

SPAZIOFILOSOFICO

3/2011

Numero 03
Violenza



Fondatori

Enrico Guglielminetti
Luciana Regina

Comitato scientifico

Enrico Guglielminetti (Direttore)
Silvia Benso
Gianfranco Dalmaso
Ugo Perone
Luciana Regina
Brian Schroeder

© 2011 www.spaziofilosofico.it

Tutti i diritti riservati

ISSN: 2038-6788 |

Gli articoli filosofici della rivista sono sottoposti a blind review. La pubblicazione è subordinata per ogni articolo all'approvazione dei valutatori anonimi esterni alla direzione e all'accoglimento di eventuali richieste di revisione.

SPAZIOFILOSOFICO

3/2011

VIOLENZA

a cura di Enrico Guglielminetti

INDICE

E. GUGLIELMINETTI, <i>Criminali nella gloria. Editoriale</i>	237
E. GUGLIELMINETTI, <i>Criminals in Glory. Editorial</i>	239

TEORIA

G. DALMASSO, <i>La violenza nascosta</i>	243
G. STRUMMIELLO, <i>(Pre-)Politiche dell'umano.</i> <i>La riduzione all'elementare tra diritti e violenza</i>	247
F. DUQUE, <i>Mostri, Inc.</i>	257
A.M. MARIANI, <i>L'eccesso e l'astensione</i>	265
C. CORRADI, <i>L'amore come istituzione totale.</i> <i>Un modello interpretativo della violenza contro le donne</i>	277

POLITICHE

G.A. MAZIS, <i>Human Ethics as Violence towards Animals: the Demonized Wolf</i>	291
---	-----

PRATICHE

G. CATTANEO, <i>Nicolai Lilin: Violenza utile?</i>	305
E. PEYRETTI, <i>Sulla violenza. Dignità violata e inviolabile</i>	311

STUDI

G. GILI, <i>Media e violenza. Perché guardiamo?</i>	323
K. OLIVER, <i>Women, the "Secret Weapon" of Modern Warfare?</i>	333
D. ACQUADRO MARAN, A. VARETTO, <i>Stalking: analisi del fenomeno</i>	343
G. PANIZZA, <i>Le forme dissonanti della violenza</i>	353
L. BAGETTO, <i>Per la critica del potere. Stato di diritto, stato di polizia, rivoluzione</i>	365
E. GUGLIELMINETTI, <i>Politiche dell'evasione. Andare e restare secondo Platone</i>	375
Sugli Autori/ <i>About the Authors</i>	385

VIOLENZA

CRIMINALI NELLA GLORIA.

EDITORIALE

La violenza è un fenomeno difficile da pensare. Forse – come si potrebbe supporre – perché costituisce un luogo dell'irruzione della cieca realtà, priva di mediazioni simboliche: la violenza sarebbe un sottrarsi al linguaggio, e il linguaggio faticerebbe, proprio per ciò, a comprenderla nelle forme che gli sono proprie. Ma come spiegare – allora – la violenza delle parole? Il discorso del dittatore? Quale strano fenomeno sarebbe questo linguaggio senza linguaggio (eppure, talora, purtroppo così persuasivo e retoricamente efficace)? O forse la violenza non si lascia pensare facilmente, perché costituisce un altro mondo, che è difficile decifrare standone fuori. Un po' come la teologia difficilmente riesce a pensare il proprio oggetto, se non è sostenuta dalla fede, sarebbe difficile pensare la violenza se non in una – deprecabile – circolazione di andata e ritorno con l'esperienza stessa della violenza (fatta e/o subita). La violenza sarebbe dunque un oggetto che sarebbe forse meglio non pensare affatto, un po' come accade ai giudici di Platone, che – vecchi come i bambini – sono arrivati fino all'età adulta senza sospettare nulla del male e, in forza proprio di questa loro estraneità, possono giudicare i colpevoli senza la minima simpatia, con la gelida – e violenta – freddezza del bene. Per tutti questi motivi, un discorso sulla violenza sarebbe esso stesso sospetto: di inutilità, da un lato; di complicità, dall'alto.

Il paragone con la religione lascia però forse intravedere qualcosa circa l'essenza della violenza, e non solo perché violenza e religioni spesso concregono insieme. La violenza potrebbe essere un modo di essere Dio. Vi sarebbe un nesso tra gloria e violenza. L'atto violento (anche di parola, o di pensiero) potrebbe essere una sorta di elevazione; di interruzione della mediazione totale, di modo che qualcosa – qualcuno – venga innalzato nel suo splendido isolamento. La gloria del criminale.

La violenza guarderebbe insomma i fenomeni contro-luce, facendoli spiccare fuori dal legame (ontologico prima ancora che sociale) con gli altri vicini, dalla trama di relazioni, dalla stessa connessione dello spazio e del tempo (l'atto violento avviene sotto vuoto di spazio e di tempo: in un "ora", che è sempre o che è mai; in un qui disorientato, in uno spazio privo di coordinate), protestandone il carattere assoluto. Sarebbe uno dei pochi luoghi oggi disponibili di esperienza dell'assoluto, e tra i più accessibili per giunta.

L'interruzione del legame, del nesso totale, è in fondo un sinonimo di follia, e la violenza viene spesso accostata alla follia, come nelle cosiddette stragi della follia¹. Ma c'è un modo mite di isolare (o elevare) i fenomeni, come ce n'è uno violento. La lettura contro-luce del fenomeno come assoluto, strappato dalla rete dell'essere, ha in fondo i suoi buoni diritti. La stessa affannosa ricerca della "particolarità" (o dell'unicità), che la società dell'immagine incentiva fino al parossismo, nasconde il desiderio – a suo modo prezioso (ma che può appunto essere violento) – di uscire dall'anonimato, di stare in disparte.

Questo essere-a-parte (o a sé), e se si vuole questo feticismo, è l'opera dell'amore e della violenza, perché della gloria. Nell'amore l'altro rappresenta sempre un'eccezione. Creiamo, ogni giorno, piccoli piedistalli. Questa elevazione (dei gesti dell'altro, delle parole dell'altro...), che non a caso può talora degenerare nella

¹ C'è qualcosa di sgradevole in questo, come se i folli fossero per ciò stesso violenti.

violenza (il delitto passionale), ha pure un significato positivo, se – come fanno i bambini con i calciatori – produce stelle, illumina e innalza un pezzo di mondo. L'opera della violenza sarebbe dunque simile all'opera dell'amore. Questi fenomeni sarebbero accomunati dalla ricerca di gloria, e la gloria sarebbe una elevazione del fenomeno, una separatezza, una luminescenza. La violenza sarebbe un modo per celebrare le cose, e non solo – come sempre si dice – per nientificarle. Ci sarebbe un nesso intrinseco di violenza e celebrazione².

Le violenze, sono celebrazioni. Nella violenza, sono in fondo il sacerdote di me stesso, sacrificio a me stesso: mi sdoppio in un soggetto e in un oggetto di liturgia: faccio la fatica di portarmi su, servo me stesso in quanto trionfatore.

Ma se davvero fosse così, resterebbe da chiedersi che differenza c'è, nell'ipotesi, tra forme opposte – e impossibili – di celebrazione. Nella mitezza, che è la forma del carattere più precisamente opposta alla violenza, non vi sono, forse, celebrazioni. Ma se vi fossero *miti* celebrazioni, qui la glorificazione, che implica sempre un irrigidimento, non avverrebbe senza una simultanea fluidificazione (che può assumere qualche volta la forma dell'ironia); qui l'uscita dal nesso di scambio, dovrebbe essere un modo della contemporanea re-immissione nell'intreccio di rapporti e relazioni. La gloria, congiunta alla mitezza, sarebbe dunque sì un'interruzione del respiro – un interrompere lo scambio – che immetterebbe però nella circolazione: una svolta o un'alternanza del respiro (Celan); appunto, un'*immissione*. La differenza sarebbe dunque tra due forme di gloria: quella che afferma e quella che nega lo scambio, fosse pure solo di scorcio. È così forse nel *Nous* di Plotino, dove ogni Idea è una pepita, separata dal flusso d'oro delle parole solo a misura della sua coincidenza con esso (l'Intelletto, è un'apnea che dà il respiro); non è così nel sadismo, in cui la glorificazione del padrone (della padrona) postula lo scambio solo per revocarlo.

C'è qualcosa di marziale nelle celebrazioni, qualcosa di violento nelle parate, o anche solo nel gioco dei soldatini. C'è qualcosa di militare (di feticistico) anche nella filosofia, che eleva alla gloria parole numinose, che svettano come bandiere di reggimenti o di corpi d'armata: *essere, essenza, sostanza...*

Occorre dunque che i filosofi siano violenti, i violenti filosofi? Forse. Quella tensione, per non dire quel crampo, che occorre anche per la violenza, è cosa buona, perché in fondo le cose *vogliono* essere sole, e Dio prima di tutti (non avrai altro Dio all'in fuori di me/ *Der Einzige* [l'Unico]). Come, dove, attraverso – anche – quali concreti provvedimenti questo desiderio di gloria possa girare – vale a dire confermarsi e superarsi – in un desiderio di bene, anziché in un desiderio di male, è la questione.

Enrico Guglielminetti

² La sofferenza, in quanto implica il subire violenza, sarebbe invece un'anti-celebrazione. Chi soffre, viene espulso, contro la propria volontà, dallo scambio col mondo, si trova isolato nel ruolo di vittima. L'"ora" della sofferenza non riesce a transitare in quello immediatamente successivo, né eredita nulla dal precedente: sta sulla punta acuminata del tempo – come un "qui" senza prossimità, che non riuscirà mai ad arrivare fin "là", per quanto vicino questo "là" possa essere. Per questo, anche, l'esperienza affettiva di prossimità può alleviare la sofferenza, ricostruendo una qualche forma di collegabilità con il mondo.

CRIMINALS IN GLORY

EDITORIAL

Violence is a difficult phenomenon to think of. This is possibly so, one could argue, because violence is the place of the irruption of blind reality, void of all symbolic mediations — violence would amount to an escape from language, and therefore language would have a hard time understanding violence within its own forms. How could one explain the violence of words, though, as in a dictator's speech? What strange phenomenon would such a language without language be, a phenomenon that at times is so highly persuasive and rhetorically effective? Or could it be perhaps that violence cannot be thought of easily because violence constitutes a distinct world, which can hardly be thought of from the outside? Somewhat like theology, which can hardly think of its object unless it is itself supported by faith, it would be difficult to think of violence if not from within an albeit deplorable two-way exchange with violence (as violence that is done and/or suffered). Violence would then be an object which it would be better not to think of at all, as happens to Plato's judges who, like children, have reached old age without suspecting anything regarding evil and, precisely because of such extraneousness to it, can judge the offenders with no sympathy, with the icy — and violent — coolness of the good. For all these reasons, a discourse on violence would then be suspect of uselessness on the one hand, of complicity on the other.

The parallel with religion lets us perhaps see something regarding the essence of violence. This would be the case not simply because violence and religions often unfold together. Violence could be a way of being God. There would then be a nexus between glory and violence. The violent act (even as an act of speech or thought) could be some sort of an elevation, of the interruption of total mediation so that something (someone) may be elevated in its (his or her) splendid isolation. Glory of the criminal.

In sum, violence would look at phenomena against the light, making them stand out from their (ontological even more than social) link with their neighbors, from the knot of relations, from their very connection with space and time thereby protesting the absolute character of the latter (violent acts occur in the void of space and time: they occur in a "now" that is always or never, in a displaced "here," in a space empty of coordinates). Violence would be one of the few places available to us today for experiencing the absolute. Moreover, it would be one of the most accessible places.

The interruption of the connection, of the total nexus is ultimately a mark of madness, and violence is often associated with madness, as in the so-called massacres of madness.¹ Yet there is a meek way of isolating (or elevating) phenomena as well as there is a violent one. The "against-the-light" reading of the phenomenon as absolute, as being torn away from the net of being has its own good reason to be. The frantic quest for "particularity" (or unicity), which the society of images incentivizes up to paroxysm, hides the desire, important in its own way (but which may be violent), of exiting anonymity and standing out.

This standing out (or being by oneself), and as it were this fetishism, is the work of love and violence because the work of glory. In love, the other is always an exception. Every day we create small pedestals. This elevation (of the other's gestures, words, and so on), which not by chance may at times degenerate into

¹ There is something objectionable in this, as if the mad were necessarily violent.

violence (such as in crimes due to passion), has a positive meaning if it produces stars, as children do with sports players, and if it illuminates and elevates a piece of the world. The work of violence would then be similar to the work of love. These phenomena would be assimilated by the quest for glory, and glory would be an elevation of the phenomenon, its separatedness, and its luminescence. Violence would be a way to celebrate things, and not merely to nullify them, as it is always said. There would be an intrinsic link between violence and celebration.²

Acts of violence are celebrations. In violence, ultimately I am the priest to myself, I sacrifice to myself. I split myself into a subject and an object of liturgy. I make the effort to raise myself, I serve myself as winner.

If this were truly the case though, one would have to wonder what the difference is, in such a hypothesis, between opposite — and impossible — forms of celebration. In meekness, which is the character trait most specifically opposed to violence, perhaps there are no celebrations. Were there *meek* celebrations, in them glorification, which entails also a stiffening, would only occur together with a simultaneous fluidification (which at times takes up the form of irony). Here the exit from the nexus of exchange should be the way for a simultaneous re-introduction into the web of relations. Glory, joined with meekness, would indeed be an interruption of breath — an interruption of the exchange — that would however introduce into circulation: a turn or an alternation of breath (Celan), an *intake* indeed. The difference would then be between two forms of glory: the one that affirms and the one that denies exchange, albeit in a glimpse. This is perhaps the case in Plotinus' *Nous*, where every idea is a nugget that is separate from the golden flow of words only to the extent of its own coincidence with it (the Intellect is an apnea that gives breath). This is not the case, on the contrary, in sadism, in which the glorification of the possessor postulates the exchange only in order to revoke it.

There is something martial in celebrations, something violent in parades or even just in playing with toy soldiers. There is something militaristic (fetishistic) also in philosophy, which glorifies numinous words that tower as regiment banners or army flags: *being*, *essence*, *substance*, and so on.

Is it necessary that philosophers be violent, and the violent be philosophers? Perhaps. The tension, not to say the cramp, that occurs with respect to violence is a good thing because ultimately things do *wish* to stand out alone, and this holds true first and foremost for God (“you shall have no other God” / *Der Einzige* [the only one]). The question is how, where, even through which concrete steps this desire for glory can turn (that is, confirm and overcome itself) into a desire for the good rather than for the bad.

Enrico Guglielminetti

(Translated by Silvia Benso)

² Insofar as it implies undergoing violence, suffering would instead be an anti-celebration. Those who suffer are expelled, against their will, from an exchange with the world; they find themselves cast aside in the role of victims. The “now” of suffering does not succeed in transitioning into the immediately subsequent “now” nor does it inherit anything from the preceding “now.” It stands on the sharp climax of time, like a “here” without proximity that will never reach a “there” no matter how close such a “there” may be. For this reason too the affective experience of proximity can alleviate suffering by reconstructing some form of connectivity with the world.

TEORIA

LA VIOLENZA NASCOSTA

Abstract

In the sixties, Pope Paul VI said that development is the new name of peace. Today we could say that the interdependent domain of banks and capital is the new name for peace. What dominates is a dynamic that is substantially similar to some gambling in which one is systematically deceived. The “immaculate look of commodities” makes us believe that the system is not a form of slavery. We can always believe that we can succeed in satisfying our needs and wants.

1. Violenza, *vis*, vizio, evitare: c'è qualcosa, nell'etimo indo-europeo *wir*, che è nell'ordine della forza, dell'attacco, della violazione e della difesa¹. È in questione un attacco, un non rispetto verso qualcosa che merita omaggio: il sacro, la legge, il tabù, i genitori.

Questo “qualcosa”, secondo certe moenze del pensiero antico, ma anche secondo le risorse e le rotture della modernità, non è solo un'alterità, una realtà più grande di fronte a cui chiniamo la testa, ma è una questione che occulta un *nascosto*, una *duplicità* incontrollabile. Il “più grande” non è semplicemente un *esterno*, un “fuori di noi”, ma sembra riguardare il rapporto fra noi e la nostra origine. Questa alterità in questione nella violenza occupa una frontiera che non è esterna al soggetto, possiamo dire all'*io*, ma attraversa la sua struttura².

2. La realtà dell'*io*, secondo il percorso della modernità, risiede nella *coscienza*, ambito in cui il soggetto sa e possiede se stesso, ambito insieme intimo ed accogliente, di sé e dei propri atti.

La coscienza come ciò che identifica l'*io* è pensabile, nella forma di pensiero moderna e post-moderna, come un ambito puro, integro, per qualche aspetto precedente, in termini cronologici e ontologici, l'insidia e la minaccia del divenire, dell'alterità, della perdita.

La forma, conoscitiva, della coscienza, pur nel suo limite e a partire dal suo limite, è pensabile come *incontaminata*. Incontaminato, nel lessico religioso e filosofico è termine che accenna alla *totalità dell'io*, prima e al di là della rapina del nulla e della rapina dell'altro.

La “violenza” è, in questa prospettiva, ciò che si radica in un “non puro”, ciò che contamina, che non rispetta questa integrità: morale, esistenziale, politica, religiosa. La società antica aveva i suoi riti: i riti di *purificazione*: ad esempio le acque lustrali dei Romani.

¹ Cfr. G. DEVOTO, *Avviamento alla etimologia italiana*, Le Monnier, Firenze 1976, p. 458.

² Vedi B. WALDENFELS, *Fenomenologia dell'estraneo*, trad. it. F.G. Menga, Cortina, Milano 2004, pp. 17-37.

Il legame sociale per un verso prevedeva la trasgressione, la violenza, come suo ingrediente da vincere, per altro verso tale vittoria piegava la violenza in un rinnovato rapporto del soggetto, esistenziale e politico, con se stesso: il *parcere victis*, il *foedus*: il perdono e il patto.

Il soggetto moderno, sulla scia e come esito del soggetto moderno del sapere (da Cartesio in poi) non trova, nella sua struttura, queste sponde e queste risorse: il *più grande*, l'*altro*, il *non proprio* sembra abbandonato a un rapporto di deriva con se stesso. *L'estraneo*, *il nemico*, *il minaccioso*, sembra generarsi dal di dentro dell'io in pura perdita.

3. Il problema della violenza si intreccia così con l'aspetto difficile e problematico della convivenza: in termini universali e/o politici con il problema della *pace*. La nozione di pace oggi è sequestrata dalle cornici metafisiche, etiche, teologiche che la fondavano e proteggevano³. La pace oggi è sottratta dall'essere uno status, una ontologizzazione: essa è legata piuttosto alla libertà come abisso del rapporto con l'altro: dunque ad un'etica che è "più antica dell'io" (Lévinas). Questa prospettiva rilancia, al di là di uno schema esplicativo legato al cosmo, l'idea di libertà come rischio, rapporto impossibile e originario con l'altro, dunque come responsabilità. In tale idea di libertà si individua il collante, se ve ne è uno, dei legami sociali.

In questa nozione di libertà sembra aver luogo non la violenza, ma piuttosto una povertà, piuttosto una debilità. Come questa debilità possa costituire una risorsa è il difficile, geniale ed insieme improbabile percorso del nostro ordine culturale. Tale risorsa comunque accenna ad uno spiazzamento, ad un non possesso e controllo di sé, ad una mancanza che non costituirebbe una mera iattura, ma un via di autenticità, di "verità" dell'io.

L'improbabilità e la difficoltà di questa via si aggrava oggi di fronte alla opacità e alla perdita di senso delle istituzioni politiche tradizionali, che non sembrano offrire ripari sufficientemente efficaci e credibili di fronte alla violenza, nella sua forma distruttiva di menzogna e di male.

4. Se consideriamo la violenza nella sua forma dispiegata e pubblica, cioè la *guerra*, possiamo, io credo, affermare che il rapporto fra pace e guerra non costituisce una opposizione originaria. Pensare in questo modo vuol dire pensare tale rapporto *nella forma della rappresentazione*.

Oggi l'umanitarismo può coincidere con la violenza e con le guerre. Capitale, tecnica, scienza nascondono, in modo raddoppiato e più subdolo rispetto al secolo scorso, la distruzione degli avversari con le loro memorie, i loro desideri, le loro fedi.

Si tratta, io credo, di riprendere le fila della critica marxiana dell'ideologia. L'ideologia non significa più oggi, come ai tempi di Marx e lungo una tradizione che va dal marxismo occidentale a Adorno, un "riflesso rovesciato di rapporti reali". Oggi non si tratta semplicemente di smascherare come la supposta uguaglianza politica occulto il nascosto delle merci, cioè il loro feticismo la cui causa è il segreto del denaro.

È pur vero che la lezione marxiana è oggi censurata e dimenticata, ma l'analisi dei legami sociali, da Adorno a Bauman e oltre, individua la violenza devastante del sistema capitalistico non tanto nel lavoro congelato, grondante fatica e sangue dei lavoratori, non tanto nella reificazione del denaro (Lukács), ma piuttosto nella universale liquidità dei legami che è l'esito dell'incontrastabile potere della finanza.

Da Adorno a Bauman c'è un nascosto che funziona nella separazione dai legami e nella struttura degli atti dei soggetti.

³ Cfr. F. BONICALZI (a cura di), *Pensare la pace. Il legame imprevedibile*, Jaca Book, Milano 2011.

5. La questione del nascosto al pensiero, della causa che non si vede, è oggi, nella fase estrema (?) dell'imperialismo capitalista, la questione di una impossibilità strutturale. Questo nascosto funziona come *una impossibilità strutturale*.

“L'ideologia è un campo simbolico contenente un riempitivo, il quale sta al posto di una qualche impossibilità strutturale, mentre allo stesso tempo rinnega questa impossibilità”⁴. L'estremo esito del discorso ideologico si ha nell'attuale forma di ideologia cinica che afferma il funzionamento del capitale come unico orizzonte possibile della socialità umana. “Oggi l'ideologia funziona in un modo cinico. L'ideologia può scoprire le sue carte, può rivelare il segreto del suo funzionamento e continuare a funzionare ugualmente”⁵.

A differenza di Althusser, Žižek afferma che l'ideologia mantiene il suo potere non tanto finché non è smascherata dal soggetto, ma fin tanto che *si produce a partire da una mancanza che il soggetto cerca di colmare*. “L'ideologia richiede una distanza rispetto a se stessa per dominare incontrastata: l'ideologia mantiene la sua presa su di noi fin tanto che sperimentiamo noi stessi come non completamente in suo potere”⁶.

Tale distanza si esprime oggi, come osserva Žižek, proprio negli sforzi dei singoli di sottrarsi all'ideologia attraverso lo smarcamento ironico.

Come osserva Marco Maurizi⁷, oggi è in corso una profonda trasformazione delle nozioni di *feticismo* e di *reificazione*. Non è più in questione “un sapere da padroni” anche in chi “fa la rivoluzione”, come si diceva negli anni Settanta, ma piuttosto una comprensione immaginaria della perdita dell'oggetto del desiderio. Ciò assume la forma del desiderio del capitalista che consiste nel tentativo di velare l'orrore del reale, cioè che il re è nudo.

Da Bauman a Günther Anders si assiste a un potere totalitario di nuovo tipo. Un potere che non si esercita attraverso la perversità del potere pubblico, bensì nello smantellamento della dimensione pubblica stessa e nella struttura del legame a favore della atomizzazione individualistica. Il mondo liquido è attraversato dalla paura: sulle spalle dell'individuo sta tutto e niente.

Per Debord la società dello spettacolo è il prodotto di un divisione (non cosciente) in cui il soggetto si trova alienato da sé. Lo spettacolo c'è là dove la coscienza vede contrapporsi un altro come esito di una separazione avvenuta di cui non è più cosciente.

La scienza sociale, l'analisi della società verte su un *io* che è la parodia di un io mai esistito.

Questo *io* è impossibile vederlo, se non sotto lo sguardo immacolato della merce.

6. Il regno dell'universale potere della finanza e dell'universale liquidità dei legami assume oggi il volto del regno della pace. Lo è prendendo sul serio, cioè per “vero” l'auto-inganno della ideologia odierna del capitale. Si teme la futura aggressività del colosso cinese? Ma no! Come può sostenersi tale affermazione quando oggi spesso le banche cinesi intervengono per salvare i bilanci di vari paesi europei? Del resto che interesse ha il capitalista finanziario (la frase sembra ridondante, ma teniamo conto che è sostanzialmente

⁴ S. ŽIŽEK, *L'epidemia dell'immaginario*, trad. it. G. Illarietti, Meltemi, Roma, p. 114.

⁵ S. ŽIŽEK, *Il grande Altro*, trad. it. M. Senaldi, Feltrinelli, Milano, pp. 11-12.

⁶ S. ŽIŽEK, *L'epidemia dell'immaginario*, ed. cit., p. 115.

⁷ Cfr. M. MAURIZI, *Eidos e società. Per una teoria dell'immaginario nelle scienze sociali*, di prossima pubblicazione.

scomparso l'industriale) ad eliminare l'avversario? Eliminerebbe un consumatore e un "vittima" su cui esercitare l'usura (ufficialmente da "salvare").

Vorrei essere amaro e provocatore fino in fondo. Paolo VI diceva negli anni Sessanta: "Lo sviluppo è il nuovo nome della pace": oggi potremmo dire: il regno interdipendente delle banche e dei capitali è il nuovo nome della pace.

Le rivoluzioni del XIX secolo, come afferma Del Noce citando Heidegger, hanno trasformato la guerra, concepita un tempo, ed anche giustificata, come *ristabilimento dell'equilibrio*, nella *eliminazione dell'avversario*.

Oggi invece l'imperialismo finanziario ha ristabilito la difesa di tutti. Il denaro, nuova divinità, nuovo re Mida, è in grado di creare lavoro, produzione, ricchezza. *In votis* per tutti. Inseguiamo sui giornali la crescita dei *pils*. Per tutti, con imparzialità. Tutti devono farcela: se non risparmi, se non produci, ne vado di mezzo, mi indebolisco anch'io.

La media cultura (compreso ciò che resta degli "intellettuali") non ha strumenti per pensare (!) le bestialità contenute in queste affermazioni. Giace piuttosto beata nella *universale schiavitù di questo nome della pace*.

Impera una dinamica sostanzialmente non dissimile dal gioco delle tre carte nelle stazioni ferroviarie. Lo "sguardo immacolato delle merci" ci fa credere che il sistema non sia schiavitù. Possiamo sempre credere di riuscire a soddisfare i nostri bisogni e le nostre voglie.

Giusi Strummiello

(PRE-)POLITICHE DELL'UMANO.
LA RIDUZIONE ALL'ELEMENTARE TRA DIRITTI E VIOLENZA

Abstract

The increasingly frequent appeal to the universality of human rights risks dissimulating a danger: the bearer of universal rights is void of any belonging and citizenship, is reduced as it were to what is basic, and thereby is exposed to violence. The paradox of those who have no country of belonging — the immigrants who disembark on the Italian coasts — is that of having to claim belonging to a qualified, differentiated, “political” identity that protects them from the metaphysical violence that may nestle in any form of universalism.

*«La nostra terra inghiottita non esiste sotto i piedi,
nostra patria è una barca, un guscio aperto.
Potete respingere, non riportare indietro,
è cenere dispersa la partenza, noi siamo solo andata.»*

(ERRI DE LUCA, *Solo andata*)

1. Pochi giorni prima di mettere mano a questo contributo, a poca distanza dalle nostre coste, si è consumata un'altra tragedia di migranti. La cronaca riportata dai giornali racconta di una scena apocalittica. Uomini, donne e bambini, da giorni su un barcone in avaria senza cibo né acqua, chiedono disperatamente aiuto. Una disperazione accresciuta dall'aver visto morire sotto i propri occhi diversi compagni di viaggio (i cui corpi sono stati buttati in mare perché già in putrefazione), ma soprattutto dall'indifferenza delle imbarcazioni che incrociavano in quel tratto di mare, tra cui le grandi navi dell'Alleanza atlantica. Tra le testimonianze raccolte, oltre a quella di alcuni superstiti, colpisce in particolar modo quella di un militare, impegnato nelle operazioni di soccorso in mare, che si chiede il senso del comportamento incredibile o paradossale delle navi militari della NATO che, impegnate in Libia (in nome della democrazia e dei diritti) per salvare e sottrarre i civili libici alla violenza dal regime di Gheddafi, non sono invece intervenute in mare per salvare *concretamente* la vita di alcuni di quegli stessi uomini.

È proprio da questo paradosso o interrogativo che vorrei partire per tentare di iniziare a decifrare quanto sta accadendo oggi intorno a noi, nel Mediterraneo, e nel cuore stesso di un'Europa, o di un Occidente che si definiscono civili. In questo come negli altri episodi di cronaca che hanno come protagonisti centinaia di profughi e che ormai quasi quotidianamente si susseguono assistiamo appunto

all'assunzione da parte della cosiddetta comunità internazionale di un comportamento contraddittorio, o quanto meno strabico: da una parte, per legittimare l'“intervento umanitario”, ovvero per giustificare il ricorso all'uso della forza militare, ci si appella alla necessità di tutelare i diritti umani delle popolazioni “opresse” (ed è proprio questo rinvio a legittimare, nel lessico delle cancellerie occidentali, la possibilità di qualificare come “umanitaria” una guerra, con tutte le violenze e le vittime che essa comporta); dall'altra, per gestire l'emergenza anch'essa umanitaria dei profughi qualsiasi riferimento a questi stessi diritti umani viene di fatto messo disinvoltamente tra parentesi. I governi europei, e l'Italia in prima linea su questo fronte, ricorrono o a politiche estreme di respingimento o alla pianificazione e attuazione di politiche di internamento in veri e propri campi di concentramento, sia pur sotto la diversa denominazione di “campi di accoglienza”.

Non è mia intenzione in queste pagine considerare la questione da un punto di vista strettamente politico, provando a verificare se dietro l'intervento militare ci siano sempre determinati interessi politici ed economici. Si tratta in effetti di un'ovvietà, che non presenta per questa ragione nessuna rilevanza filosofica. E non è mia intenzione neppure risollevarne l'annoso problema di appurare, in un'ottica multiculturalista, se quelli che vengono presentati come diritti umani universali siano in realtà solo le concrezioni storiche di culture determinate e circoscritte. Il mio intento è piuttosto quello di tentare di portare il discorso a un livello di interrogazione filosofica più radicale e provare a chiedere quale sia il meccanismo concettuale o teorico che fa sì che il richiamo ai *diritti umani universali* coincida non solo con la messa tra parentesi dei *diritti politici effettivi*, ma anche e soprattutto con il misconoscimento dell'umanità, dell'appartenenza all'umanità degli ipotetici portatori di tali diritti.

2. Come bisogna leggere dunque questo continuo appello al prepolitico – perché di questo, in fondo, almeno in apparenza si tratta, quando vengono evocati o invocati diritti *universali* –, questa riduzione all'elementare, all'uomo in quanto tale e non in quanto anche soggetto storico particolare, qualificato in base ad esempio alla cittadinanza, alla professione, al sesso, alla religione, all'etnia, ecc., ma in quanto mero depositario di diritti universali? È questo – credo – l'interrogativo che merita di essere posto quando ci si trova appunto di fronte a una strategia di riduzione che legittima tanto le guerre umanitarie, che si pretende siano fatte in difesa e in rispetto dell'umanità in quanto tale, quanto l'indifferenza nei confronti di masse di individui profondamente sofferenti e disperati o la costruzione di veri e propri campi di internamento per chi si trova proprio nella posizione di semplice portatore di diritti universali, in quanto uomo senza una particolare identità sociale e politica.

Tale questione può essere sviluppata, ed è stata di fatto sviluppata, in due direzioni contrapposte. Secondo la prima, si può ritenere che fare appello ai diritti umani universali e quindi in qualche modo prepolitici sia l'unico modo per preservare la dignità umana e opporre uno scudo sicuro a ogni possibile violenza e sopruso.

Un esempio di questa posizione può essere rappresentato dal recente volume di Chiara Volpato dedicato allo studio, dal punto di vista psicosociale, dei processi e delle pratiche di deumanizzazione esplicita e sottile, di quei fenomeni cioè di negazione, di sottrazione dell'umanità dell'altro¹. Per Volpato, le forme di deumanizzazione che si sono sviluppate nel corso della storia (quali quelle dell'animalizzazione, della demonizzazione, della biologizzazione, dell'oggettivazione e della meccanizzazione) sono tutte

¹ C. VOLPATO, *Deumanizzazione. Come si legittima la violenza*, Laterza, Roma-Bari 2011.

accomunate dal fatto di legittimare la violenza, costituendo precisi strumenti di oppressione psicologica e sociale. Tra le strategie di resistenza per combattere i processi di deumanizzazione Volpato si richiama proprio all'impegno delle istituzioni e della società civile affinché diano il giusto valore e il giusto peso alla Dichiarazione Universale dei Diritti Umani. Alla deumanizzazione quale fonte di violenza si dovrebbe contrapporre la creazione di un'identità che comprenda l'intera comunità umana, promuovendo così la comune appartenenza alla specie umana quale categoria sovraordinata a ogni determinata identità sociale e politica. Si tratta di una strategia di categorizzazione o meglio di ricategorizzazione dei membri di gruppi diversi in termini di comune identità umana².

Un altro esempio, tra gli altri, può essere costituito dalle tesi di Michael Ignatieff sui diritti umani. Ignatieff considera l'universalità di questi diritti in senso minimale, debole (*thin*): «I diritti umani possono meritare l'assenso universale solo in quanto teoria decisamente "leggera" di cos'è giusto, in quanto mera definizione delle condizioni minime per ogni genere di vita»³. Tuttavia questo universalismo etico-giuridico, per quanto debole, si schiera a favore delle "guerre umanitarie" nei casi in cui uno stato sovrano usa una violenza sistematica contro il suo stesso popolo, violandone i diritti fondamentali. Questa inferenza può essere considerata più o meno legittima, ma non spiega l'altro elemento del dilemma da cui siamo partiti – e cioè il disinteresse verso le vittime concrete di questi abusi (si tratti dei civili iracheni o dei profughi in fuga dai Paesi martoriati) o la loro esclusione fattuale dalla fruizione effettiva di quei diritti in nome dei quali si era fatto ricorso alle armi.

3. La seconda direzione, che ha forse fornito negli ultimi anni maggiori spunti di riflessione (anche in senso critico), è quella che vede invece proprio nell'appello ai diritti umani fondamentali o nella riduzione all'elementare, al prepolitico, *non* l'ultimo baluardo per la difesa dell'umanità, della dignità umana, *ma esattamente al contrario* l'essenziale del processo di deumanizzazione, cioè della riduzione dell'umano all'inumano. Il richiamo ai diritti umani universali e prepolitici, in questo senso, non sarebbe una strategia di contrasto nei confronti della deumanizzazione, ma asseconderebbe questo stesso processo di deumanizzazione, o addirittura coinciderebbe con esso.

Naturalmente, il presupposto di questa chiave di lettura è la convinzione che l'uomo sia veramente tale non in quanto presunto soggetto prepolitico, considerato in astratto come portatore di diritti universali – perché questa astrazione non è altro che il riflesso di una spoliatura assoluta, di una privazione di tutto il resto –, ma in quanto *civis*, in quanto cittadino, in quanto soggetto politico, in quanto *animal politicum* o *sociale* costituito da un'appartenenza effettiva ad una comunità politica.

Per illustrare almeno alcune implicazioni di questa possibile chiave di lettura, sarà sufficiente fare riferimento alla discussione che ha avuto inizio con Hannah Arendt e che si è sviluppata in più direzioni (mi limiterò qui a considerare, assai brevemente, solo alcune di esse).

Nello studio sull'imperialismo, che costituisce la seconda parte de *Le origini del totalitarismo*, la Arendt dedica pagine importanti alla questione dei diritti umani e alle incertezze che ineriscono al loro concetto⁴. Il problema dei diritti umani si pone per Arendt nel momento in cui entra in scena nella storia dell'Europa tra le due guerre la "schiuma della terra", la massa di apolidi e profughi perseguitati e in fuga: questi gruppi di

² Cfr. *ibidem*, pp. 143-144.

³ M. IGNATIEFF, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, trad. it. S. d'Alessandro, Feltrinelli, Milano 2003, p. 58.

⁴ H. ARENDT, *Il tramonto dello stato nazionale e la fine dei diritti umani*, in ID., *Le origini del totalitarismo*, trad. it. A. Guadagnin, Einaudi, Torino 2004, pp. 372-419.

individui si presentano come uomini che hanno perso quei diritti fino ad allora ritenuti inalienabili e innati, indipendenti dalle circostanze politiche, e cioè appunto i “diritti umani”.

Ciò porta all'amara e paradossale scoperta del fatto che, quando gli individui perdono la protezione del loro governo e sono costretti a contare solo sul minimo dei diritti che hanno acquisito con la nascita, non trovano nessuna autorità disposta a garantirli: «Se un individuo perde il suo status politico, dovrebbe trovarsi, stando alle implicazioni degli innati e inalienabili diritti umani, nella situazione contemplata dalle dichiarazioni che li proclamano. Avviene esattamente l'opposto: un uomo che non è altro che un uomo sembra aver perso le qualità che spingevano gli altri a trattarlo come un proprio simile»⁵.

Riattualizzando l'assunto di Edmund Burke, Arendt prova così che i diritti umani universali sono un'astrazione, e che anzi l'uomo stesso che è soggetto di tali diritti è un'astrazione: il soggetto di questi diritti è un uomo deprivato dei propri diritti per il solo fatto di essere un mero uomo, senza appartenere a una comunità che lo garantisca nel rispetto di questi diritti. I diritti *umani universali* sono allora i diritti di chi è senza diritti, di un uomo che non è (più) niente, che non ha più niente di umano, anzi è l'opposto dell'umano, è *l'umano* e in quanto tale rappresenta la derisione di ogni diritto: «La concezione dei diritti umani è naufragata nel momento in cui sono comparsi individui che avevano perso tutte le altre qualità e relazioni specifiche, tranne la loro qualità umana. Il mondo non ha trovato nulla di sacro nell'astratta nudità dell'essere-uomo»⁶.

L'elementare, o come dice Arendt «l'astratta nudità dell'essere-nient'altro-che-uomo», «la mera esistenza, vale a dire tutto ciò che ci è misteriosamente dato con la nascita e che include la forma del nostro corpo e le doti della nostra mente»⁷, rappresenta agli occhi delle stesse vittime delle persecuzioni e delle violenze un pericolo: il minimo dell'origine umana è ciò che si riconosce anche al selvaggio e che rischia di farci perdere anche il più labile legame con l'umanità. Ed è per questo che gli apolidi e le minoranze si aggrappano alla nazionalità, quale segno della cittadinanza, dell'appartenenza perduta.

I diritti dell'uomo, come Arendt segnala e sottolinea, si configurano così paradossalmente come i diritti degli individui che sono di fatto privati dei diritti e depoliticizzati: «Il paradosso è che la perdita dei diritti umani coincide con la trasformazione in uomo generico – senza professione, senza cittadinanza, senza un'opinione, senza un'attività con cui identificarsi e specificarsi – e in individuo generico, rappresentante nient'altro che la propria diversità assolutamente unica, spogliata di ogni significato perché privata dell'espressione e dell'azione in un mondo comune»⁸.

A partire da questa intuizione di Hannah Arendt, Étienne Balibar ha problematizzato in modo molto fine la relazione oppositiva tra l'universale prepolitico dei diritti umani che appartengono a ogni essere umano in quanto tale e i diritti politici di un cittadino appartenente ad una determinata comunità politica⁹. Balibar individua nella *universalizzazione* dello statuto di cittadino il tratto caratteristico della cittadinanza moderna. Si tratta di un'universalità di ordine sia estensivo che intensivo: in quest'ultimo caso, il soggetto che prende parte alla vita politica è l'uomo senza particolari qualità (il riferimento è qui alla comune umanità, all'essere-specie). Questa universalità intensiva esclude l'esclusione, proibisce che si rifiuti la

⁵ *Ibidem*, pp. 415-416.

⁶ *Ibidem*, p. 415.

⁷ *Ibidem*, *ivi*; pp. 417-417.

⁸ *Ibidem*, p. 418.

⁹ É. BALIBAR, *Is a Philosophy of Human Civic Rights Possible? New Reflections on Equaliberty*, in “South Atlantic Quarterly”, 103 (2004), pp. 311-322.

cittadinanza in nome di determinazioni particolari, di qualificazioni di ogni genere. In questo modo, la moderna cittadinanza stabilisce un'equazione tra umanità e cittadinanza (*Homo sive Civis*), per cui i *diritti dell'uomo* sono i *diritti del cittadino*. Sulla scorta delle analisi arendtiane, Balibar constata così «the reversal of the historical and theoretical relationship between “man” and “citizen”, a perspective that dissolves the idea of foundation by explaining how *man is made by citizenship* and not citizenship by man»¹⁰. Una prospettiva, conclude Balibar, che congiunge la problematica della libertà egualitaria – della libertà e uguaglianza come concetti astratti, dell'astrattezza dei diritti umani universali – con quella dell'inclusione dell'escluso e dell'esclusione dell'esclusione.

Una considerazione altrettanto antiessenzialista dell'uomo quale soggetto portatore dei diritti umani e degli stessi diritti la si ritrova in Jacques Rancière¹¹. Anche Rancière constata che il paesaggio umano, sulla scorta degli eventi degli ultimi anni, sembra essere diventato il territorio di “nuove figure dell'inumano”. In questo scenario, i diritti umani si rivelano essere i diritti dei senza diritti, i diritti delle vittime, di chi in definitiva è incapace di detenere i diritti e di agire in loro nome e che per questo delega altri a difenderli, legittimando così l'interferenza umanitaria. Gli interrogativi che questa situazione sollecita riguardano ciò che può nascondersi dietro questo slittamento *dall'uomo all'umanità* e *dall'umanità all'umanitarismo*, ma soprattutto il sospetto che l'uomo dei diritti dell'uomo sia, come sottolineato dalla Arendt, una mera astrazione, dal momento che gli unici veri diritti sono quelli del cittadino. Ora, per Rancière si tratta di provare a riproporre su nuove basi la questione dei diritti dell'uomo, o meglio la questione del soggetto portatore di tali diritti. Come già nell'alternativa dilemmatica evidenziata da Arendt a proposito del riferimento ai “diritti dell'uomo e del cittadino”, si tratta quindi di chiedersi: *è il cittadino a godere dei diritti in quanto uomo o è l'uomo a godere dei diritti in quanto cittadino?* I diritti del cittadino sono i diritti dell'uomo o i diritti dell'uomo sono i diritti del cittadino? Nel primo caso i diritti sarebbero quelli di un soggetto che non ha diritti, spoglio di diritti (l'uomo considerato nella sua mera esistenza), nel secondo caso essi sarebbero i diritti di un soggetto già dotato di diritti (il cittadino come parte di un preciso contesto istituzionale). L'alternativa sarebbe così presa tra un *vuoto* e una *tautologia*. A questa alternativa si può sfuggire per Rancière ipotizzando una terza soluzione, che viene così formulata: «The Rights of Man are the rights of those who have not the rights that they have and have the rights that they have not»¹². Il soggetto dei diritti si rapporta così per Rancière al processo di soggettivazione che connette due modi di darsi dei diritti: 1) i diritti dell'uomo sono diritti scritti, ovvero il risultato dell'iscrizione di una comunità costituita da soggetti uguali e liberi. In questo senso, essi non rappresentano un ideale svincolato dalle situazioni, ma sono parte di ciò che è dato, la parte che rende visibile la realtà dell'uguaglianza. 2) I diritti dell'uomo sono i diritti di coloro che verificano il potere di questa iscrizione, verificano cioè il potere e l'effetto dell'uguaglianza, attraverso i propri atti considerati come una prova, un sistema di ragioni, una pratica dimostrativa¹³. Qual è allora la sfera di implementazione, come la definisce Rancière, dei predicati “libero” e “uguale” a cui fanno per esempio riferimento i diritti universali? Se si risponde come Hannah Arendt che tale sfera è rappresentata dalla cittadinanza, ovvero dalla sfera della vita politica in quanto separata dalla mera vita o dalla vita privata, si elude di fatto il problema, perché il punto è proprio quello di

¹⁰ *Ibidem*, pp. 320-321.

¹¹ J. RANCIÈRE, *Who Is the Subject of the Rights of Man*, in “South Atlantic Quarterly”, 103 (2004), pp. 297-310.

¹² *Ibidem*, p. 302.

¹³ Cfr. anche J. RANCIÈRE, *Ai bordi del politico*, trad. it. A. Inzerillo, Cronopio, Napoli 2011, in particolare il saggio *Gli usi della democrazia*, pp. 67 sgg.

sapere dove si situa il confine tra queste due forme di vita. Per Rancière, la politica verte invece proprio su questo confine. L'esempio utilizzato da Rancière è noto e significativo: come è possibile che durante la rivoluzione francese le donne potessero essere mandate alla ghigliottina e non godessero del diritto di voto o di quello di partecipare alle assemblee? Il poter essere messe a morte implica in effetti un riconoscimento giuridico (in qualche modo politico) che l'impossibilità di votare nega dall'altra parte. Le rivoluzionarie francesi che rivendicavano un proprio riconoscimento si trovavano quindi ad agire come soggetti che non avevano i diritti che avevano (quelli ripresi nella dichiarazione universale dei diritti dell'uomo) e che avevano i diritti che non avevano (tra cui quello politico di essere messe a morte).

Al di sotto di tale paradosso, questo esempio mostra la messa in scena di un dissenso (e non di una contrapposizione di interessi o opinioni, come lo stesso Rancière precisa) – un dissenso che ha a che fare proprio con la demarcazione tra ciò che è umano e ciò che è “civile”. Il fatto che le donne operassero come agenti (come “soggetti”) nella scena di questo dissenso mostra che questa linea di demarcazione non possa e non debba essere percepita come rigida, ma sia oggetto di una serie di aggiustamenti, operati o prodotti attraverso pratiche polemiche (di “dissenso”) che costituiscono come tali gli stessi soggetti politici. Questo mi sembra essere l'elemento più interessante delle riflessioni di Rancière, un presupposto che sembra radicarsi in una delle più celebri tesi foucaultiane: i soggetti (anche i soggetti politici) non preesistono alle pratiche, ma si costituiscono attraverso di esse. Ciò significa che nelle situazioni di conflitto non è possibile demarcare la distinzione tra uomo e cittadino. L'uomo non è un termine vuoto che si contrappone ai diritti effettivi del cittadino; non è un'essenza astratta, ma qualcosa che si fa nelle pratiche e nei conflitti, nelle scene di dissenso. La differenza tra uomo e cittadino è così l'apertura di uno spazio, di «un intervallo per la soggettivazione politica», e un soggetto politico è quello che possiede «la capacità di stare sulla scena di tale dissenso». In questo senso, soggetto politico è anche la parte che non ha parte, la parte supplementare, ovvero «chi non è qualificato ad esercitare alcun potere»¹⁴.

I diritti dell'uomo, in quest'ottica, cessano di essere considerati come meramente prepolitici, o come diritti astratti (come nei paradossi da cui ho preso le mosse): essi rappresentano piuttosto il diritto di un agente politico a rivendicare la sua (possibile) non-appartenenza a una particolare, determinata identità. Quando invece del dissenso si attua il consenso, ovvero quando si riduce o annulla ogni differenza, scarto e intervallo e si identificano i diritti con un preciso soggetto, con una propria posizione, essi finiscono con l'apparire vuoti ed inutili, inutilizzabili: «And when they are of no use, you do the same as charitable persons do with their old cloche. You give them to the poor. Those rights that appear to be useless in their place are sent abroad, along with medicine and cloche, to people deprived of medicine, cloche, and rights. It is in this way, as the result of this process, that the Rights of Man become the rights of those who have no rights, the rights of bare human beings subjected to inhuman repression and inhuman conditions of existence. They become humanitarian rights, the rights of those who cannot enact them, the victims of the absolute denial of right. For all this, they are not void. [...] if those who suffer inhuman repression are unable to enact the Human Rights that are their last recourse, then somebody else has to inherit their rights in order to enact them in their place. This is what is called the “right to humanitarian interference” [...]. The “right to

¹⁴ *Ibidem*, p. 304. Cfr. anche J. RANCIÈRE, *Dieci tesi sulla politica*, in ID., *Ai bordi del politico*, ed. cit., p. 188: «C'è politica nella misura in cui, eccedendo ogni conteggio delle parti della società, alcuni soggetti inscrivono una figura specifica del conteggio dei non contati o della parte senza parte. Che questa parte esista è la posta in gioco della politica. Ed è l'oggetto del dissidio politico. Il conflitto politico non oppone gruppi che hanno interessi differenti. Esso oppone logiche che contano diversamente le parti della comunità».

humanitarian interference” might be described as a sort of “return to sender”: the disused rights that had been sent to the rightless are sent back to the senders»¹⁵.

Una volta depoliticizzati, i diritti esulano dal discorso politico per entrare in quello etico, in cui tutto si gioca sull'opposizione prepolitica tra il bene e il male¹⁶. Insomma, l'aspetto più interessante e proficuo della posizione di Rancière mi sembra consistere nel fatto che l'appello ai diritti umani universali può avere un suo senso e una sua funzione solo se preso in negativo, più che in positivo – ovvero come denuncia della mancanza di quei diritti che si dovrebbero possedere –, e insieme come possibilità di un'eccedenza – cioè come la possibilità di rivendicare attivamente (attraverso appunto l'azione politica) la non-coincidenza con un'appartenenza determinata. I diritti universali si possono così ripensare non come una *base scontata*, come qualcosa di *elementare*, ma come un *altrove*, come un'eccedenza appunto, come la rivendicazione della possibilità di agire come soggetto politico anche nella dimensione di una socialità o comunità più ampia¹⁷.

Mi sembra infine, per non citare che un terzo possibile esempio di questa tendenza, che anche Slavoj Žižek, nella sua discussione sui diritti umani, muova proprio dalla messa in questione di questa politica umanitaria depoliticizzata dei diritti umani usata quale strumento ideologico dell'interventismo militare

¹⁵ *Ibidem*, pp. 307-309.

¹⁶ Cfr. J. RANCIÈRE, *La causa dell'altro*, in ID., *Ai bordi del politico*, ed. cit., pp. 170-171: «C'è politica perché esiste una causa dell'altro, una differenza della cittadinanza rispetto a se stessa. Constatiamo dunque gli effetti dell'oblio di questa differenza. [...] È infine l'“umanitarismo” come causa di una umanità nuda, difesa dei diritti dell'uomo strettamente identificati con i diritti della vittima, con i diritti di chi non ha i mezzi per far valere i propri diritti o per farne l'argomento di una politica: in breve, una “causa dell'altro” ricondotta dalla politica alla morale, interamente assorbita in dovere nei confronti di chi soffre e che finisce per accompagnare le disposizioni geostrategiche delle grandi potenze».

¹⁷ A questo proposito può tornare utile ricordare quanto Derrida osserva a proposito della questione dei diritti umani. Derrida, pur consapevole «degli alibi umanitari e delle politiche sospette che non fanno che strumentalizzare i “diritti dell'uomo”» (J. DERRIDA-E. ROUDINESCO, *Quale domani?*, trad. it. G. Brivio, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 139), sottolinea come l'appello ai diritti umani possa avere una carica decostruttiva capace di sottoporre a interrogazione radicale i concetti di “uomo” e “umano”, ma anche e soprattutto di mettere in discussione l'autorità sovrana di uno Stato e aprirsi così alla possibilità di una politica globale, di un cosmopolitismo, meglio di una «democrazia a venire» non più legata all'idea di cittadinanza ma pensata come un «vivere insieme» di esseri singolari. Tra i vari contributi che si potrebbero citare in questo proposito, cfr. in particolare J. DERRIDA, *Autoimmunità, suicidi reali e simbolici. Un dialogo con Jacques Derrida*, trad. it. G. Bianco, in G. BORRADORI, *Filosofia del terrore. Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 140: «Quella che io chiamo “democrazia a venire” va oltre i limiti del cosmopolitismo, cioè di una cittadinanza del mondo. Per converso, sarebbe più in linea con ciò che permette di “vivere insieme” a esseri singolari (di qualunque tipo, là dove non sono ancora definiti da una cittadinanza, cioè dalla loro condizione di “soggetti” giuridici di uno stato o membri legittimi di uno Stato-nazione, o di una Confederazione o di uno Stato mondiale»); p. 142: «Oggi, e sempre più spesso è in nome dei diritti umani e della loro universalità che si rimette in questione l'autorità sovrana dello Stato, che si istituiscono tribunali penali internazionali, che ci si prepara a giudicare dei capi di Stato o d'esercito sottraendoli alla giustizia del loro Stato. [...] Bisogna più che mai tenersi dalla parte dei diritti umani. Abbiamo bisogno dei diritti umani. Abbiamo bisogno: ciò significa che c'è sempre una mancanza, un difetto, e che i diritti umani non sono mai sufficienti. Questo è sufficiente a ricordarci che essi non sono naturali, ma hanno una storia – recente, complessa, non ancora giunta a termine. [...] Per dare voce, in maniera affermativa, a questa storicità e perfettibilità non bisogna mai vietarsi di interrogare, nella maniera più radicale possibile, tutti i concetti in gioco: l'umanità dell'uomo (il “proprio dell'uomo” o dell'umano, che solleva il problema dei viventi non umani, ma anche il problema della storia recente di concetti o performativi giuridici come quello di “crimine contro l'umanità”) e poi il concetto stesso di diritto e di storia». Per una lucida e penetrante analisi di queste problematiche in Derrida, cfr. C. RESTA, *Mondializzazione e Nuova Internazionale. Per un'altra cosmopolitica a-venire*, in C. BARBERO-S. REGAZZONI-A. VALTOLINA (a cura di), *Spettri di Derrida, il melangolo*, Genova 2010, pp. 173-206.

per scopi economico-politici. Depoliticizzando i diritti, e con essi il soggetto di tali diritti – e il riferimento è sempre ai diritti dell'uomo in generale, in quanto mero uomo – si legittima per Žižek, dietro la maschera della volontà di porre fine alle sofferenze di un popolo, una politica che è in realtà per l'uomo portatore dei diritti umani universali un'implicita proibizione ad agire come autentico soggetto politico. L'appello ai diritti umani che legittima gli interventi umanitari, invece di funzionare come meccanismo di inclusione, sancisce di fatto l'esclusione politica di tali soggetti (che è quanto abbiamo detto in apertura a proposito del doppio atteggiamento nei confronti delle popolazioni oppresse, e dei profughi che da esse si originano): «È proprio quando un essere umano viene privato della sua particolare identità socio-politica, che egli allo stesso tempo – in una paradossale dialettica tipicamente hegeliana dell'universale e del particolare – non viene più riconosciuto e/o considerato come umano. In breve, il paradosso sta nel fatto che si venga privati dei diritti umani proprio nel momento in cui, all'interno della propria realtà sociale, si è effettivamente ridotti a un essere umano “in generale”, senza cittadinanza, professione, ecc., vale a dire proprio quando si diventa effettivamente l'ideale portatore di “Diritti umani universali” (i quali mi appartengono “indipendentemente” dalla mia professione, dal mio sesso, dalla mia cittadinanza, dalla mia religione, dalla mia identità etnica)»¹⁸. Quando si arriva insomma a quella mera umanità a cui fanno appello i fautori degli interventi umanitari in difesa dei diritti umani, si scopre che questa umanità è in realtà l'inumano. Per adoperare ancora le parole di Žižek: «Il sorgere di una soggettività politica ha luogo in ogni caso sullo sfondo di un certo limite segnato dall'“inumano”, tanto da dover continuare ad avallare il paradosso dell'umanità dell'essere umano privato di cittadinanza, e presupporre il mero uomo “inumano” come un necessario eccesso dell'umanità rispetto a se stessa, il suo “resto indivisibile”, una sorta di concetto-limite kantiano della nozione fenomenica di umanità. In maniera tale che quando ci avviciniamo troppo, esattamente come avviene con il noumeno kantiano, l'Uomo “in quanto tale” privato di ogni qualificazione fenomenica appare come puro orrore, come un mostro inumano, qualcosa di simile all'Odradek di Kafka. Il problema dell'umanesimo dei diritti umani sta nel fatto che esso nasconde completamente tale mostruosità dell'“umano” in quanto tale, presentandola come una sublime essenza umana»¹⁹.

Dunque, il vero umano è il politico, ed è una costruzione. Il meramente umano, il semplice, nudo umano, è invece l'inumano, l'umano spogliato delle sue qualificazioni essenziali e costitutive.

4. Cosa emerge da tutto ciò, e soprattutto dalle analisi di Rancière e Žižek? L'umano non è il punto di partenza, e quindi una base, un terreno solido, comune, per invocare dei diritti propri di tutti: l'umano è un'escrescenza, il resto indivisibile, ciò che resta quando si è tolta tutta l'umanità politicamente definita. Esso non è qualcosa che viene prima, che precede, ma il risultato di un gigantesco uso politico di un argomento di soppressione. Si tratta, come abbiamo visto in Žižek, di una sorta di Odradek kafkiano, ovvero di quel misterioso oggetto o strumento che presenta tutte le caratteristiche di un essere umano, ma non somiglia affatto a un essere umano, anzi appare chiaramente come inumano. O anche, se si vuole, si tratta di qualcosa di simile alla cosa in sé kantiana, che non è ingenuamente ciò che sta alla base dei fenomeni come causa di essi (ciò equivarrebbe ad applicare alla cosa in sé una categoria irriducibilmente fenomenica quale quella della causalità), ma è un concetto-limite, che si può pensare appunto solo sopprimendo il fenomenico, che pure è ciò che costituisce di fatto la nostra realtà. Solo che questa

¹⁸ S. ŽIŽEK, *Diritti umani per Odradek?*, trad. it. M. Agostini, in ID., *Politica della vergogna*, trad. it. E. Acotto, nottetempo, Roma 2009, p. 93.

¹⁹ *Ibidem*, p. 97.

particolare cosa in sé che l'umano in quanto tale potrebbe rappresentare, letta nella prospettiva a cui stiamo facendo riferimento, non ha niente di ideale, ma è un resto, un'escrescenza mostruosa: l'umano fondamentale, *elementale*, è di fatto l'inumano, ciò che resta della spoliazione dell'umano particolarizzato e politicamente costruito. L'universale umano a cui certi teorici dei diritti si richiamano è così paradossalmente un *monstrum*, la spoliazione assoluta – l'*homo sacer* di Agamben, che è tale non per l'inviolabilità della sua umanità di base (quella che sarebbe sancita dai presunti diritti umani universali), ma per la sua completa esposizione, violabilità, nudità. E la distinzione tra l'*homo sacer* e quelli che sono inclusi nell'ordine giuridico, come sottolinea ancora Žižek nel suo recente *Vivere alla fine dei tempi*, non è solo orizzontale, una distinzione tra due diversi gruppi di persone, ma verticale, perché si trova in ciascuno di noi²⁰. Sul piano del supplemento alla Legge, della vuota legge incondizionata, siamo trattati tutti come *homo sacer*. Come scrive Žižek, attingendo al lessico foucaultiano: «Il vero problema non è tanto il fragile status dell'escluso, ma piuttosto il fatto che, su un piano più elementare siamo tutti esclusi, nel senso che la nostra posizione più elementare, a livello "zero", è quella di essere un oggetto della biopolitica. [...] l'*homo sacer* è la verità di tutti noi, esso rappresenta la posizione a livello zero in cui siamo tutti posti. È per questo che "questa parte senza parte", l'universale singolarità dell'*homo sacer*, non è l'eccezione costitutiva dell'universalità»²¹.

5. Se così è, il paradosso da cui siamo partiti, senza perdere nulla della sua amara realtà, diventa in qualche modo comprensibile: quei soggetti oppressi ed esclusi che legittimano (loro malgrado) l'intervento umanitario in nome dei diritti fondamentali, coincidono di per sé con coloro che sono destinati a essere internati, con l'inumano che non ha volto ed è privo di statuto giuridico. Tra le due cose non c'è più contraddizione, ma c'è invece una logica, per quanto occulta e sconcertante.

Come uscirne allora? Probabilmente fare appello, come fa Hannah Arendt, alla difesa della sfera pubblica nei confronti di quella privata, al valore della cittadinanza livellatrice di tutte le differenze, risolve di per sé ancora poco, perché i soggetti ridotti al prepolitico sono esattamente i soggetti senza diritti a cui questi ultimi non verranno riconosciuti.

Naturalmente non spetta alla filosofia trovare delle soluzioni politiche, che appartengono ad un altro ambito, ad un'altra sfera del discorso. Si tratta invece di provare a trarre da questa diversa considerazione dell'umano e dei diritti umani possibili ulteriori indicazioni per la discussione filosofica: e una di queste è data dal fatto, o meglio dall'ulteriore conferma del fatto che l'appello a tutto ciò che è astratto e universale è intimamente segnato da una violenza metafisica²², la violenza di quell'atteggiamento che, mentre pretende di includere tutti in una base comune di umanità, di fatto sancisce la separazione dell'inumano, la relegazione effettiva di intere masse nell'inumano. L'omologazione all'umano non è soltanto pericolosa in quanto appunto *omologazione*, nei termini in cui Adorno, nella *Dialettica negativa*, parlava dell'umana fungibilità dell'uomo come presupposto teorico indispensabile per la creazione dei campi di concentramento e le politiche di sterminio, o nei termini in cui Foucault parlava della riduzione alla mera vita come presupposto della biopolitica e quindi della regolamentazione a livello specifico e non più individuale dell'esistenza umana. Questo processo omologativo è pericoloso anche e soprattutto perché

²⁰ Cfr. S. ŽIŽEK, *Vivere alla fine dei tempi*, trad. it. C. Salzani, Ponte alle Grazie, Milano 2011, p. 186.

²¹ *Ibidem*, pp. 186-187.

²² Cfr. G. STRUMMIELLO, *Il logos violato. La violenza nella filosofia*, Dedalo, Bari 2001, in particolare il Cap. II (*Metafisica e violenza*), pp. 89-193.

comporta la contrazione dell'umanità stessa verso la sua escrescenza inumana, verso quel residuo mostruoso – come si diceva – che è senz'altro parte di noi, ma che è esattamente quella parte che si “umanizza” in quanto viene inglobata, politicamente, in un'appartenenza effettiva, in una costruzione teorica e sociale. Che questa parte possa continuare a svolgere un ruolo, come ammonisce Rancière, in quanto scarto o possibilità di rendersi eccentrici rispetto a una data appartenenza, è senz'altro vero: ma a condizione appunto di prendere l'umano e i diritti umani non come il luogo di un'ulteriore appartenenza vuota ed astratta, ma come la possibilità di una differenza e del differire. Tornando al caso specifico da cui siamo partiti, la possibilità che i migranti clandestini che arrivano nei nostri Paesi si appellino ai diritti umani universali sta proprio nel fatto che questi non si riferiscono ad un unico e identico soggetto (l'uomo in astratto, ad esempio). In questo senso i diritti universali diventano i *loro* diritti nella misura in cui questi soggetti ne verificano la portata e li utilizzano «per costruire un dissenso contro la negazione dei diritti di cui soffrono»²³. I diritti umani possono così servire non in quanto strumenti di omologazione o accomunamento, ma come garanzia delle differenze e del dissenso.

E questo ci rimanda a un'altra possibile indicazione conclusiva, strettamente imparentata alla prima, e cioè che si dovrebbe forse infine imparare a guardare all'umanità non come a qualcosa di universale, ma come a qualcosa di particolarizzato, complesso, sempre strutturalmente differenziato (e che si costruisce proprio attraverso una serie di micro-aggiustamenti, di *fine tuning* si sarebbe tentati di dire). Non c'è dubbio che ciò sia certamente più difficile e scomodo. Ma in quanto studiosi e appassionati di filosofia non dovremmo appropriarci anche noi di quel compito che Paul Veyne rivendicava agli storici, e cioè quello di tentare pazientemente di costruire un vocabolario delle differenze?

²³ J. RANCIÈRE, *Who Is the Subject of the Rights of Man*, ed. cit., pp. 305-306.

Félix Duque

MOSTRI, INC.

Abstract

This essay aims at settling the drift of modern images of evil according to the stereotypes that art and education have determined in the bourgeois collective imagination. It also aims at showing the unfolding of a progressive de-substantialization of such figures, which tends toward comedy and the grotesque, together with the fact that, precisely for this reason, there develops an increase in the sense of horror and anxiety in front of an oscillation that the “normal” citizen does not know how to handle. In this line of a logic of the excess, the essay analyzes the return, in so-called post-modernity, of the nineteenth-century figures of the violently monstrous, which are nowadays productively and artificially ready-made for consumption: terrorism, drug addiction, and transvestitism.

Oggi, quando la politica è diventata una mera manipolazione delle cose al servizio di un tardocapitalismo nel quale l'industria produttiva di merci “tangibili” sta per essere fagocitata da quella dedicata alla produzione di *immagini-flusso* (a partire dalle banche fino ai canali televisivi o ai produttori di *software*), e in cui ciascuno viene spinto a raccontare la sua *storia personale*, tanto meglio quanto più singolare e bizzarra (etnie che diffondono un'*art of identity prêt-à-porter* accuratamente calcolata nella sua provocatorietà, individui che vendono la propria frenesia sessuale per il consumo di spettatori tranquillamente seduti davanti al televisore, ecc.), la perversione diventa una sorta di distribuzione massiccia di *resti, tanto attraenti quanto indigesti*, dello stesso *eccesso* della macchina capitalista, come se si trattasse di un incubo della *volontà di potenza* nietzscheana. Ormai non si tratta soltanto delle eterotopie moderne, descritte e denunciate da Foucault e dai suoi epigoni, ma di una *produzione calcolata del mostruoso*: una teratologia mediatica che si serve degli escrementi del sistema per alimentare virtualmente gli individui, attraverso un circuito di *retroalimentazione* (mai fu detto meglio), con ciò che non è loro permesso essere nelle piccole porzioni di “realtà”, create dal potere, nelle quali si inseriscono.

Di conseguenza, i tre mali supremi dal punto di vista estetico descritti una volta da Karl Rosenkranz nella sua *Ästhetik des Hässlichen* (1853), ovvero il *criminale*, il *fantasmatico* e il *demoniaco*, si trovano oggi trasformati violentemente nel *grottesco*, là dove l'orrore e la farsa si alleano per bloccare ogni affioramento del terrore genuino, primordiale: il terrore che ci ricorda la retrattilità e l'ostilità della *Terra*. Oggi queste tre figure del Male, ormai antiquate, vengono rinnovate attraverso i *media* e diffuse come *terrorismo*, *tossicodipendenza* e *travestitismo*. Tre funzioni socialmente *asociali*, affascinanti per l'*immaginario collettivo* del buon borghese proprio perché:

- 1) producono *orrore* (disseminato *ad extra*), imposto attraverso la distruzione – tendenzialmente aleatoria, *randomized* – di vite altrui;
- 2) piacere (*ad intra*), che si compie *ad limitem* nella distruzione della propria vita, e infine:
- 3) dispersione sessuale (*fuzzy limits*), diretta all'annichilimento di ogni forma di identità *di genere, nominale*.

Per cominciare, il terrorista, ovvero la trasfigurazione odierna (e un po' ridicola, nonostante il suo carattere mortifero) del "demoniaco criminale", giustifica il suo attivismo non tanto per preservare la *propria* terra, quanto in osservanza a un mito dell'*origine*: la credenza nel fatto che questa terra è riempita, saturata dal Sacro. In questo gonfiarsi teratologico del sentimento dell'*essere-autoctono*, sia il terrorismo proprio dei gruppi etnici o delle terre usurpate sia quello proprio del fanatismo religioso hanno un fondamento comune, ovvero il fatto che la terra in cui una volta, *ab initio*, si manifestò *illo tempore*, la Divinità (tellurica o celeste, è lo stesso), si trova ora profanata, *irredenta*, per il fatto di essere *posseduta* con violenza dall'Altro. Così, dunque, e per favorire un'ancor più violenta espulsione dal *suo* territorio (che è prima di tutto quello delle tombe dei suoi predecessori), il terrorista deve essere a sua volta *posseduto* da questa forza divina che, tuttavia, la sua vittima comprende ovviamente in modo opposto: come un fenomeno di possessione diabolica. Un gioco osceno (nel senso baudrillardiano di una *mise en scène* assoluta), e alla fine noioso, di manipolazioni di questa duplice possessione che si muove, impazzita, da un estremo all'altro, e la cui unica protagonista sembra essere la Morte.

Per non sprecare nemmeno una parola su quel cancro mutante rappresentato dall'ETA e dal suo contorno, ricordiamo a riguardo le *radici* del terrorismo islamico, cioè sia l'occupazione israeliana della Palestina sia, soprattutto, la presenza di basi militari americane in Arabia Saudita, ovvero la vera e propria "Terra santa" dell'Islam. La missione è qui molto facile da capire: il fine è che "Satana" se ne vada dai paesi arabi. Si vedano, ad esempio, le dichiarazioni di Osama Bin Laden, rilasciate nel gennaio del 1999 alla rivista *Time*, nelle quali rivendicava l'attivismo terrorista (a cui mancava ancora la "denominazione di origine": *Al Qaeda*) negli attentati alle ambasciate statunitensi a Nairobi e a Dar-es-Salaam: «Il Fronte internazionale islamico per la Guerra santa contro ebrei e crociati ha proclamato la necessità di liberare i luoghi santi della Mecca e di Medina. Se quest'istigazione è considerata un crimine, lasciate che sia la Storia a decidere se sono un criminale. Il nostro compito è quello di istigare e, con la grazia di Dio, lo abbiamo fatto, e qualcuno ci ha obbedito». Certamente, non smette di essere significativa la congiunzione tra la grazia di Dio e l'effettività della Storia, intesa come una chiusura dei tempi nella quale il germe iniziale si sarà esteso su tutta la superficie della terra, rivendicando come Santo il territorio nel quale si sviluppò quel germe: l'asse del "Bene" che condanna tutto il resto del mondo all'Unione attraverso la sottomissione (*Umma*) o alla distruzione per infedeltà (*Jihad*).

Solo che ora, visto dalla prospettiva di colui che è considerato dal *gudari* o dal *taliban* come "invasore" o "infedele" (o, peggio ancora, come le due cose allo stesso tempo), il terrorismo si rivela come *parassita* di ciò che vorrebbe estirpare, poiché da una parte si nutre *spiritualmente* dell'insoddisfazione generata nelle vittime e nei carnefici dalla profilassi universale (il terrorista mette in gioco la propria vita e distrugge altre vite in un mondo in cui la gente pare essere preoccupata solo della conservazione della salute); dall'altra si alimenta in realtà proprio grazie al traffico e al commercio internazionale delle armi, il che contribuisce in buona parte a mantenere nei paesi attaccati il *welfare State* (alla fine genera posti di lavoro! Di uomini già non se ne parla più, piuttosto si parla di "perdite" o di "danni collaterali", sebbene si tratti di "fuoco amico", il

che è già una forma di cinismo), vale a dire quello stesso benessere che il terrorismo si impegna da parte sua a distruggere. È allora questa deprecata mancanza radicale di motivazione, al di là di proclami e ideologie, questo sentimento radicale di desiderio della distruzione, della messa in pericolo intensa, arrischiata, della propria vita, in un mondo retto da un capitalismo che vive delle sue proprie crisi, dei suoi eccessi e squilibri, a fornire al terrorista il suo malefico potere di seduzione... tra gli stessi candidati ad esserne vittime. Ma, nel caso del cittadino colpito, la coscienza del fatto che non tutto sarà uguale a prima, del fatto che una casa diventerà un vulcano o un'auto una fiammata: insomma, la coscienza della menzogna finale dell'onnipresenza della Legge Universale, il sentimento del fatto che si possa morire *per niente*, è ciò che conferisce *paradossalmente* al terrorismo il suo *fascino*. Non tutto è possibile, ovvero pensabile: non tutto è logico. L'“essere per la morte” heideggeriano non è più qualcosa che succede nel profondo dell'intimità, nella *Jemeinigkeit*, ma è qualcosa di collettivo, che si può esibire in modo osceno: pura gratuità, che rifugge da ogni mostro razionale, da ogni sogno della ragione.

All'inizio di questo terzo millennio dopo Cristo, sembrava davvero che tutto fosse già *consumato*... Per “fortuna” (per fortuna per il tardocapitalismo neoliberale), ciò che chiamiamo erroneamente *terrore* (in quanto appartenente, in fondo, allo stesso stato di cose, poiché, *a differenza dell'Establishment*, si nasconde, disperso tra le vie dell'ordine costituito, e trasforma in arma facile da usare il simbolo supremo del consumismo: l'aereo o il treno locale, considerati come consumo e assorbimento di *tempo*), tale “orrore” tanto vicino, ci ha ricordato per un istante che la carne, il sangue le illusioni e perfino i pensieri possono trasformarsi in un attimo folgorante ed esplosivo in spazzatura (riciclabile in sentimenti di rafforzamento della coesione sociale, poiché qui si utilizza ogni cosa). La *furia distruttiva*, così imprevedibile e devastante come effimera, è un grumo di sangue le cui ragioni – abbastanza ovvie, per chi voglia vederle – sono considerate più oscure – nel caso in cui si conceda minimamente che esistano – del petrolio non raffinato del deserto o delle inesistenti armi di distruzione di massa dell'Irak. Tale furia ci minaccia *perché sì*, perché, secondo quello che si dice e ci si dice, essi ci odiano (nulla unisce più della paura dell'estraneo, e nulla ci libererebbe di più – invece – del vero *terrore* di fronte alla quotidianità, diventato l'“inquietante”, *unheimlich*)¹. E così, autorità e *media* si affannano nell'attribuire quest'odio al nemico fanatico, giacché chi si autoproclama (se stesso e i suoi: il suo gregge) rappresentante della *rule of law* e della libertà deve riconoscere tautologicamente – la logica è una grande invenzione – che egli è innocente, che le vittime lo sono ancor di più (e non diciamo quanto lo sono quando si riuniscono – non loro, ma i loro parenti – in un'associazione) e che il sangue sparso reclama vendetta – no, voglio dire, giustizia.

In modo tale che, alla fine, il terrorismo (e il suo sfruttamento mediatico ed estetico) risulta essere qualcosa di estremamente “profittabile” per animare lo stato d'animo degli abitanti delle cosiddette “società avanzate”; uno stato di cose che già molto, molto tempo fa (*Es ist schon lange her*, direbbe Brecht), Heidegger – non senza un tono declamatorio che gli era proprio, come da *Grand Opéra* – si impose di denunciare nei *Beiträge zur Philosophie*: «Decadimento, impotenza e stanchezza, dietro l'apparenza del gigantesco, di ciò che è conforme alle masse e del primato dell'organizzazione istituzionale (*Einrichtung*)».²

¹ Il termine freudiano “*unheimlich*” è generalmente tradotto in italiano con “perturbante”; l'aggettivo “inquietante” è qui utilizzato per fedeltà al testo originale spagnolo di Félix Duque (N.d.T.).

² GA 65, 397; trad. it. a cura di F. Volpi e F.W. von Herrmann, *Contributi alla filosofia*, Adelphi, Milano, p. 389 (la traduzione qui offerta si discosta da quella dell'edizione Adelphi in quanto si è preferito tradurre in italiano questo passo a partire dalla versione spagnola che ne dà Félix Duque [N.d.T.]).

D'altra parte, in questo processo di incarnazione estetico-morale del Male (così come viene stabilito, non dimentichiamolo, dall'immaginario collettivo borghese) si dà anche una strana interiorizzazione dell'atto terrorista, diretto questa volta contro l'individuo stesso, in modo che carnefice e vittima in qualche modo coincidono. Preciso: solo "in qualche modo", poiché il *tossicodipendente*, – a cui mi riferisco – non desidera, in generale, di essere vittima di se stesso come risultato dell'uso di droghe (ingerite o iniettate), ma piuttosto di sperimentarle liberamente e volontariamente col proprio corpo per ottenere da quest'ultimo piacere a partire dall'eccitazione e dai cambiamenti prodotti dalle droghe. Il tossicodipendente è in fondo un cartesiano – il più delle volte senza saperlo –, poiché pretende di servirsi a suo piacere del proprio corpo come se questo fosse uno *strumento* che somministra piacere, in modo tale che le sensazioni sarebbero ricevute da un'istanza trascendente (il suo Io o la sua "anima", benché supponga che molti tossicodipendenti protesterebbero se leggessero queste parole) che si manterrebbe, per così dire, incolume, come un Signore che si lasciasse alimentare e viziare dal suo servo. *Hoc volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas*. Soltanto che, a sua volta, questa *voluntas* è dominata dalla *voluptas*. E "questo" (*hoc*), che il tossicodipendente desidera, ovvero comandare sul suo corpo introducendovi sostanze stupefacenti per trasformarlo e sublimarlo, aprendo in questo modo all'infinito le "porte della percezione" – William Blake e Jim Morrison *dixerunt* –, è evidentemente una *contradictio in adjecto*. Perché così come la melanconia del terrorista si fonda paradossalmente sul fatto che, per salvare la terra oppressa e i suoi abitanti bisogna distruggere (anche se *en passant*) questa stessa terra e uccidere molti suoi cittadini (in quanto "collaborazionisti" o vittime non previste "collaterali"), anche il corpo, che dovrebbe generare piacere, è invece un corpo colonizzato, *posseduto*, e si va disfacendo rapidamente fino alla distruzione totale.

Non è strano perciò che situiamo questa strana figura nel regno del fantasmatico, come si può notare dal carattere translucido del corpo (in questo senso parallelo all'aspetto cadaverico ed emaciato che presentano i malati terminali di AIDS), il che presupporrebbe una forse desiderata spiritualizzazione (ovvero un'identificazione dell'anima volitiva con un corpo trasfigurato), se non fosse che la fiamma e l'acido che corrodono il corpo spingono anche la mente verso la follia e la morte. Per il resto, quest'assoluto darsi a una sostanza stupefacente, ovvero questa necessità di un poderoso aiuto esterno perché io possa essere veramente Io (nuova contraddizione), non smette di presentare una somiglianza poco sorprendente con le rappresentazioni di santi cristiani abbandonati nelle mani di Dio, e i cui "originali" furono scelti, nel caso di El Greco, tra i pazzi di un manicomio.

Alla fine, il piacere si convertirà in morte. È davvero facile notare il segno fantasmatico nel fatto primario che il tossicodipendente riceve il suo sostegno allucinogeno proprio da ciò che più odia e rifugge, ovvero dai grandi *concerns* tardocapitalisti dell'industria chimica e farmaceutica (a meno che non preferisca servirsi, da una parte, delle *nouritures* "naturali" – a dire il vero "paleotecniche" – offerte nel Rif dagli abitanti locali – e dall'altra delle vie finanziarie, soprattutto bancarie, che controllano, dirigono e alla fine ripuliscono il traffico di stupefacenti e poi si ramificano, in modo parassitario, nel tessuto del commercio "equo"). In questo modo, l'orgoglioso *non serviam* del tossicodipendente si trasforma alla fine in un'umiliante servitù verso i flussi produttivi e speculativi del potere.

Vi è qualche ragione valida per darsi alla tossicodipendenza? Al di là della semplice ragione edonista, forse è possibile trovare un fondamento più solido per questa scelta. Seguendo in generale le direttrici – fallaci – che spingono verso il primato dell'individuo su tutte le cose (fin negli annunci di cosmetici, questa droga di superficie: "perché tu vali"), si potrebbe pensare che nel tossicodipendente troviamo l'estrema resistenza del "questo concreto" di Aristotele (*tóde tí*) di fronte ad un'economia globalizzata di fluidi con

gradi diversi di densità e di intensità: in altre parole, ciò che è proprio dell'universo della Legge. Secondo tale universo, l'individuo che si droga lo farebbe in un tentativo disperato e fuori di ogni misura di essere *solamente* se stesso (l'unico e la sua proprietà, ovvero il corpo drogato), ma questo significherebbe uscire *per impossibile* sia dal proprio corpo sia dal mondo stesso nel quale si trova e i cui fluidi scorrono attraverso i suoi pori (virtualmente, alla velocità della luce).

Se le cose stanno così, se il tossicodipendente deve essere coerente fino alla fine con la propria decisione, il risultato è allora spettacolare dal punto di vista dialettico: avevamo iniziato con un dualismo nascosto nel quale l'Io esige dal suo corpo, attraverso la droga, una forma di soddisfazione *egoistica*, e alla fine ci ritroviamo col fatto che ciò che rimane è solo... il campo della percezione, senza distinzione alcuna tra colui che percepisce e il percepito. Una sensazione pura, dunque. Nel presente si sperimenta (ma allora, chi sperimenta?) il passato assoluto. Non v'è l'Io, né il corpo, né il mondo esterno, ma *essere*, essere senz'altro, senza nessuna determinazione. Forse è questo, alla fine, ciò che *si cerca*, ciò che *l'es libidico* cerca nella droga, ovvero la sensazione di aver varcato la soglia, di stare nel punto di non ritorno? Non solo per Hegel l'essere è la stessa cosa del nulla. Anche nella tossicodipendenza tutto si scolora e ingrigisce nella neutralità *nichilista*.

Tuttavia, il terrorista e il drogato sono fino a un certo punto figure ancora "rispettabili", per così dire, del Male, in quanto di fatto conducono alla distruzione dell'altro e di loro stessi: sono salvatori assassini e egoisti-nichilisti, figure utili pertanto per inquietare la moralità del buon Borghese e come fonti per l'elaborazione di una *transestetica* dei residui, come ho già sottolineato altrove³.

Se scendiamo ora la scala dell'ordine costituito, possiamo dire che il terrorista crede in fondo di essere un moralista estremo, capace di dare la morte poiché i suoi ideali di Uomo, Patria e Dio confliggono con la sporca esistenza nella quale è stata "gettata" la sua vita (per dirla con Heidegger). Così, *a sensu contrario*, il terrorista sembra essere paradossalmente l'unico attore sincero nella pantomima postmoderna, l'unico che creda al suo ruolo: poiché il Potere afferma di esaltare e conservare i valori della tradizione (mentre in realtà li corrode e li priva di ogni sostanza attraverso il neocapitalismo industriale e dello spettacolo), ma è il terrorista che si sente obbligato dalla voce della coscienza, del sangue e di Dio, rispettivamente, a obbligare con la violenza a rispettare questi valori. Da parte sua, il tossicodipendente onora, che lo sappia o no, i dualismi che costituiscono il pensiero occidentale: anima e corpo, soggetto e oggetto, essere e nulla. Della banalità che deriva da questi propositi profondamente *reazionari* abbiamo già parlato. L'unico colore che rimane alla fine è quello rosso sangue mescolato al grigio smorto, con i sentimenti compresenti dell'angoscia e dello stupore.

Che cosa ci manca ancora per completare questa galleria di mostri in larga misura già a tal punto famigliari e quotidiani che la loro presenza suscita oggi più curiosità – e perfino commiserazione – che orrore o ripulsa? Manca, com'è ovvio, la deriva estetico-morale dell'ambigua figura di Satana, del Demonio, nella quale coincidevano e si identificavano alla fine il criminale e lo spettro: esiste allora una qualche figura, all'interno dell'immaginario collettivo borghese, nella quale, per parte loro, il terrorista e il drogato coincidano e si scambino le loro funzioni?

Sì, esiste, ma è molto vicina alla caricatura, come avrebbe potuto sospettare già Rosenkranz a proposito del demonio ottocentesco, rappresentato innanzitutto dal cinico Mefistofele. Secondo me, il diabolico

³ F. DUQUE, *La fresca rovina della terra. Dell'arte e i suoi rifiuti*, trad. it. L. Sessa, Bibliopolis, Napoli 2007.

attualmente si è rifugiato in una figura mostruosa che rappresenta il colmo e l'epitome della banalità, ovvero il *travestito*.

Il travestito sarebbe, secondo quest'interpretazione, il culmine e l'irrisione di ogni tentativo di stabilire una classificazione rigorosa delle devianze.

Nel travestito tutto è *superficie*, tutto è fluttuazione, tutto è finzione. Ma ha poco a che vedere (sebbene i gruppi si incrocino costantemente nella pratica) con omosessuali, bisessuali o transessuali: tutti costoro affermano la preminenza della mente sul corpo, ovvero del "sesso" sentito e scelto rispetto alla dimensione biologica. Il transessuale sarebbe, in questo caso, il maggiore garante della *legge identitaria*, poiché esige (e a volte ottiene) l'adeguamento del sesso "sentito" a un sesso prodotto *artificialmente*, attraverso la chimica e la chirurgia. E buona parte del movimento omosessuale lotta (e lo ha ottenuto in molti paesi) perché *gay* e lesbiche siano riconosciuti come *cittadini* che godono di pieni diritti, anche rispetto al matrimonio e all'adozione di bambini. In questo caso, non solo vi è un'appartenenza mentale a un sesso, sentito internamente come proprio, ma anche un adeguamento di questo sentimento alla Legge. Non così per il travestito. Nel caso del travestito tutto è *apparenza*, simulacro: al di là di ogni distinzione, biologica o sociale, egli gioca con un mascheramento perverso e trasgressivo. Accetta, potremmo dire, il suo corpo e il suo sesso biologico (benché anche questo concetto sia rifiutato negli ultimi tempi, attraverso le diverse direzioni della teoria e del movimento *queer*), ma può riuscire a modificarlo attraverso la depilazione, gli ormoni e anche attraverso interventi chirurgici. Tuttavia, ciò che è specifico del travestito, ciò che lo trasforma in epitome del diabolico per l'immaginario collettivo borghese, è il suo negarsi ad attribuirsi un qualsiasi genere (da qui che sia più adeguato in questo caso parlare di *transgender*, e non ovviamente di transessualità). E c'è di più: come il demonio della tradizione, ma con una carica di cinismo tipica del postmoderno, il travestito gioca ad ingannare e allo stesso tempo fa notare chiaramente che si tratta di un inganno, di una perversione. La sua apparenza esterna presenta vestiti, *make up* gesti e modi sempre inversi rispetto a quelli che mostra il suo corpo (di norma, in versione femminile, come le *drag Queens*). Ma lo fa in modo esagerato fino all'irrisione: un'irrisione certo mescolata con l'angoscia nell'"uomo della strada", quando questi si vede "aggredito" (aggredito, certo, in modo comico – *sensu hegeliano* –, poiché ciò che il travestito pretende da lui è proprio che si liberi per un momento dalle convenzioni sociali e si abbandoni a un supposto godimento senza pregiudizi né limiti). Proprio il grottesco-angosciante era il tratto caratteristico del demonio tradizionale. La mancanza di pudore e di inibizioni del travestito, il fatto che non rivendichi nessuna conquista sociale, che si opponga ad ogni riconoscimento, lo situa fuori dalla legge, ma in modo tanto superficiale, tanto scenografico che le cosiddette società tolleranti utilizzano a volte questo movimento per animare con feste collettive, per strada – come in una carnevalata – una vita collettiva rutinaria.

Satana come travestito? Questo sarebbe il punto estremo – condannato al ridicolo – di questa sfilata di *Mostri, Inc.* E tuttavia si tenga presente che questa figura mette in discussione la radice stessa di ciò che abbiamo chiamato abitualmente "realtà", ovvero l'adeguazione tra senso e esistenza (tra *Sinn* e *Bedeutung*, per dirla con Frege). Il fatto è che il travestito non accetta né generi né sessi fissati biologicamente. Non accetta né il linguaggio né la natura. Tutto in lui è immagine fittizia: la sua capacità di perversione e di seduzione risiede in un'*artificialità* tendenzialmente assoluta, come se il suo corpo fosse una mera gruccia, uno strato amorfo sul quale potessero girare in modo folle cambiamenti "orografici" della pelle e delle zone erogene, protesi e aggiunte varie. Pura menzogna dichiarata, il travestito desidera che chi sia stato abbordato da lui/lei (partner, cliente, vittima?) sappia fin dal principio che si tratta di una finzione, di una

deriva teoricamente senza regole né tabù. Qui opera un principio di “differenzialità pura”, al di là dell’androgino dei miti e dell’alchimia, al di là persino del principio di piacere, giacché la sua proposta di *godimento* è sempre unita all’*angoscia* per la perdita dell’identità, di genere o sessuale.

Assorbimento dell’identità da parte della differenza (e viceversa), senza alcun fondamento comune.

Tuttavia non senza che ne approfitti una società che sta imparando a riciclare i suoi stessi detriti simbolici. Poiché, nel caso della maggioranza, nella cosiddetta “popolazione sana”, il *travestimento* aiuta a rinforzare la propria identità, a differenziarla “correttamente”, e questo proprio per mezzo dell’“accettazione” e della “tolleranza” di quest’oscillazione, più grottesca che perversa. Tuttavia il fatto che sia proprio il riso (nervoso) la reazione normale di fronte al travestito o al/la *drag queen* (reazione che non è la stessa, ed è interessante notarlo, nel caso del/la *drag king*), è qualcosa che dà da pensare. Dico: dà da pensare, ma in questo caso, a proposito del lato “demoniaco”, represso nella coscienza del “buon cittadino”. Anche in questo caso tutto sembra favorire questo trattamento *omeopatico* del male, con il fine di scongiurarlo, introiettandolo nell’organismo “decente”, perché la vecchia farsa continui a funzionare. In effetti, il travestito favorisce e diffonde una deviazione cinica (e pertanto innocua) dai desideri di distruzione della società (sia per terrorismo che per edonismo accresciuto dagli stupefacenti) oltre a mettere tra parentesi, seppure in situazioni orgiastiche, il “fallocentrismo” del Nome-del-Padre. Solo che, in fondo, non pare che si tratti di altro se non di una deriva di immagini letteralmente o-scene, proprio perché qui (come, tendenzialmente, nei diversi ambiti dell’*Entertainment Society*) ormai *non c’è più fondo*, ma solo una mistica dello spettacolo. Triste, insulsa conferma dell’*happy end* che l’ancor giovane Hegel sognava come conclusione della sua *Fenomenologia dello spirito*. Galleria degli spiriti cattivi: il criminale, il fatasmatico, il diabolico; oggi, il terrorista, il drogato, il travestito *transgender*. Tutto questo dovrebbe costituire la “rivelazione del profondo”, l’*Offenbarung der Tiefe* che sicuramente ci meritiamo: ovvero, pura irrilevanza. Tristezza della carne finta, oltre la differenza “artificiale”/“naturale”. Oltre la Terra.

(Traduzione dallo spagnolo di Jean-Claude Lévêque)

Anna Marina Mariani

L'ECESSO E L'ASTENSIONE

Abstract

Can one consider the rights of minors and the respect that is owed to them within a discourse that addresses the issue of violence? One may answer: Of course, if children are indoctrinated, if one does not show any respect to children, etc. This essay claims that this is not sufficient, and that violence potentially hides in any relation between adults and minors even when the minor is no longer punished nor hit nor humiliated. Overwhelming care, lack of limitations, excesses of stimuli, and even “too much love” lead to deleterious consequences in terms of growth that are complementary to the effects caused by the absence of attention. Educators’ “best intentions” as a mitigating factor do not attenuate at all the severity of violence.

«Par cosa inutile a prescrivarsi,
pare anzi un' ammonizione ingiuriosa
ai genitori e agli educatori;
pure è necessario di dire,
che avanti di far bene ai fanciulli,
convien badare che non si faccia loro del male»¹

Violenza e minori. Ci si aspetterà da noi² truci descrizioni di Orchi e “uomini neri” che nel passato avevano buon gioco nello spaventare i bambini perché non erano (e non sono) creature mitologiche o frutto di

¹ R. LAMBRUSCHINI, *Della educazione* (ed. or. 1850), La Scuola, Brescia 1955, p. 99.

² Rinviamo al nostro testo (*L'alunno vulnerabile. Pedagogia del maltrattamento psicologico*, Unicopli, Milano 1991) per approfondimenti specifici e per i riferimenti bibliografici dei classici che si sono occupati del problema. La maggior parte dei lavori rilevanti si sono concentrati negli anni Ottanta e Novanta; più recentemente sono stati ripresi alcuni aspetti da autori e Centri di Ricerca che già se ne erano interessati: M. MALACREA, S. LORENZINI, *Bambini abusati, linee guida nel dibattito internazionale*, ed. Raffaello Cortina, Milano 2002; P. DI BLASIO, G. ROSSI, *Trascuratezza, maltrattamento e abuso in danno dell'infanzia*, Università Cattolica del sacro Cuore di Milano e Regione Lombardia, Milano 2004; F. MONTECCHI, *Dal bambino minaccioso al bambino minacciato. Gli abusi sui bambini e la violenza in famiglia: prevenzione, rilevamento, trattamento*, Franco Angeli, Milano 2005; D. BIANCHI, E. MORETTI (a cura di), *Vite in bilico. Indagine retrospettiva su maltrattamenti ed abusi in età infantile*, Istituto degli Innocenti, Firenze 2006; AA. VV., *Linee guida in tema di abuso sui minori*, Società italiana di neuropsichiatria dell'infanzia e adolescenza, Erickson, Trento 2007. Nuova è l'attenzione per gli aspetti legati alla denuncia degli abusi: C. FOTI, *Il negazionismo dell'abuso sui bambini: l'ascolto non suggestivo e la diagnosi*

esasperata fantasia popolare ma uomini, e numerosi, che hanno approfittato della fragilità dei minori per abusarne e che ancora percorrono le nostre strade e abitano, apparentemente irreprensibili, le nostre case.

Invece, benché tuttora in Pronto Soccorso si presentino bambini con una forchetta conficcata dal padre in una guancia, “Sei ancora quello della pietra e della fionda, uomo del mio tempo...”³, niente di fisicamente atroce o truculento seguirà. Riteniamo, infatti, non più urgente allertare nei confronti del maltrattamento fisico e sessuale, perché si è abbassata la soglia di tolleranza, non si ritengono più accettabili comportamenti in altri tempi e luoghi considerati normali o addirittura auspicabili e, pertanto, già piovono denunce, qualche condanna, qualche errore giudiziario, qualche trasposizione cinematografica di successo, alcune di valore⁴, che svelano e sensibilizzano.

1. *Cicatrici invisibili*

La consapevolezza e l'attenzione agli eventi che oggi definiamo come violenze sui minori sono, dunque, più avvertite e, se pur non possono essere considerati del tutto scomparsi i maltrattamenti fisici all'infanzia, questi non sono più ritenuti “fenomeno”, magari spiacevole ma ineliminabile e legato a condizioni eccezionali, ma un “problema”, e diffuso, da debellare; non perché si siano modificati intrinsecamente gli atti di abuso (l'uomo, nel male, ha molta poca fantasia); piuttosto, si è trasformata l'interpretazione che gruppi e società forniscono degli episodi stessi. Emblematico è il caso dell'impiego di punizioni fisiche a scopi educativi: dapprima caldeggiato, poi suggerito, poi tollerato ed infine bandito (almeno ufficialmente).

Purtroppo, meno nota è la pericolosità di quella componente del maltrattamento che, nei suoi aspetti più subdoli e meno visibili, è tuttora possibile e frequente nel rapporto adulto/bambino sia perché accompagna come comune denominatore (violenza psicologica indiretta)⁵ tutte le altre forme di violenza (fisica, sessuale) moltiplicandone la distruttività a lungo termine; sia perché assume forme peculiari proprie (violenza psicologica diretta), attraverso modalità di sopraffazione meno evidenti ma non meno presenti, a volte proprio nelle realtà che più facilmente eludono il controllo sociale⁶.

possibile, in “MinoriGiustizia”, 2 (2007), pp. 270-306; M. CHELI, M. VALDISERRA, *Segnalare alla autorità giudiziaria: un nodo cruciale nel percorso protettivo dei bambini vittime di abusi*, in “MinoriGiustizia”, 2 (2008), pp. 321-332.

³ S. QUASIMODO, *Uomo del mio tempo*, in ID., *Giorno dopo giorno* (ed or. 1947), in ID., *Tutte le poesie*, Mondadori, Milano, 1994.

⁴ *Precious* (L. Daniels, Usa, 2009) è il più recente, ma si può risalire a *Gli anni in tasca*: «Un adulto infelice può ricominciare la vita altrove, può ripartire da zero, un bambino infelice nemmeno lo pensa: sa di essere infelice ma non può dare un nome a questa infelicità. Soprattutto dentro di lui non può mettere in discussione i genitori o gli adulti che lo fanno soffrire: un bambino infelice si sente sempre colpevole...» (F. Truffaut, Francia, 1976) e alla più sottile violenza in *I quattrocento colpi* (F. Truffaut, Francia, 1959) e in *Shine* (S. Hicks, Australia, 1996), biografia del pianista David Helfgott.

⁵ Mentre infatti l'abuso fisico non può che sussistere in occasione di un rapporto diretto tra due individui, l'abuso psicologico può prodursi anche come risultato di un comportamento che ha come proprio oggetto non il bambino ma altri soggetti (è il caso in cui un minore si trova al centro del “tiro incrociato” nel mezzo dei contrasti tra famiglia/scuola o tra genitori particolarmente conflittuali).

⁶ È vero che una compresenza elevata di fattori di “stress sociale” facilita l'adozione di modelli di interazione violenta in famiglie e gruppi, oltretutto caratterizzati da deprivazione culturale; ma tali cause socio-culturali non devono indurre forme di “determinismo sociale” nel sostenere un rapporto di causa-effetto tra condizioni disagiate ed abuso sui minori.

Ci occuperemo, allora, di maltrattamento psicologico perché, tra i tanti problemi che affliggono le nostre società, l'assalto alle necessarie basi del funzionamento cognitivo, emotivo ed interattivo e allo sviluppo di un individuo, pur se non lascia cicatrici immediatamente visibili, non è categoria "residuale" della violenza, definibile cioè solo in negativo rispetto alle altre forme, ma ha un impatto dannosissimo di per sé. L'abuso non fisico può essere presente, infatti, in tutte le sfere dell'esperienza umana: anche laddove non trovano espressione forme di violenza eclatanti, si registrano, comunque, difficoltà diffuse, peculiari dei giorni nostri, nel gestire la relazione educativa con i minori. Prima di entrare solo in alcuni dettagli della questione, dato lo spazio a disposizione, anticipiamo due specificazioni: l'una terminologica, volta a differenziare tra loro i concetti di violenza e di abuso, e l'altra tesa a stabilirne i criteri di gravità.

2. *Con le migliori intenzioni*

Generalizzata a tutte le modalità di uso della forza con i minori è la distinzione tra *violenza*, da una parte, e abuso, maltrattamento e trascuratezza, dall'altra: nella prima sono da ricomprendersi tutti gli atti o le omissioni compiuti in piena consapevolezza di procurare danno e sofferenza al bambino/ragazzo, con le "peggiori intenzioni", quindi. Quando si parla di *ab-uso*, invece, la negatività dell'intervento va fatta risalire ad un "uso abnorme" pur all'interno di ambiti normalmente consentiti ed approvati o anche solo tollerati, e il rinvio corre ad un'interpretazione errata di ciò che può essere lecito, al punto da trasformare azioni o lievi trascuratezze, ritenute normali, in prevaricazione e vizio. Anche per quanto concerne il concetto di *maltrattamento*, che consideriamo parzialmente sinonimo di abuso, intendiamo sottolinearne il carattere di relatività: la sua definizione dipende, infatti, dalla consuetudine educativa, di un certo periodo o di una particolare società, circa ciò che viene ritenuto il "trattar bene" i soggetti in età evolutiva. Nei casi di *trascuratezza*, più che ad interventi diretti, ci si riferisce ad atti di omissione; quel fallimento cronico nel fornire il necessario sostegno fisico e psichico a soggetti dei quali si è responsabili, che raramente produce segni immediatamente visibili.

D'altra parte, è evidente che la categoria della intenzionalità non aiuta ad affrontare esaurientemente il problema, perché il criterio risulta necessario ma non sufficiente. Considerare grave e perseguibile solo la violenza perpetrata coscientemente relega la prevenzione e la difesa dei minori alla sola attenzione nei confronti dei soggetti palesemente criminali o disturbati/malati, mentre ogni statistica dimostra che la stragrande maggioranza degli abusi avviene all'interno della cerchia familiare (ristretta o allargata) e che vengono perpetrati con le *migliori intenzioni*. Cosa traduce i buoni intenti in effetti deleteri? Occorrerà individuare un'ulteriore categoria interpretativa.

Per quanto riguarda la seconda precisazione, e cioè la possibilità di stabilire la gravità di un intervento abusante sul bambino/ragazzo e dei danni (più o meno irreversibili) da questi subiti, alcuni criteri sono disponibili a partire dall'interazione, di facile intuizione, tra le seguenti dimensioni: età del soggetto; intensità, frequenza e durata degli episodi di abuso; significato soggettivo attribuito dal minore all'evento/i. Ma, per ciascun elemento è arduo stabilire il "quanto", la linea di demarcazione tra ciò che è accettabile per ciascun soggetto, comunità o cultura, e ciò che invece risulta intollerabile. Contro-intuitivamente, in particolari condizioni, possono risultare più gravi ripetute e lievi trascuratezze, rispetto ad un isolato episodio di abuso, anche grave.

Come ogni definizione, pertanto, anche quella del maltrattamento psicologico non è di facile elaborazione: in primo luogo, essa deve permettere di distinguere le conseguenze dovute ad episodi di maltrattamento dalle forme di sofferenza del minore ascrivibili a più generalizzate cause naturali o economico-sociali; deve essere sufficientemente comprensiva da adattarsi ad un ampio spettro di situazioni in differenti contesti culturali e sociali, perché gli effetti sottili ed insidiosi delle modalità meno ovvie di abuso necessitano di una interpretazione non rigida del fenomeno. D'altra parte, la possibilità di intervento esige descrizioni precise e condivise: gli operatori preposti a vario titolo alla tutela dei minori, infatti, hanno bisogno di criteri flessibili che coprano fenomeni complessi e multidimensionali, ma un'ampiezza eccessiva rischierebbe di non consentire loro di assumere posizioni difendibili ed inattaccabili al momento delle denunce e degli interventi.

Cominciamo, dunque, col porre una prima opzione fondamentale. Dovendoci occupare, e brevemente, di educazione, di relazioni tra un soggetto e degli educatori responsabili del suo benessere e del suo sviluppo, escluderemo a priori nel presente lavoro di trattare la violenza sui minori intesa, in senso stretto, come ogni intervento volutamente violento (di pertinenza del sistema giudiziario e/o psichiatrico), per considerare, invece, le componenti non volutamente dannose di atteggiamenti o interventi considerati e perseguiti come educativi.

Ciò premesso, indispensabile per inquadrare le considerazioni che seguiranno, rispetto al tema degli abusi (psicologici) nei confronti dei minori intendiamo argomentare la seguente questione: quale categoria consente di ricomprendere al proprio interno la maggioranza degli interventi che, nati come educativi ("Per il tuo bene!" tanto che, si afferma, "Da grande mi ringrazierai!"), si palesano a breve o a lungo termine come forme di maltrattamento, diretto o indiretto?

3. *Tutti i bambini felici sono simili tra loro, ogni bambino infelice è infelice a modo suo*⁷

Per la crescita di minori "felici" il massimo comun denominatore (MCD) tra loro è costituito dalla disponibilità fin dai primi anni, in estrema sintesi, delle seguenti condizioni: adeguatezza e stabilità delle cure; stimolazioni (emotive, cognitive e percettive); amore, comprensione, accettazione, approvazione; opportunità di individuazione e di apprendimento; controllo dell'aggressività, guida e limitazioni morali; opportunità di esperienze sociali e di figure di riferimento/modelli di comportamento positivi; senso di sicurezza e adeguata dose di realtà.

Quando ciò non avviene, il minimo comune multiplo (mcm) che può rendere potenzialmente abusanti la maggior parte degli interventi sui minori è la categoria dell'eccesso: ciascuna delle condizioni precedentemente indicate come auspicabili, anzi indispensabili per un equilibrato sviluppo del bambino, se elevata a potenza con tale fattore presenta un'altissima probabilità di arrecare danno, e ci sollecita a sensibilizzare ciascun adulto, educatore e non, ad attivare ogni misura preventiva, in tutti i suoi gradi affinché si ascolti l'antico oracolo delfico **μηδὲν ἄγαν** (niente di troppo).

Ci si potrà domandare come sia possibile danneggiare un bambino amandolo "tanto" o fornendogli "innumerevoli" stimoli e opportunità o rendendolo "molto" sicuro di sé, e via esemplificando. Ma, per quanto riguarda i minori, il monito antico *Ne quid nimis* (Orazio, Terenzio, Cicerone) non è un invito alla

⁷ Dal famoso incipit di L. TOLSTOJ, *Anna Karenina* (ed. or. 1878), trad. it. P. Zveteremich, Garzanti, Milano 1965, p. 5.

sobrietà individuale o un bonario richiamo al *bon ton* in società; è, piuttosto, una delle rarissime regole inderogabili della prassi educativa, strettamente collegata a quella non meno ferrea del “giusto momento”.

L'errore per ex-cesso nel fornire “giuste” cure conduce al peggior autoritarismo fino alla patologia della Sindrome di Münchausen per procura; anche un amore ex-agerato fallisce l'obiettivo formativo ingenerando forme di passività, condizionamento, sprovvedutezza, eccessiva auto-considerazione; iperstimolazioni e adultizzazioni smodate suscitano iperattività, impulsività, affaticamento e probabile pseudo-maturità; dis-misura nel controllo dell'aggressività e nella guida del comportamento provoca mancanza di consapevolezza e di “rabbia” nei confronti di sé e degli altri, paura, passività, scarsa intraprendenza; altrettanto, modelli di comportamento ex-cedenti l'età e le possibilità di confrontarsi inducono senso di inadeguatezza, demotivazione e stereotipia; sovr-abbondanti relazioni sociali generano ridotto attaccamento alle figure di riferimento ed eccessiva dipendenza dai coetanei; instillare un e-norme senso di sicurezza nuoce, crogiolando il minore nell'incoscienza e ingenuità di fronte ai pericoli; mentre una dose s-proporzionata di realtà impedisce la fantasia e il gioco.

Abbiamo voluto pedantemente riprendere, punto per punto, gli elementi positivi trasformandoli in virtuali strumenti di violenza sui minori per sottolinearne la componente comune: nella maggior parte dei casi ci siamo avvalsi dell'uso di prefissi (dis-, ex-) che, anteposti a lemmi assolutamente positivi, ne generano il contrario per s-moderatezza e assenza di regole: “*Est modus in rebus*”, ed è ancora Orazio a soccorrerci non solo ricordandoci il concetto di misura ma anche insistendo sull'esistenza di “limiti ben precisi” (*sunt certi denique fines*) al di sopra e al di sotto dei quali (*quos ultra citraque*) non è possibile né vivere né educare rettamente (*nequit consistere rectum*)⁸.

Esiste, dunque anche un limite inferiore, al di sotto del quale, al contrario, si può fallire l'intervento educativo, rispetto ai medesimi elementi, anche agendo esattamente all'opposto per difetto, e cioè mancando nel garantire alcuni o la maggior parte dei fattori elencati in apertura di paragrafo. Ma, invece di ripercorrere questi ultimi ad uno ad uno, affidiamo a chi legge il facile compito di immaginare le conseguenze per il minore della carenza di cure, o di mancanza di accettazione o di scarso controllo dell'aggressività, eccetera, da parte dell'educatore e procediamo raggruppandoli, invece, secondo alcune tipologie generali di violenza/maltrattamento psicologico.

4. Il marchio sulla schiena

L'immagine che viene più facilmente veicolata quando si parla di violenza psicologica è quella della crudeltà mentale, categoria che a sua volta può essere descritta tramite tre manifestazioni specifiche.

4.1. Rifiutare/ignorare

Si induce il minore a convincersi della propria totale “mancanza di valore”. È una forma di maltrattamento che si manifesta attraverso due modalità: nella prima, più attiva, l'atteggiamento ostile si traduce nel *respingere* per mezzo di reazioni aggressive; la seconda variante, più indiretta, consiste nel negare o

⁸ QUINTO ORAZIO FLACCO, *Sat I*, 1, vv. 105-106 (35 a.C.), in L. ARCESE, *Horatiana*, Luigi Loffredo ed., Napoli 1969, p. 73.

nell'ignorare le esigenze fisiche e/o emotive del bambino mostrando *indifferenza*. Il rifiuto sta ovviamente alla base di altre forme di abuso fisico, ma il messaggio che viene trasmesso è sempre inequivocabilmente psicologico: "Non hai valore e quindi non sei amato". Il principale impatto negativo di una siffatta auto-percezione ha come oggetto l'auto-stima delle vittime: quale che sia il tramite (allontanare o denigrare, deridere o escludere, trascurare o umiliare, per citarne solo alcuni), l'attacco è rivolto al valore delle qualità uniche e costitutive della persona-bersaglio veicolando la convinzione, che resterà radicata nel tempo, che il minore non ha alcuna probabilità di essere accettato e stimato dagli altri. Il bambino rifiutato dimostra in genere ostilità e aggressività, scarso senso di auto-stima e disforia, eccessiva dipendenza dagli adulti o modalità di pseudo-autonomia più difensive che reali.

4.2. Terrorizzare

Significa dimostrare ad un bambino che "il mondo gli è ostile", pericoloso e capricciosamente pernicioso; il terrore non nasce da minacce o punizioni, che ingenerano "paura" ma sono controllabili se ci si adegua alle richieste, non sempre assurde, degli educatori ma da comportamenti di questi ultimi così *inconsistenti e contraddittori* da porre il minore nella condizione di sbagliare, e di essere quindi riprovato/punito, qualunque scelta compia tra quelle poste in alternativa; e pensiamo alle innumerevoli gabbie invisibili, agli svariati ricatti affettivi. Ad un altro livello, le aspettative degli educatori possono essere irrazionalmente alte o basse: quando ci si aspetta troppo o troppo poco da un soggetto in età evolutiva, la sua auto-stima non può che risentirne. Il danno psicologico può presentarsi ed incrementarsi anche in assenza di ininterrotte intimidazioni: infatti, il terrore, a differenza dalla paura, persiste anche al di là della presenza reale della minaccia. Sofferenze intense possono produrre "shock" tali da ridurre o disorientare le stesse funzioni psichiche, ma anche a livelli di intensità meno elevata, sofferenze ripetute e persistenti esauriscono fisicamente e possono distogliere da altre attività e capacità (di apprendimento in senso lato o di instaurare e mantenere relazioni significative) le energie spese per tentare di prevenire e di evitare ulteriori pene e panico. Il logoramento, poi, risulta ancora più grave se lo sgomento e le sofferenze sono collegate a normali attività del minore o sono suscitate in modo arbitrario ed imprevedibile perché non collegate in modo specifico e costante ai comportamenti del bambino. La conseguenza più immediata, nota come "attenzione congelata", è il rifiuto di ogni attività e la costruzione di barriere mentali al fine di evitare la punizione e di rendersi impermeabili al dolore.

4.3. Isolare

Si persuade il bambino che è "solo nel mondo" privandolo di stimoli e negandone le esigenze socio-emotive. Poiché le relazioni umane sono il tramite per la costruzione della maggior parte degli elementi della personalità di un minore, i danni provocati dall'isolare un soggetto sono tanto più gravi quanto più è stretta la dipendenza che ne deriva nei confronti dell'adulto abusante o trascurante. Se la relazione è particolarmente significativa e primaria per il soggetto, prolungata nel tempo e vincolante in *escalation*; se l'adulto soddisfa i bisogni immediati ed elementari del minore ma con totale mancanza di partecipazione emotiva, l'identificazione del maltrattamento è quasi impossibile e, soprattutto, il minore stesso non è in

grado di adottare quelle elementari ed istintive misure di auto-difesa che è possibile attivare in situazioni di palesi aggressioni da parte di estranei. In che cosa consiste la deprivazione? Sorvolando sulle ovvie considerazioni a proposito dell'importanza dell'interazione con la realtà esterna e con le persone nei primi anni di vita del bambino (severe restrizioni delle opportunità di giocare, esplorare, avere amici, visitare i parenti o partecipare ad attività sociali limitano l'acquisizione e lo sviluppo di competenze ed abilità), anche in età successive l'impedimento dell'esercizio della responsabilità, limitazioni nello scovare soluzioni di problemi e nel gioire dell'orgoglio della riuscita negano quelle esperienze che promuovono il senso dell'efficacia personale.

L'abuso, dunque, pare il risultato di schemi di comportamento ricorrenti e non accidentali o casuali: non è facile crescere equilibrati e sereni, avendo interiorizzato profondamente che non si vale niente e si è soli nel doversi di continuo difendere da tutto e da tutti. Restano da affrontare due questioni.

4.4. "A" come Accanimento e Acquiescenza

Perché si perpetua il maltrattamento, se abbiamo circoscritto l'analisi a perpetratori "normali" e non a sadici perversi?

Il primo elemento che contribuisce al persistere di una mentalità che tollera o addirittura giustifica l'abuso è l'atteggiamento dei molti che ancora ritengono i minori degli "oggetti"; ma, se ciò era evidente quando questi venivano "picchiati", il principio resta valido anche oggi ogni volta che vengono sistematicamente "piegati" alle esigenze degli adulti (ai vincoli delle loro professioni o ai capricci dei loro svaghi). Esistono, inoltre, maltrattamenti del bambino che non vengono considerati tali perché consistono in un intenso impegno dell'educatore finalizzato a modificarne comportamenti ritenuti inadeguati. Uno degli aspetti tipici dell'abuso occulto è la sua auto-perpetuazione perché le eccessive pressioni degli adulti aggravano proprio quelle caratteristiche temperamentali e quei comportamenti che si volevano correggere: il bambino insicuro diventa sempre più ansioso e pauroso; il bambino ipercinetico, sempre più aggressivo e oppositivo; il bambino scontento, sempre più depresso.

Ci sono figli ed alunni "facili" da amare e da seguire, ed altri molto difficili. Spesso non sembrano esserci ragioni evidenti che giustifichino ciò, ma alcuni comportamenti del minore inducono più di altri negli educatori pressioni dirette a modificarli; a ciò si aggiunga la constatazione che, spesso, proprio i soggetti che avrebbero maggiore bisogno di accettazione e di incoraggiamento finiscono per adottare gli atteggiamenti più scostanti: non "sanno" attirare le attenzioni di cui hanno bisogno e accrescono l'isolamento e, con questo, la dipendenza dall'adulto maltrattante o chiudendosi, sempre più ripiegati su se stessi, o adottando, a propria volta, comportamenti aggressivi di rifiuto degli altri.

Esisteva ed esiste una pedagogia nera che insegna a forzare la crescita dei bambini nella direzione voluta, giustificando ogni forma di sopraffazione dell'adulto sul minore e non si pensi banalmente al passato costellato di percosse, freddezza ed umiliazioni; il contemporaneo totale permissivismo, condito di melense dichiarazioni d'affetto, è solo una maschera di gentilezza che aiuta a nascondere ancor meglio la crudeltà del trattamento. Gli interventi degli educatori sono spesso motivati da razionali preoccupazioni per il futuro dei minori che si presumono vulnerabili ma anche da reazioni emotive di insofferenza, fino all'ostilità, nei confronti di un figlio o di uno studente deludente, lesivo in qualche modo dell'immagine

sociale e professionale dell'educatore. Poiché, inoltre, il minore finisce per adottare reazioni di difesa, l'adulto conferisce al suo comportamento disturbante un aspetto ritenuto intenzionale che stimola ulteriormente, in un circolo vizioso, risposte correttive e repressive. Del bambino che non riesce a scuola si dice che è pigro e non vuole impegnarsi; il bambino aggressivo viene bollato come cattivo; il bambino timido e pauroso è ritenuto ostinato.

Caratterizzato da interventi educativi sempre più rigidi e intolleranti è dunque questa sorta di “*accanimento terapeutico*” a spirale; infatti, l'aumento dell'età dei minori fa crescere di pari passo l'aspettativa che questi finalmente “capiscano” quale sia il loro bene e vi adeguino il comportamento.

Si può parlare di abuso quando la coercizione viene impiegata nel presunto interesse della vittima? La risposta è complessa. In primo luogo i mezzi impiegati per ottenere l'obbedienza non sono indifferenti al giudizio: spesso si impiega la forza in educazione nella convinzione che il fine giustifichi i mezzi; poiché si è persuasi di agire “per il bene” del bambino con le migliori intenzioni, molto dipende dal fatto se esiste accordo circa quello che è il bene del soggetto; se il gruppo sociale considera la punizione adeguata; se erano disponibili alternative per ottenere lo stesso risultato, eccetera. Adottare anche temporaneamente atteggiamenti e strategie di prevaricazione, comunque, induce ad un loro impiego sempre più massiccio. La seduttività del potere produce assuefazione: chiunque lo assume sia pure per scopi o tempi dichiarati limitati, invariabilmente trova sempre più facile giustificarne l'esercizio oltre questi confini, soprattutto all'interno di istituzioni dove il tratto della impersonalità assopisce la consapevolezza di esserne il perpetratore (torna su altra scala la banalità del male). Purtroppo, genitori non si nasce e, nonostante la preparazione, a volte insegnanti non si diventa.

Perché il minore non si difende?

La relazione tra il potere dell'adulto e il minore si basa sul bilanciamento tra acquiescenza e resistenza: nel momento in cui si spezza questo equilibrio, l'autorità dell'educatore si trasforma in dominio distruggendo la relazione – di fatto, distrugge le persone – e ricadendo nelle forme della violenza, fisica e non, senza che il minore sia in grado, non solo di difendersene, ma neppure di “chiedere aiuto”.

In tema di abuso psicologico “*l'acquiescenza*”, indotta o volontaria (*sic!*), è una categoria difficile da definire perché si riferisce a un vasto spettro di situazioni nelle quali il minore “coopera” (attraverso l'azione o con l'inattività) alle imposizioni dell'adulto con vari gradi di entusiasmo e per varie ragioni. Posto che un avvertito consenso da parte del bambino è improbabile (dovrebbe possedere informazioni esatte ed esaurienti e contestualizzate della propria situazione che ovviamente non ha, altrimenti non sarebbe un “minore”), si può perseguire l'accondiscendenza alle pratiche educative se la relazione è improntata a fiducia reciproca e l'autorità persuade attraverso lecite pressioni.

Volendo affrontare il concetto di auto-difesa dei minori occorrerebbe, dunque, introdurre il concetto di resistenza (più attiva della mera resilienza) ma eliminare la pressione delle coercizioni fisiche è sicuramente più facile, relativamente parlando, che identificare e ridurre i vincoli interni (paura, apatia, identificazione con l'aggressore, mancanza di altri riferimenti, ecc). Rispetto al *battered child*, il bambino maltrattato psicologicamente non sa di esserlo: è come se si imprimesse a qualcuno un “*marchio sulla schiena*”, un marchio che egli non sarà mai in grado di scorgere senza uno “specchio”: ai minori educati in questo modo spesso capiterà ancora in età matura di non accorgersi di essere sfruttati da un altro individuo fino a che costui si rivolge a loro in modo gentile.

Se il solo modo per conservare il proprio Sé è quello di perdere le figure di riferimento, allora il bambino in genere abbandona il proprio Sé e difende ad oltranza l'adulto maltrattante incolpando se stesso. La presenza, in aggiunta, di eventuali rinforzi dall'esterno nei confronti di ciò che appare essere un positivo contesto di relazioni (la situazione più frequente è quella in cui l'adulto combina una verbale ed altisonante devozione nei confronti del minore con un comportamento ostile o trascurante) accresce la confusione del minore e la sua percezione di un proprio personale fallimento, perché l'autorità viene presentata generalmente al bambino sotto forma benevola e protettrice. Gli studi di Alice Miller, tra gli altri, hanno portato abbondantemente in luce i limiti di una educazione basata sulla violenza "istituzionalizzata": ieri si sosteneva che gli adulti hanno sempre ragione; che è male venire troppo incontro ai bisogni dei minori perché la severità e la freddezza sono una buona preparazione alla vita; che l'obbedienza fortifica, in quanto un alto grado di auto-stima è nocivo mentre il contrario favorirebbe l'altruismo; che l'amore può nascere per senso del dovere e l'odio può essere eliminato a forza di divieti.

Ma anche oggi il totale "rispetto" per il bambino e tutti i suoi desideri nasconde un pericolo insidioso, benché contrario.

5. Non è sufficiente che un bambino non venga maltrattato perché sia felice

Tra lo strapotere dell'adulto cui tutto era permesso e la sua "sottomissione" al minore fino all'annullamento di ogni influenza educativa, esiste la possibilità di una "pedagogia bianca" che punti su di un rapporto formativo che non sia né paralizzato dalla paura di reprimere né schiacciato dalla presunzione che solo l'adulto sappia ciò che è il "bene" del minore.

a) eccesso di rispetto

Fosse pur vero che l'autoritarismo oggi è formalmente defunto, corre l'obbligo di rilevare che, purtroppo, questo non è avvenuto per accresciuto rispetto verso l'altro-minore ma per impossibilità di sostenerlo teoricamente (non è di moda) e incapacità di realizzarlo praticamente; infatti, pur se mai funerale possa esser stato celebrato con maggior soddisfazione, nella tomba son finiti anche gli elementi positivi che precedevano le degenerazioni.

Presentare norme in modo rigido e insistere sull'osservanza delle stesse? Difficile oggi trovare norme, figuriamoci quelle rigide.

Pretendere il riconoscimento della propria autorevolezza in quanto adulti? Impossibile all'educatore post-moderno, perennemente in crisi di identità personale e di ruolo.

Mostrare distanza e riservatezza? La ricerca spasmodica di gratificazioni emotive, di cui si sostiene non averne mai avuto a sufficienza a propria volta, pone gli adulti odierni più facilmente esposti alla tentazione di mendicare affetto dai bambini anche a costo di concessioni sempre maggiori.

Controllare attraverso punizioni le eventuali deviazioni dalle norme? Troppo faticoso. La vita "frettolosa", che ha poco tempo a disposizione, non intende sciupare in dissidi coi minori le poche ore a disposizione extra-lavorative, eccetera.

Non vi è oggi chi non sappia che è da evitarsi massimamente quale che sia imposizione: le richieste del bambino non possono essere contrastate né limitate, perché intervenire è di per sé provocare danno e traumatizzare. Ma tutto ciò non è che frutto della odierna cultura "negativa", all'interno della quale viene

facilmente identificato e predicato ciò che non si deve fare, mentre è evidente l'incapacità di suggerire cosa e come costruire in senso positivo; l'identificazione dell'abuso con ogni intervento sul bambino, che ne limiti o ne frustri la "libera" espressione e autodeterminazione, rischia di bollare come abusanti quasi tutti i comportamenti educativi e, infatti, negli ultimi tre decenni, gli adulti si auto-limitano nelle azioni formative per rispettare la libertà del minore in una sorta di "eccesso di rispetto" che produce genitori/insegnanti eccetera "molto attenti" (pre-occupati) ma "poco attivi": passato il tempo di un rapporto giocato sulla normatività senza amore, oggi è rimasto l'amore senza norma. Non ci sono alternative, allora tra l'odierno adulto spensierato e amicone e il padre-padrone assente di ieri? Entrambi tacciono e colludono con i giovani (soddisfazione reciproca di bisogni regressivi) ma, è noto, il silenzio delle figure di riferimento assorda gli studi degli psicanalisti.

b) *eccesso di diritti*

Viviamo oggi nell'età dei diritti e, certo, per la nostra sensibilità post-moderna, "i diritti sono un diritto" indiscutibile e "attraente"; ma di questi si potrebbe affermare che ce ne sono sia troppi sia troppo pochi. Ancora si incontrano difficoltà nel garantire quelle "prerogative" che devono essere riconosciute, e non concesse da alcuno, anche a chi non ha forza o capacità di chiedere; d'altra parte, un eccesso nell'annoverare tra i diritti ogni desiderio, aspirazione, esigenza degli individui comporta il dover constatare a posteriori che, dove tutto è diritto, nulla è veramente un diritto. Non è sufficiente nominar come diritto qualcosa perché automaticamente si entri in una sfera volta a preservare uno statuto assiologico dell'umano: a chi spetta, allora, designare come diritti gli innumerevoli desideri degli uomini?

Per restare al nostro tema, la tutela dei minori nei confronti degli abusi va intesa come dimensione in cui alcuni diritti han da essere ancora salvaguardati ma non tutti sono fruibili sempre e dovunque: ad esempio, il diritto alla protezione è sovraordinante rispetto a quale che sia altra volontà che il minore ha il diritto di esprimere.

Vogliamo fuggire visioni stucchevoli ed edulcorate dei bambini o tutti gioie e "trilli argentini" o così fragili da potersi spezzare ad ogni richiesta; altro sguardo meno retorico e più "economico" li considera bene prezioso perché raro (emergenza demografica occidentale) con conseguenti investimenti di ogni genere che, paradossalmente, li rende sempre più dipendenti dal mondo adulto e meno liberi. Oltre il concetto di "tutela" teso più a evitare danni ed abusi che a suscitare sviluppo positivo, quella della cura attiva, educativa è, infatti, la nuova dimensione paradigmatica dei diritti dell'infanzia: un'età della vita che fatica ad essere vista in una propria realtà concreta: né sacralizzata o sdolcinata né ignorata, sfruttata o violata.

Prima oppresso perché ritenuto "animaletto selvatico" negativamente incapace di qualcosa che non fosse errore o male (sotto tutela per difendere il gruppo sociale), oggi il bambino è libero di esprimere qualunque moto perché all'inverso considerato "oggetto grazioso o prezioso" solo da proteggere (sotto tutela per difenderlo dal gruppo sociale), ma questa espressione della cultura dei diritti ad oltranza, *in primis* l'indipendenza da tutto e da tutti, attiva quei meccanismi di resistenza dell'Io chiamati dagli psicologi *reattanza*: qualunque limitazione, che crea la percezione di una riduzione delle opzioni disponibili, induce ad andare anche contro il proprio interesse pur di rivendicare autonomia. Per il minore, oggi, (ma anche per l'adulto, di cui il bambino è specchio) obbedire a istruzioni o consigli altrui è visto come fortemente lesivo della propria libertà. Da sempre è noto a chi educa adolescenti, tanto che si considera in via di superamento di questa fase della vita colui che, appunto, non sceglie, per principio, il contrario di quanto viene suggerito, al solo scopo di dimostrare la propria indipendenza, secondo l'aforisma: "Essere maturi significa fare ciò che

si ritiene giusto, anche se sono i genitori ad averlo vivamente consigliato”⁹. Certo esiste la sindrome del “principio di scarsità”¹⁰, che ha polarizzato sul comportamento proibito Adamo ed Eva o la moglie di Barababù, in virtù del quale quando percepiamo un oggetto o una persona difficile da raggiungere siamo indotti a considerarli *ipso facto* di altissimo valore. Ma la reazione quasi automatica, è oggi così diffusa anche perché il valore assoluto della libertà ha annientato qualsiasi altra considerazione assiologica che non le sia subordinata: qualunque impedimento rafforza esponenzialmente il desiderio di raggiungere l’obiettivo impedito o minacciato anche se conosciuto come nocivo.

In conclusione, perché alcuni ragazzi soccombono, altri sopravvivono, altri ancora reagiscono, rielaborando positivamente esperienze oggettivamente difficili o negative? Il fattore discriminante è che gli eventi traumatizzanti risultano meno distruttivi se agiscono in assenza di maltrattamento psicologico. Riteniamo pertanto giustificato lo sforzo di identificare quest’ultimo e il tentativo di delineare *risposte pedagogiche* in una corretta educazione dei minori prima che gli ab-usi creino *problemi psicologici* ad intere generazioni.

Il motto “Né padri né maestri” ha incarnato ieri il valore della provocazione e della corretta critica all’autoritarismo; può suonare oggi superato, in pieno astensionismo educativo; ma possiede un significato altissimo che va salvaguardato: il fine ultimo dell’educatore è la propria graduale scomparsa ed è opportuno che si giunga ad un’età nella quale il rapporto con le figure di riferimento muti di significato: dalla dipendenza asimmetrica alla collaborazione paritetica. D’altra parte, se è assolutamente necessario “lasciare il padre e la madre” e anche altri educatori, ciò è possibile ad una condizione: prima, è indispensabile aver avuto dei Maestri e dei genitori, per poter essere in grado di farne a meno.

⁹ P. WATZLAWICK, *Istruzioni per rendersi infelici*, trad. it. F. Fusaro, Feltrinelli, Milano 1985, p. 15.

¹⁰ Tra i tanti studi, classici sono quelli di J. Brehm; ne citiamo solo uno dal titolo emblematico: J.W. BREHM (et al.), *The Attractiveness of an Eliminated Choice Alternative*, in “Journal of Personality and Social Psychology”, 2 (1966), pp. 301-313.

L'AMORE COME ISTITUZIONE TOTALE
UN MODELLO INTERPRETATIVO DELLA VIOLENZA CONTRO LE DONNE

Abstract

Even if Italy, in a comparative perspective, does not seem to be a highly violent country, domestic violence is a widely spread problem. Statistical data show that, on average, domestic violence is higher than in other Western European countries. The author proposes to analyze it by using a complex, three-dimensional theoretical model: a microsocial level, in which concrete situations eliciting violence and types of face-to-face interaction are taken into account; a mesosocial level, where elements such as identity, roles and power are considered; and a macrosocial level, incorporating the perception and role of bystanders and the community, as well as the representation of love and its consequences. As the vast majority of violent relationships were, at the beginning, relations of love, we must ask ourselves what kind of love can potentially become a total, coercive and torturing institution. Women become victims as a result of a sometimes long process, they are not born as such. An accurate and thick description of this process can help us understand violence against women in contemporary society, and it contributes to shape effective policies to prevent it.

Catania, 30 marzo 2009, ore 10 di mattina. Il 113 riceve la telefonata di una voce maschile: “Venite, presto, ho ucciso mia moglie”. La polizia accorre in uno stabile nel centro della città e trova il corpo di Maria Pia Sciuto. La donna, 41 anni, è stata accoltellata.

Due familiari della vittima si autoaccusano del crimine. Il marito, Giuseppe Castro, di 35 anni, e il figlio maggiore della coppia, di 15 anni. La polizia trova il ragazzino in ginocchio, accanto al corpo della madre. È in stato di shock e ripeterà più tardi anche al magistrato di essere l'assassino. Tuttavia molti dettagli da lui forniti non coincidono con la dinamica del delitto. Quella mattina Giuseppe era rientrato a casa presto, dopo alcune commissioni. Trova la moglie davanti al computer, sta chattando su internet. Iniziano a litigare. La situazione non è insolita; i vicini e la suocera di Giuseppe, che abita nell'appartamento accanto, riferiscono delle liti frequenti tra i coniugi soprattutto negli ultimi due anni, da quando lui aveva perduto il lavoro. Maria Pia, figlia di un imprenditore edile della città ed economicamente indipendente dal marito, lo accusava di essere un fannullone incapace di trovare un'occupazione, e veniva sostenuta anche dalla madre che non aveva mai apprezzato il genero. Giuseppe replicava con urla e crisi violente di gelosia a causa dell'abitudine della moglie di passare molte ore davanti al computer.

È Giuseppe che afferra un coltello da cucina e aggredisce la donna. Si accanisce sull'addome e sulla gola. Il corpo è quasi decapitato. Dopo un lungo colloquio con il magistrato, il figlio di Maria Pia ammette la sua bugia. Voleva fare in modo che il padre “restasse a casa a fare il capofamiglia” per le due sorelline, andando in

carcere al suo posto. Le liti e le accuse reciproche tra genitori avevano segnato il ragazzo che da un mese non andava più a scuola e si occupava spesso delle bambine, giocando con loro, accompagnandole a scuola e accertandosi che, prima di entrare, avessero le merendine per la ricreazione¹.

Questa tragica, ma non inusuale, storia di ordinaria follia condensa molti tratti di uno dei fenomeni violenti più frequenti in Italia: la violenza domestica o “di prossimità”. Benché l’Italia, in una prospettiva comparativa, non sia un paese violento, la violenza domestica è un fenomeno molto diffuso e registra dati anche superiori alla media dei paesi dell’Europa occidentale². Ecco un motivo per il quale occuparsene.

Nella storia di Maria Pia e Giuseppe, gli elementi ricorrenti sono: 1) la lite coniugale che si protrae nel tempo e sfocia in aggressione dell’uomo contro la donna; 2) l’aggressore che “perde la testa” e uccide la donna; 3) l’*overkilling* sul corpo della vittima; 4) lo sbiadimento della figura paterna dentro il nucleo familiare; 5) la perdita di status socio-economico dell’uomo.

I primi tre elementi sono tipici di quasi tutti gli eventi di violenza familiare e – come cercherò di mostrare – indicano una chiara dinamica microsociale. Gli ultimi due sono ricorrenti in uno dei modelli di violenza contro le donne, nel quale la figura maschile è debole o assente. In effetti, vi sono *alcuni* modelli di violenza contro le donne nella società italiana; essi nascono dalla combinazione di variabili come il tipo di relazione e lo status socio-economico dei partner, il livello di tolleranza alla violenza da parte della comunità a cui essi appartengono, insieme alla maggiore o minore efficacia delle politiche di prevenzione e cura messe in atto localmente nei confronti di questo fenomeno.

Lo scopo di queste pagine è di proporre *un modello teorico* articolato e capace di spiegare la violenza di prossimità, in particolare quegli eventi in cui, all’interno di una relazione di amore, l’uomo è aggressore e la donna vittima. Fino ad oggi la sociologia ha utilizzato l’equazione potere-violenza per spiegare tali eventi. La violenza contro le donne in ambito familiare è stata portata alla luce dai movimenti di emancipazione femminile che, denunciando l’asimmetria dei ruoli attribuiti a uomo e donna nella società e nella famiglia italiana, spiegavano la violenza domestica come conseguenza del potere maschile. Negli anni ’70 tale spiegazione era plausibile; quarant’anni dopo, essa trascura i cambiamenti avvenuti nella condizione della donna e nella parallela evoluzione dell’identità maschile. La violenza “di genere” (scrivono ancora oggi alcuni studi) è esercitata dagli uomini “come classe” al fine di mantenere i vantaggi che essi traggono dalla dominazione femminile³. Ma il genere non è una classe. Tale impostazione non offre alcun vantaggio euristico; ciò che dobbiamo spiegare non è perché gli uomini sono violenti, bensì *perché e quando alcuni uomini lo sono*.

¹ Cfr. A. SCIACCA, *Taglia la gola alla moglie perché chatta sul web*, in “Corriere della Sera”, 31 marzo 2009 e G. FASANO, *Ho detto una bugia per le mie sorelline*, in “Corriere della Sera”, 31 marzo 2009.

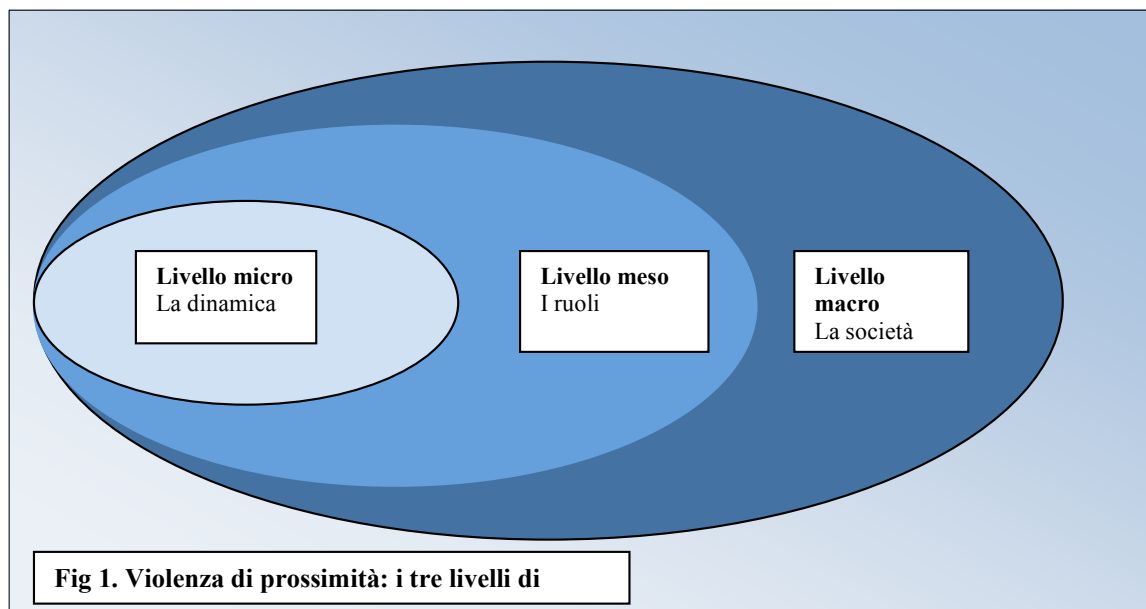
² In Italia, il tasso di omicidi (che è un indicatore standard per misurare la violenza) è pari a 1,1/100.000, cioè inferiore della metà rispetto alla media europea (2/100.000). Solo quattro paesi europei (Slovenia, Germania, Malta e Austria) hanno tassi più bassi (Fonte: Eurostat 2009, *Crime and Criminal Justice*, in “Statistics in Focus: Population and Social Condition”, (39) [2009]). Nel 2010, il 91% degli italiani ha dichiarato che la violenza domestica è un problema diffuso in Italia; si tratta del tasso più elevato di tutti i paesi europei la cui media è pari al 78% (Fonte: Eurobarometer 2010, *Domestic Violence against Women Report*, Special Eurobarometer 344, p. 41).

³ Cfr. P. ROMITO, *Dalla padella alla brace. Donne maltrattate, violenze private e complicità pubbliche*, in “Polis”, XIII (1999), p. 251; vedi anche P. ROMITO, *La violenza di genere su donne e minori. Un’introduzione*, Franco Angeli, Milano 2000, ad esempio pp. 7, 9 e 11. Per una discussione di questa impostazione teorica, vedi C. CORRADI, *Introduzione. I modelli sociali della violenza contro le donne*, in ID. (a cura di), *I modelli sociali della violenza contro le donne. Rileggere la violenza nella modernità*, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 7-21.

Forse la famiglia patriarcale esiste ancora in Italia, ma non è l'unico né il prevalente modello familiare e neanche l'unico modello capace di generare violenza. La storia di Maria Pia e Giuseppe illustra un modello opposto e non raro, nel quale la donna è economicamente indipendente dal marito. Ricordo un altro delitto che ha destato molto clamore nell'opinione pubblica: nel 2007 Barbara Cicioni, all'ottavo mese di gravidanza, perde la vita insieme alla bambina che portava in grembo a seguito delle percosse di Roberto Spaccino, il marito violento. Secondo le testimonianze dei parenti, raccolte dalla polizia, Barbara aveva subito, fin dai tempi del fidanzamento con Roberto, una relazione fatta di percosse e ingiurie; eppure, per i suoi amici, Barbara era “*una donna forte*”, la mente organizzativa delle attività imprenditoriali della famiglia: dopo che Roberto, camionista, aveva perso il lavoro, lei si era rimboccata le maniche e, utilizzando l'esperienza lavorativa acquisita come dipendente di una lavanderia, ne aveva aperta una e poi un'altra. Il conflitto tra i coniugi era forte e costante; in occasione dell'ultima gravidanza Roberto aveva chiesto alla moglie di abortire e, di fronte al rifiuto di lei, aveva minacciato di non riconoscere il bambino che pensava non fosse suo. Nonostante la lunga storia di violenza Barbara non aveva intrapreso alcuna azione contro il marito, perché non voleva far vivere ai figli la separazione dei genitori che lei stessa aveva vissuto da giovane⁴.

Il modello di società patriarcale, ancora oggi invocato, è incapace di rendere conto della tragica vita e morte di Barbara, la quale avrebbe avuto risorse economiche e personali sufficienti a mantenere se stessa e i figli. Inoltre, in una società patriarcale, il corpo di una donna incinta è sacro, mentre quello di Barbara era stato molte volte violentato. L'uccisione della moglie incinta sembra l'ultima frontiera nella dissacrazione del corpo femminile. Qual è, dunque, la spiegazione che rende giustizia a Barbara e a tante altre vittime?

L'analisi delle storie di ordinaria follia deve considerare tre livelli interconnessi di spiegazione. Ecco una rappresentazione grafica:



Per comprendere le storie di ordinaria follia che travolgono alcuni uomini e donne italiani, propongo di utilizzare un modello teorico multidimensionale e complesso, rappresentato graficamente nella Fig. 1, che

⁴ Cfr. M. PONTE, *L'atto di accusa del PM contro Spaccino. "Un matrimonio di insulti e violenze"*, in "La Repubblica", 30 maggio 2007 e *Per mamma Barbara i fiori dei figli. Spaccino in carcere "appare tranquillo"* (articolo non firmato), in "La Repubblica", 30 maggio 2007.

si articola su tre livelli: un *livello microsociale*, dove osserviamo le situazioni specifiche e la dinamica interazionale tra aggressore e vittima; un *livello mesosociale*, dove prendiamo in considerazione i ruoli di aggressore e vittima, i dati socioeconomici che li caratterizzano e il tipo di network familiare; e un *livello macrosociale*, il più ampio, nel quale ricadono le caratteristiche della comunità di appartenenza, la sua soglia di tolleranza a specifici eventi violenti, le politiche di contrasto alla violenza e gli elementi simbolico-culturali che la favoriscono. Rispetto a questi ultimi, uno degli elementi più trascurati è la nozione diffusa di amore come passione bruciante; come cercherò di mostrare nel par. 3, non è tanto la violenza simbolica (nel senso dato da Bourdieu a questo concetto) che favorisce la violenza di coppia quanto piuttosto una concezione molto popolare e limitante dell'amore che tende a trasformarsi in una *folie-à-deux*.

In questa sede, utilizzo soprattutto casi empirici di femminicidio (l'omicidio volontario di una donna), riportando le informazioni fornite dai maggiori quotidiani italiani. Le storie che si concludono con la morte della donna sono tristemente utili, perché i magistrati, l'anatomo-patologo e la polizia scientifica ricostruiscono nei dettagli l'evento e il contesto familiare. È utile esaminarli perché condensano in una storia tratti comuni a molte altre, forniscono dettagli rilevanti per i tre livelli di analisi che ho indicato, mentre la *intimate partner violence* avviene nel chiuso delle mura domestiche⁵.

1. *Livello micro sociale - La dinamica*

Osservata nel livello microsociale, cioè nello scambio faccia-a-faccia tra uomo e donna, la violenza nasce dentro un campo di forte tensione emotiva. Quando ricostruiamo il comportamento dei due attori, emozioni come la rabbia, la paura, l'umiliazione, la vergogna, l'attrazione erotica, la possessività, la frustrazione, insieme all'incapacità di controllarle, definiscono la situazione nella quale ha luogo l'azione violenta. L'aggressione alla partner non è mai fredda, il conflitto (nelle diverse forme di scontro verbale, litigio, percosse) precede sempre in crescendo la furia finale. Ma conflitto e violenza sono fenomeni diversi e il conflitto è una condizione necessaria ma non sufficiente di quest'ultima.

Guardiamo dunque alla dinamica dell'interazione, seguendo l'idea che una catena di interazioni è un rituale sociale, un *frame* comunicativo ripetitivo nel quale si produce e si rafforza il senso dell'azione tra i due⁶. Nelle storie di violenza di prossimità contro le donne, troviamo due schemi di tale dinamica: l'assalto in preda alle emozioni e la routine di dominio violento⁷.

Nel primo tipo, il conflitto che esiste tra i partner cresce e viene gonfiato dalle emozioni; nasce da una discussione, tipicamente per "futili motivi" o per gelosia, e si trasforma in conflitto aperto, urla, uso di espressioni volgari e minacce. Poi l'uomo passa agli schiaffi, strattonamenti e percosse contro la donna. La violenza fisica è un atto che accade alla fine di una sequenza temporale durante la quale c'è un crescendo di rabbia, frustrazione e paura. Non sempre l'atto violento è breve, ma è comunque più breve della sequenza precedente. La catena interazionale si può concludere con l'uccisione della donna, volontaria ma non sempre intenzionale o premeditata; i dati dicono che ogni due giorni, muore una donna per mano del

⁵ La bibliografia italiana specializzata è abbondante anche se, a mio giudizio, eccessivamente concentrata sulla figura della vittima. Oltre alle opere indicate in nota, vedi anche M.F. HIRIGOYEN, *Sottomesse. La violenza sulle donne nella coppia*, trad. it. S. Pico, Einaudi, Torino 2006 e M. COZZOLINO, *Il peggior nemico. Storie di amori difficili*, Armando, Roma 2002.

⁶ Cfr. E. GOFFMAN, *La vita quotidiana come rappresentazione*, trad. it. M. Ciacci, Il Mulino, Bologna 1969, pp. 16-17.

⁷ Cfr. R. COLLINS, *Violence. A Microsociological Theory*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2008, pp.134-141.

partner o ex-partner⁸. Gli omicidi all'interno di una relazione intima comportano questa furia emotiva che si accompagna spesso con l'accanimento sul cadavere ben oltre la morte. Per illustrare questa dinamica, i giornali riportano il "delitto passionale" o il "raptus" dell'assassino. In questo tipo di dinamica, può accadere che l'aggressore infine si accorga di ciò che ha fatto e, come Giuseppe, chiami la polizia. Oppure, come nel caso di Melania Rea, che egli neghi tutto.

Mentre scrivo (luglio 2011), i giornali riportano quasi ogni giorno dettagli riguardanti la morte di Melania; anche in questo caso la dinamica corrisponde a un assalto in preda alle emozioni. Salvatore Parolisi, il marito, è al momento l'unico presunto colpevole. La dinamica dell'omicidio è chiara e ci permette di ricostruire in dettaglio la dinamica microsociale. La donna è stata uccisa con trenta coltellate in un bosco in provincia di Teramo, non lontano dall'abitazione familiare; il suo anello di matrimonio è stato trovato a terra, i pantaloni che indossava erano abbassati al ginocchio, il corpo era nudo dalla vita in giù ma senza segni di violenza. L'assassino l'ha afferrata alle spalle e le ha tagliato la gola, poi ha continuato a colpirla. Da tempo il marito aveva una relazione extraconiugale e la moglie ne era a conoscenza. Gli inquirenti ipotizzano che la coppia abbia litigato come, secondo i vicini di casa, era già accaduto nelle settimane precedenti; poi la discussione è degenerata in un crescendo. Ritengono che, in un gesto di stizza nel corso di una discussione, Melania abbia gettato via il suo anello; non è chiaro perché abbia abbassato volontariamente i pantaloni, ma questo l'ha resa più vulnerabile. A seguito dello scontro verbale, del conflitto e della rabbia di Melania, l'assassino "ha perso la testa". Ella è diventata il soggetto debole ed è stata uccisa. Gli inquirenti ritengono che l'assassino, dopo il delitto, abbia cercato di depistare le indagini, ad esempio tornando sul luogo ventiquattr'ore dopo e incidendo una croce uncinata sul cadavere, come se l'omicidio fosse stato commesso da un maniaco.

Il secondo tipo di dinamica microsociale è stata chiamata routine di dominio violento o "terrorismo intimo"⁹. Non nasce da un conflitto degenerante in un crescendo emotivo che travolge l'aggressore, è invece un gioco perverso e duraturo di controllo che lui esercita su di lei e che caratterizza la relazione. È una modalità istituzionalizzata dell'interazione, emotiva ma meno infuocata della precedente, perché la ripetitività tiene le emozioni dei due attori entro un livello di guardia; un livello molto alto, ma conosciuto dai due. La donna è il soggetto debole, l'uomo è l'aggressore; lei aderisce al ruolo della vittima, lui esercita la funzione di carnefice. Interrompere questa catena interazionale non è facile; il rischio di recidiva e di uccisione della donna è altissimo¹⁰. Utilizzando la teoria di Goffman, possiamo dire che il sé femminile è qui definito dai rituali di un'interazione istituzionalizzata dentro la coppia. Reagire, scappare può far peggiorare il comportamento di lui, ad esempio trasformandolo in uno *stalker* ossessivo. Se lei viene uccisa, come nel caso di Barbara e Roberto, il "terrorista freddo" cerca di depistare le indagini e nega ogni coinvolgimento nell'evento, anche a dispetto dell'evidenza.

Nelle interviste effettuate a donne vittime di violenza, emerge molto spesso questa difficoltà a prendere le distanze da una relazione a lungo segnata da sevizie. Per comprendere tale difficoltà, dobbiamo ricordare quanto è difficile interrompere comportamenti sociali appresi e istituzionalizzati dentro una relazione che, in questo caso, era nata come rapporto d'amore. I centri di accoglienza effettuano con le vittime un lavoro, talvolta molto lungo, di presa di coscienza e mutamento del comportamento.

⁸ Cfr. EURES, *L'omicidio volontario in Italia. Rapporto Eures-Ansa*, 2009.

⁹ *Ibidem*, pp. 141-148.

¹⁰ A.C. BALDRY, *Dai maltrattamenti all'omicidio. La valutazione del rischio di recidiva e dell'uxoricidio*, Franco Angeli, Milano 2006, pp. 90-111.

Questo approccio teorico evita il compito spesso infruttuoso di definire *ex-ante* gli uomini violenti e le loro vittime. Dalle ricerche empiriche disponibili in Italia e all'estero sappiamo che variabili come la classe sociale, il livello di istruzione e la professione non sono particolarmente significative, che un retroterra di povertà e disagio non genera, di per sé, violenza contro i deboli. Gli aggressori sono spesso incensurati (se non per reati legati appunto a violenza e maltrattamenti) e capaci di intendere e di volere. La precedente storia di abusi subiti da uno dei due partner o l'aver assistito a episodi di violenza domestica in età infantile hanno una correlazione debole con comportamenti violenti in età adulta. Il consumo di sostanze tossiche sembra essere un fattore aggravante, ma non una vera concausa. Nell'indice che misura il rischio di aggressione contro la partner, il fattore che detiene il punteggio più elevato è una precedente storia di aggressioni fisiche e di conflitto nella coppia; come a dire: se è accaduto, il rischio di recidiva è altissimo e seguirà una dinamica incrementale (talvolta chiamata "la spirale o il ciclo della violenza")¹¹ che talvolta può concludersi con l'omicidio. Come ho cercato di mostrare, essa può essere efficacemente descritta dalla microsociologia.

2. Livello mesosociale - I ruoli

Se passiamo al livello superiore di osservazione, la domanda cruciale da porre è, a mio avviso, la seguente: chi è il soggetto debole e perché? Come ho detto sopra, la letteratura scientifica italiana assegna tale ruolo alla donna in base all'equazione potere-violenza. Nell'ambito dell'indagine sulla sicurezza dei cittadini, l'Istat ha predisposto dal 1997 uno specifico modulo riguardante molestie e violenze sessuali che è stato somministrato a un campione rappresentativo della popolazione italiana. Nell'ultima indagine pubblicata nel 2006, il 32% delle donne italiane ha dichiarato di aver subito violenza fisica o sessuale nel corso della propria vita, e il 14% delle donne che hanno avuto una relazione di coppia dichiara di aver subito violenza fisica dal partner; il dato percentuale cresce con l'aumentare dello status sociale e del livello di istruzione della donna, mentre cala con il decrescere di tali livelli¹². È probabile che tale percentuale più elevata registri non la maggiore presenza di esperienze di violenza, bensì la maggiore propensione a denunciare delle donne di status alto rispetto alle donne degli strati più modesti della popolazione; le prime appartengono ad ambienti oggi più sensibili al tema e dotati di una soglia di tolleranza più bassa, per cui una vittima incontra meno ostacoli nel rompere la scorza della vergogna. Eppure i dati dell'Istat indicano con chiarezza che, anche laddove il reddito, il lavoro e il titolo di studio sono strumenti di emancipazione a disposizione delle donne, queste ultime non sono immuni alla violenza. Le due storie che ho ricordato sopra ricadono in questa tipologia: la donna non è priva di potere economico e sociale, di risorse autonome che le permetterebbero di sottrarsi al conflitto distruttivo.

Ciò che ha reso Barbara debole sembra essere una forma di dipendenza dalla relazione. Barbara, è stato scritto, aveva vissuto da bambina la separazione dei suoi genitori e rifiutava l'idea di far vivere ai figli la stessa esperienza. Ma la relazione con Roberto era stata conflittuale fin dai tempi del fidanzamento. Tentando di salvare la relazione, Barbara ha subito il comportamento del marito; seguendo il crescendo che abbiamo notato nel livello mesosociale, una relazione conflittuale ed emotivamente troppo carica si è trasformata

¹¹ Cfr. M.F. HIRIGOYEN, *op. cit.*, pp. 56-63.

¹² Cfr. R. BARLETTA *et al.*, *L'analisi del fenomeno della violenza attraverso i dati dell'indagine Istat sulla sicurezza delle donne*, in C. CORRADI (a cura di), *op. cit.*, pp. 33-34. Vedi anche i dati completi in www.istat.it, catalogo "Sicurezza".

negli anni in una tortura quotidiana e si è conclusa in una tragedia. Ciò che, in queste situazioni, lega la vittima al suo carnefice non è il potere ma la dipendenza emotiva. Possiamo dire che Roberto e Giuseppe sono uomini che esercitano potere? A mio giudizio no. Sono uomini violenti, ma non uomini che, dentro il nucleo familiare, ricoprono uno status di rilievo; non svolgono nemmeno il ruolo di *breadwinner*, così tipico del modello tradizionale di maschilità dentro una coppia. Il potere non è forza bruta; questa è una definizione priva di alcun contenuto sociologico. Il potere è un attributo generato da una base di legittimità: il denaro, una posizione di rilievo occupata nella struttura sociale, un talento o personalità fuori dal comune o, nelle società tradizionali, l'età. Questi due uomini sembrano invece reagire alla perdita di potere, a una crisi di status; reagiscono al conflitto con dosi di aggressività e violenza che sono tanto grandi quanto è fragile ed emotiva la loro maschilità. Inoltre il ruolo e l'immagine paterna di Giuseppe dovevano essere particolarmente sbiadite, se il figlio maschio sente la necessità di sostituirsi al padre e di dichiararsi colpevole al suo posto. Roberto e Giuseppe hanno esercitato controllo e forza fisica contro le donne, ma non potere.

La letteratura scientifica si è anche concentrata sullo scopo di comprendere il profilo sociale delle vittime, cercando di ricostruire l'eventuale educazione infantile alla passività, all'accettazione di un ruolo sessuale subordinato e ad un'immagine di sé debole e vulnerabile¹³. Queste spiegazioni valgono solo per una parte delle vittime, a mio giudizio una parte non grande; nelle indagini pubblicate c'è sempre una parte di donne la cui storia non corrisponde a questo schema esplicativo¹⁴.

Se è vero che le definizioni di genere sono culturalmente fondate e che i due elementi della coppia maschile-femminile si definiscono anche per reciprocità l'uno verso l'altro¹⁵, una parte del problema della violenza contro le donne sta nel fatto che il femminile italiano (cioè il ruolo, l'autorevolezza e lo spazio pubblico delle donne italiane) è molto cambiato, mentre il maschile non altrettanto. Un limite serio degli studi italiani è che l'indagine si focalizza esclusivamente sulla vittima: la storia, la personalità, il vissuto della relazione, il necessario *empowerment* della vittima; l'effetto non voluto di questa impostazione empirica è che l'evento sembra dipendere solo da lei; come a dire che se lei fosse diversa, non sarebbe accaduto. Nel livello micro abbiamo osservato la dinamica faccia-a-faccia; nel livello meso dobbiamo porre attenzione ai ruoli sessuati e alla variabilità dei modi in cui essi vengono rappresentati. La donna sottomessa non è solo la casalinga dipendente dal partner; molte storie di violenza mostrano che le radici della dipendenza stanno in un miscuglio di amore, sessualità, controllo e colpa. Se vogliamo capire di più per agire meglio, dobbiamo aggiungere dettagli importanti all'immagine.

Inoltre, e non è certo secondario, gli studi sulla violenza contro le donne devono incorporare nel campo di ricerca la spiegazione del maschile. Se, come ho già detto, moltissimi degli uomini violenti e assassini sono incensurati e sani di mente, vi è un vuoto di significato che la spiegazione sociologica è chiamata a riempire. Se lui fosse diverso, non sarebbe accaduto! La riflessione sul maschile e i suoi cambiamenti deve

¹³ Vedi ad esempio S. WOFFORD MIHALIC e D. ELLIOT, *A Social Learning Theory Model of Marital Violence*, in "Journal of Family Violence", 12 (1997), pp. 21-47; A. BASAGLIA *et al.*, *Il silenzio e le parole. Il Rapporto nazionale rete antiviolenza tra le città Urban-Italia*, Franco Angeli, Milano, 2006.

¹⁴ Nelle molte interviste raccolte nel corso dell'indagine che dirigo dal 2006 (poi finanziata come "Progetto di Ricerca di Interesse Nazionale 2008"), l'educazione infantile alla passività si riscontra solo in alcune donne di età superiore ai 60 anni, alcune donne residenti in piccoli comuni del meridione e alcune immigrate.

¹⁵ Cfr. R.W. CONNELL, *The Social Organization of Masculinity*, in S. WHITEHEAD e F. BARRETT, *The Masculinities Reader*, Polity, London 2001, pp. 34-37.

accompagnare la ricerca sul femminile. Le condizioni lavorative, la presenza dentro la famiglia, l'autorità degli uomini italiani sono cambiate moltissimo, in parte a causa dell'evoluzione femminile, in parte a causa di processi ancora più ampi, come la globalizzazione del mercato del lavoro, la caduta di prestigio di alcune professioni e la perdita di status delle classi medie. Fino a cinquant'anni fa, il principio di autorità era indiscutibilmente esercitato dall'uomo che occupava uno spazio centrale nella comunità. Ma oggi le società affluenti sono società senza padre, comunità dove gli uomini rischiano di diventare superflui: in senso stretto, superflui ai fini della procreazione e del mantenimento della prole, e in senso metaforico, poiché si ritiene di poter fare a meno *tout court* del principio di autorità, a prescindere da chi e come si eserciti. Questi mutamenti hanno trasformato non poco l'identità maschile minandone le antiche certezze¹⁶.

3. Livello macrosociale-La comunità

Il terzo livello di osservazione proposto dal mio modello copre un campo molto ampio – la società – della quale, in questa sede, posso solo ricordare alcuni elementi che mi sembrano importanti soprattutto perché sono trascurati nella letteratura scientifica che riguarda la violenza contro le donne.

Il primo elemento che voglio ricordare è la comunità che sta intorno alla coppia. Questo concetto ambiguo designa qui la famiglia allargata, gli amici e conoscenti, i vicini di casa e tutti coloro che, per rapporti personali o di vicinanza, sono legati all'aggressore e alla vittima. Nell'uccisione di Barbara, il comportamento del network familiare è, purtroppo, emblematico di molti altri casi. La coppia viveva con due figli ancora piccoli in un villino in una frazione di un piccolo paese della provincia di Perugia. Un villino accanto ad altri, in una frazione accanto ad altre, in un paesino accanto ad altri. La zona è come un grande borgo di case, abitate anche dalle famiglie dei due, oltre che da parenti e amici; tutti costoro ascoltavano le grida e i litigi dei due, oppure sapevano, perché chi ascoltava riferiva. Mentre, inizialmente, il padre di Barbara denuncia le bande di stranieri che nella zona rapinano le case e sarebbero responsabili della morte della figlia, familiari e amici sono come un fiume in piena nel raccontare i dettagli di una relazione affettiva che era stata violenta fin dall'inizio¹⁷. La cugina della vittima racconta che il comportamento violento di Roberto era iniziato durante il fidanzamento, cioè nove anni prima, quando Barbara si era fatta un secondo buco alle orecchie “*senza chiedere le dovute autorizzazioni al fidanzato*”. Alla donna veniva rimproverato di non pulire bene la casa, di essere una nullafacente e di frequentare altri uomini; nulla di tutto ciò ha riscontro con la realtà. La zia della vittima confessa al magistrato: “*Ho sempre avuto paura che prima o dopo le potesse accadere qualcosa di grave, al punto che oggi il mio grande rimpianto è che non sono riuscita a portarla via in tempo*”¹⁸. La madre della donna aveva cercato di convincerla ad agire contro il marito, ma Barbara obiettava che Roberto “*quando si calma è diverso e affettuoso*”.

¹⁶ Sul tema degli uomini violenti vedi J. HEARN, *Un'elaborazione teorica per spiegare le violenze di uomini su donne conosciute. O, che cosa si può apprendere dalle violenze degli uomini contro donne conosciute*, in “ReS-Ricerca e sviluppo per le politiche sociali”, 2 (2007), pp. 9-38. Sul maschile italiano vedi F. BONI, *Men's Help. Sociologia dei periodici maschili*, Meltemi, Roma 2004.

¹⁷ Pubblicati da “Libero”, 30 maggio 2007, pp. 16-17 (a cura di R. CATANIA).

¹⁸ *Ibidem*, p. 17.

La maggior parte dei femminicidi è così; si tratta di morti annunciate da tempo perché, come abbiamo visto, l'evento finale accade dopo una lunga relazione violenta. La coppia e la comunità di riferimento hanno una soglia di tolleranza altissima; per quieto vivere, per paura o per mancanza di strumenti, i parenti restano ai margini e minimizzano, coltivando il pio desiderio che la negazione risolva l'evento. E in effetti anche la famiglia di Maria Pia sapeva, anche i vicini di Melania avevano sentito. Un diverso atteggiamento di chi sapeva avrebbe potuto evitare la tragedia?

Nell'indagine pubblicata nel 2006 l'Istat ha accertato che, nel corso dell'anno, il 2,4% delle donne italiane e, nel corso della vita, il 14,3% delle stesse aveva subito violenze fisiche o sessuali da parte del partner o ex partner. Le modalità più frequenti sono gli spintoni e gli stratonamenti, i calci, gli schiaffi e forme di attività sessuale considerate umilianti dalla donna. Tra le donne che hanno dichiarato di aver subito violenze, il 21% ha anche aggiunto di aver avuto paura per la propria vita; solo un terzo di esse ha taciuto, il restante 67% ne ha parlato con qualcuno, più frequentemente un membro della famiglia (33%) oppure amici o vicini (37%).

La ricerca scientifica e le politiche di intervento devono incorporare la dimensione della comunità, evitando di polarizzare l'attenzione solo sulla coppia vittima-aggressore. Le politiche di prevenzione elaborate fino ad oggi in Italia (come le campagne stampa e l'istituzione del Telefono rosa) hanno avuto il merito di abbassare la soglia di tolleranza alla violenza da parte della vittima; prova ne è che il numero di denunce è aumentato. Azioni devono essere intraprese per coinvolgere la comunità che sta intorno alla coppia; anch'essa è parte della scena e potrebbe fare la differenza. La negazione, il "non può accadere a noi", la rimozione, la stanchezza da verità: sono tutte forme di difesa elaborate dalla comunità che non aiutano o peggiorano la situazione, fino al tragico epilogo¹⁹.

Il secondo elemento che voglio ricordare è quasi banale, ma al punto che deve essere rimesso in questione. Le storie di ordinaria follia di cui stiamo parlando sono o sono state relazioni d'amore. La categoria anonima "partner o ex partner" racchiude una storia degenerata di innamoramento, passione e intimità. Credo sia indispensabile interrogarsi su questa connessione. Che tipo di amore è quello che, almeno potenzialmente, può trasformarsi in tragedia?

Nel livello microsociale abbiamo osservato la grande frequenza della gelosia, un sentimento che, unito ad altre emozioni forti, quasi sempre fa innescare la catena di interazioni che porta alla violenza. In dosi massicce, la gelosia è una *folie à deux* che esprime possessività e desiderio di controllo. I due sono ripiegati su se stessi; le loro ansie non trovano sfogo esterno e pretendono che l'amore palesato in quella relazione escluda ogni altra relazione o bisogno. La dipendenza emotiva di lei sostiene una relazione insopportabile, l'ossessione e la possessività di lui ne fanno un carnefice. La relazione è claustrofobica, senza sbocchi né luce esterna, senza percezione della realtà; le due figure sono idealizzate l'una agli occhi dell'altro, sono, come abbiamo visto, irrigidite dentro schemi e ruoli inflessibili. Non è un legame senza passione, tutt'altro, ma la passione che lega i due è cupa e distruttiva. Possiamo dire che *l'amore con la sua potenza persuasiva è, in questo caso, un'istituzione totale*, soffocante e minuziosamente prescrittiva. Secondo la definizione originaria, l'istituzione totale ha un carattere inglobante che impedisce lo scambio sociale e l'uscita verso il

¹⁹ Un'indagine specifica di Eurobarometer fornisce dati rilevanti al riguardo. Mentre la violenza domestica viene percepita come un evento serio e molto diffuso, solo il 16% degli intervistati italiani dichiara di conoscere una vittima (media europea 25%) e solo il 12% di conoscere un aggressore (media europea 21%) (Fonte: Eurobarometer 2010, *Domestic Violence against Women Report*, Special Eurobarometer 344, pp. 32 e 35). Questa dissonanza percettiva potrebbe essere spiegata come stato di negazione: il problema esiste, ma non vicino a me. Vedi anche S. COHEN, *Stati di negazione. La rimozione del dolore nella società contemporanea*, Carocci, Roma 2002.

mondo esterno. Per far questo, essa mette in atto una sorveglianza particolare che stabilisce un rapporto stretto tra controllore e controllato; l'istituzione si occupa di tutti i bisogni di coloro che ne fanno parte e li manipola ai propri fini. Di conseguenza, le persone intrappolate in essa diventano diverse da sé, subiscono un processo di spoliamento materiale e morale, che consiste, tra l'altro, nel rinunciare a vestirsi a modo proprio, subire un trattamento umiliante e dover implorare per ottenere piccole cose²⁰. È facile vedere come tali caratteristiche trovino perfetta corrispondenza nella violenza di coppia.

Sullo sfondo di questo vissuto sta, non la solidità dell'amore come contratto, né la leggerezza dell'amore come *cocqueterie*, bensì il mito dell'*amour-passion* e la sua democratizzazione nelle forme commerciali che ci propongono ogni giorno le serie televisive, il cinema, i romanzi e persino gli spot pubblicitari²¹. Ad ogni forma dell'amore corrisponde una struttura di socievolezza. All'*amour-passion*, fino a che dura, corrisponde la struttura di una *folie-à-deux*. Per le sue caratteristiche – la carica di emozioni brucianti, l'esclusività, l'idealizzazione, il desiderio di ciò che ferisce – tale struttura può facilmente degenerare in un'istituzione totale. Non di rado, l'amore uccide²².

4. Conclusioni

È arrivato il momento di chiudere queste riflessioni chiedendoci quali sono gli elementi di novità apportati dall'impostazione teorica che ho proposto. Un primo elemento consiste nell'aver messo in luce con maggiore chiarezza le situazioni che generano violenza e la loro dinamica microsociale. La violenza domestica o di prossimità nasce da situazioni di conflitto continuo, molto aspro, duraturo e sovraccarico di emozioni; in tali situazioni, si manifesta con lo schema dell'assalto o della routine. La violenza è recidiva; quando, dentro alla relazione, si è instaurata una pratica di controllo violento, vi sono poche probabilità che essa scompaia. Anche se è un evento statisticamente raro, la morte della donna può sopraggiungere nei due casi, ma è più facile da prevedere nel secondo perché la routine violenta dura da tempo ed è quasi sempre nota alla comunità intorno alla coppia. Un secondo elemento riguarda la vittima: non si nasce vittima, ma si diventa quando ci si trova troppo a lungo in situazioni di dominazione. Non sempre la storia infantile e la personalità della donna, tantomeno la povertà o il disagio sociale, ci consentono di spiegare la relazione violenta. Vi sono fasi e tappe della "carriera" di una vittima; più precisa sarà la ricostruzione di essa (che deve includere una descrizione degli uomini violenti e delle reazioni della comunità intorno), più efficaci saranno le politiche di prevenzione.

Il terzo elemento riguarda la possibilità di rivedere in modo critico alcuni concetti che la letteratura scientifica utilizza in modo diffuso ma, oggi, poco consapevole: il patriarcato, sul quale molto è stato detto, e la violenza simbolica. A mio giudizio tutti gli elementi di cui disponiamo portano ad affermare che la violenza contro le donne è fisica, materiale, non simbolica. Il corpo è il luogo primordiale di sintesi passiva della persona, il luogo per eccellenza del se medesimo e del sentire, sul quale si edificano le sintesi attive che sono l'esistenza e la responsabilità. Per questo il corpo offre agli altri la possibilità di una sua oggettivazione. La brutalità della violenza naturalizza la vittima, la riduce a oggetto dominato, cioè fissato dentro un

²⁰ Cfr. E. GOFFMAN, *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, Einaudi, Torino 1968.

²¹ Cfr. D. DE ROUGEMONT, *L'amore e l'occidente. Eros, morte, abbandono nella letteratura europea*, Rizzoli, Milano 2006.

²² Cfr. M. EVANS, *Falling in Love with Love is Falling for Make Believe: Ideologies of Romance in Post-Enlightenment Culture*, in "Theory, Culture and Society", 15 (2008), p. 269.

modello rigido di identità. La violenza contro le donne insiste sulla materialità del corpo (di cui l'*overkilling* è solo un aspetto) perché quest'ultima riduce l'incertezza del pensiero intorno alle categorie che dovrebbero classificare e comprendere il corpo stesso. Sono esistite ed esistono ancora oggi strutture simboliche che tendono a porre la figura femminile in una situazione di sudditanza e dipendenza; oltre a quelle molto visibili, come le rappresentazioni dei mass-media, ve ne sono di meno ovvie e, per questo, forse più potenti come l'amore. Ma da due secoli le donne dimostrano di essere molto capaci di trasformare norme, ruoli e modelli di comportamento che sviscerano la loro presenza attiva nella società.

L'ultimo elemento che desidero ricordare è l'importanza delle azioni di prevenzione e cura verso la violenza di prossimità. Esse non sono assenti nel nostro paese; molto resta da fare, ma tanto è stato fatto dal 1975 (anno del tragicamente famoso delitto del Circeo) ad oggi per rendere più attenta l'opinione pubblica, favorire le denunce delle vittime invece che la loro vergogna e offrire servizi e case rifugio. Al fine di migliorare e ampliare le politiche di intervento, è necessario anche valutarle, considerandole parte integrante del sistema del Welfare. Registrare problemi e ostacoli, ma anche progressi, ci permette di guardare al futuro con maggiore speranza.

POLITICHE

Glen A. Mazis

HUMAN ETHICS AS VIOLENCE TOWARDS ANIMALS:
THE DEMONIZED WOLF

Abstract

This essay discusses how our traditional ethics may harbor assumptions that place humans in a position in which overt violence towards animals is an almost inevitable outcome since their formulation involves violence towards ourselves and our animal fellows in our cutting our embodied ties with them. The essay explores Derrida's Animal that Therefore, I Am, in its detailing of the two discourses within European intellectual history of those who felt they were "above" animals and were not addressed by them versus those who could acknowledge that animals do address us. Derrida also cites the "lyconomy" of this tradition that brandishes the image of the "wolf" within us as a streak of rapacious violence that we can only fight with violence, thus projecting onto the wolf a false identity to justify our own demons of violence. Merleau-Ponty's notions of embodiment further this idea that we are enmeshed with animals in a basic affective, perceptual and visceral way and that to ignore this interweaving of lives is to do violence to ourselves as well as violence towards them. I then cite ethologists for evidence that wolves are one of the most social, non-violent animals on the planet and detail how two million were slaughtered in the name of eradicating an "evil" being. Such behavior on our part I call "speciocide," as heinous as genocide. Finally, phenomenology, as one particular philosophical approach, may have a critical edge in helping us to see (or literally perceive) our animal fellows more clearly, to understand them better, and discern our truer moral obligations to them.

1. Introduction

Unfortunately, one of the bonds that ties the United States to its European neighbors and forbears is a long tradition of unthinking violence against animals. Many acts of violence against animals are motivated by the pleasure in cruelty, the greed for profits, the fear of the unfamiliar, the need to feel powerful, and so on. The act of violence against animals that I find most disturbing is however the violence that is undertaken with a mistaken sense of moral obligation or at least with a sense of self-righteousness at the fact that one is doing some good in hurting, maiming, torturing or killing this animal. This kind of violence might even extend to a felt calling or an articulated rationale that we have an obligation or at least the right to eradicate an entire species, what I have named "speciocide" (Mazis 2008). I intend to discuss the human treatment of wolves in Europe and the United States as a painful example of the ways in which sometimes our sense of doing what we think is an ethically laudatory deed can be misleading, disastrously so, and actually can lead us to cruel

and even evil behavior. I also intend to address how our traditional ethics may harbor assumptions that lead to the misperception of animals and a misunderstanding of their behavior. Finally, I intend to show how phenomenology, as one specific philosophical approach, may have a critical edge in helping us to see (or literally *perceive*) our animal fellows more clearly, to understand them better, and discern our moral obligations to them.

2. Derrida, Traditional Philosophy, and the “Autopsic” Vision

Before turning to the European and American behavior towards wolves, there are a few general ideas about this theme that I would like to discuss as they are suggested by Jacques Derrida in his book, *The Animal that Therefore I Am*. Such general points could lead us to the realization that our very way of conceiving ourselves in regard to the beings of nature and the way in which we formulate our ethics may be simultaneously a disregard for animals.

The European and American philosophical traditions as passed down from the Greeks and Romans are informed by a cosmology that puts the animal world on a hierarchical inferiority with respect to the human world as human beings are conceived of as the bearers of reason, speech, and agency. The animal is seen as unthinking, mute, and a being of *reactions*, rather than *responses*. Response is meant to indicate a conscious relationship with the world, whereas to react is a merely mechanical interaction with no awareness involved. Derrida points out that in the tradition of Western philosophy and intellectual discourse, there have been two discourses, and the one of them that has been dominant has been spoken by those who “have taken no account of the fact that what they call ‘animal’ could look at them, and address them from down there, from a wholly other origin” (Derrida 2008: 12). This detachment of those who consider themselves “above” the level of the animal is exemplified by the story Derrida narrates in *The Beast and the Sovereign* regarding the Sun King, who had the first zoological garden built, the Menagerie de Versailles, where for his pleasure, the Sun King could gaze upon the beasts and “where sovereignty is marked by the power to see, by being-able-to see without being seen” (Derrida 2009: 293). Derrida calls this sort of gaze “autopsic” and “de-vitalizing” (Derrida 2009: 296) — it is both self-enclosed and deadening. The Sun King may have externalized this sense of “existing above and beyond” the “brutes” into architectural structures, but philosophers and the common sense of the European and American culture have long regarded their consciousness as the same kind of fortress.

Derrida extends this critique from the birth of modernity with Descartes and Kant to our contemporary thinkers and believes that the same is true of Heidegger, Lacan, and Levinas as of their predecessors, namely that “they made of the animal a theorem, something seen and not seeing” (Derrida 2008: 13). Derrida sums up this thought by stating that the relationship between these thinkers and animals is “as if the men of this configuration had seen without being seen, seen the animal without being seen by it.” It is the case that for most philosophers the animal as a fellow being, as a creature that could have differing ways of addressing itself to us, understanding the world, and communicating with others of its kind just does not exist. Descartes sees animals only as mechanisms and most other philosophers have agreed, even if not explicitly, but expressed nevertheless in an attitude of self-enclosure. The myriad animals that surround them are not seen as beings with which one enters into a dialogue, but as tools, objects to be used and disposed of, and as a source of profit. Derrida’s calling this way of addressing the world, as if there are no

others who address us back from within the animal world, “autopsic,” means that literally it is an “auto” seeing — a vision that sees only itself and is blind to the others, and so is also the vision that imposes death, that is to say, that takes the apparent fellow being’s appeal and reduces it to nothing. Many ethologists have pointed out the fallacy of judging other animals’ capacities by the measuring stick of humans’ capacities according to “anthropocentric” attitudes, instead of allowing the animals to demonstrate parallel, but different capacities.

The mistake of being deaf to the voices of animals and blind to the expressions on their faces is however more serious than this if Merleau-Ponty is right in his claim that humans are part of a “shared flesh of the world,” and that is why I want to call this regard and way of judgment an act of violence. To turn away from animals would be to allow the human and animal shared embodiment to be torn apart. Furthermore, this might lead us to see these practices as not only a form of violence towards animals, but also a self-laceration, a violence turned towards ourselves. In order to understand this charge, however, it is necessary to regard the body in a way that differs from the cultural tradition that self-identifies with the mind and sees the body as mere vessel or housing of the mind or spirit.

3. Merleau-Ponty’s “Lateral Union” of Humanity and Animality

The lifelong work of Merleau-Ponty details how human embodiment and perception are ways of entering the world, or rather, to be more accurate, they are the ways for which we are *of* the world, that is, the world in its fleshy, material dimension as the source of those meanings that we then expand and elaborate as rational, speaking beings. In opposition to the tradition of Descartes, Kant, and others, Merleau-Ponty describes how to see, to hear, to feel, and to perceive in general are to be understood as to be seen, to be heard, to be felt, and to be perceived so that in the end it might be better to say that as embodied, fleshy creatures we “co-perceive” with the world: “he who sees cannot possess the visible unless he is possessed by it, unless he is of it, unless ... he is one of the visibles, capable, by a singular reversal, of seeing them — he who is one of them” (Merleau-Ponty 1964b: 134). In other words, I can only see because as an embodying being,¹ I return to myself from the vantages of everything else with which I am in relation in my surround, as seeing through the things, creatures and others that are part of a dimension of visibility or what Merleau-Ponty calls [asymmetric] “reversibility.” Yet, it is as if the philosophers of the dominant tradition saw themselves as residing on some other plane of existence, a plane provided by the elevation of spirit and reason that fuels them, and as if their vision emanated from some other origin, so as to declare themselves seers who are not seen, agents before a passive and inert world. In opposition to this perspective, Merleau-Ponty asserts that “the visible can thus fill me and occupy me only because I who see it do not see it from the depths of a nothingness, but from the midst of itself: I the seer am also visible” (Merleau-Ponty 1964b: 113). To be in the midst of the visible and its interrelated creatures through fleshiness is to be called beyond oneself as the very way of returning to oneself.

This sense that “what is meant by that little verb ‘to see’ as being “present at the fission at whose termination and not before, I come back to myself” (Merleau-Ponty 1964a: 186) for Merleau-Ponty

¹ I use the term “embodying” being to emphasize that there is no substantial body in Merleau-Ponty’s philosophical perspective. Rather “the body” is an ongoing dynamic process with the world in which it is embedded.

means that to be in a human body is not simply to extend to the skin; rather, to be in a human body means that I see the field in front of me from the vantage of the clouds floating by overhead, that I see the field from the vantage of the grasses blowing in the wind, that I also see from the vantage of the birds circling overhead and the tree in the distance, and all the while I am aware of myself seeing *as if* seeing myself through the points of view of the clouds, the grasses, birds, trees, and everything else around me with whom I am in relation. From this perspective of the “flesh of the world,” I can only perceive by having the sense of being perceived by and through all the inanimate objects around me in this circulation of sense and energies that is the life of perception. The case is even more so in relation with the fellow animate beings, who themselves perceive the world from a vantage that is like ours in its being embedded in this interplay. The rabbit looks up at a hawk and feels itself as being seen by the hawk, as well as by the other hawks circling nearby, and runs, for part of its fleshly vision is to be embedded in all these related visions within the matrix of its surround or as part of a dimension of Visibility, as Merleau-Ponty calls it. If the primordial human sense of ourselves and the world comes back to us from perceptual vectors emerging from the world, instead of emanating from a central source called “consciousness,” then there can be a folding over and enfolding among species of animals, including the human and animal species, so that our perceptions are enmeshed or, as Merleau-Ponty puts it, “why would not the synergy exist among different organisms, if it is possible within each? Their landscapes interweave, their actions and passions fit together exactly: this is possible as soon as we no longer make belongingness to one same ‘consciousness’ the primordial definition of sensibility, and as soon as we rather understand it as the return of the visible upon itself, a carnal adherence of the sentient to the sensed and of the sensed to the sentient” (Merleau-Ponty 1964b: 142). This insight about what human embodiment is and how we co-perceive with the world, especially with other animal perceivers, leads Merleau-Ponty to declare, “the human body is ... in a relationship of intercorporeity in the biosphere with all animality” (Merleau-Ponty 2003: 268). There is so much about our lives that is an overlap with animals on the level of perception, whether it is a matter of this warm place where to find shelter from the cold and wind, or whether it is now time to rest, or whether it would be good to find other members of our group for affection or help. This leads Merleau-Ponty to point to that dimension of our lives on the perceptual, affective, imaginative, memorial, and immediate level before reflection that is our animal life, our shared life: “Animal life refers to what is sensible for us and to our carnal life” (Merleau-Ponty 2003: 271). This is the lesson we gain once we realize that we are not a disembodied mind or spirit, but a fleshly creature enmeshed in the world, or as Merleau-Ponty sums up, “life teaches us not only the union of our soul and our body, but also the lateral union of animality and humanity” (Merleau-Ponty 2003: 271).

4. *Ethics as a War on Animals*

Now, if we keep in mind Merleau-Ponty’s insights and return to Derrida’s discussion, it becomes evident why seeing ourselves as unseen by the creatures around us, as not addressed by the look of the animals around us may appear as a kind of spiritual and emotional violence that sets the stage for physical violence in exploitation: we are cutting off a tie, an ongoing and felt tie within our embodiment, with our linking with the world that is an inter-animal relationship, and this is like cutting off a part of our physically defined body. The earth not felt as seen through the eyes of birds or a wind not felt as through the soaring feelings

they have plying its eddies or a pond not felt with our extended sense through frogs, fish, and water lilies — these are all impoverished perceptions, that cut off as it were a portion of our sense organs, as well as they cut off these creatures' feature of being a part of an ongoing vitality among all animals.

However, this co-perceiving goes further than this level of shared perception because a vital part of the density or richness of perception is an affective sense, its lining of emotion, whether it is feeling the joy and frolic of the birds on the wind or the terror of the rabbit fleeing the diving hawk or the contentment of the wolf lying in the sun cuddling with its pups. This is why it is so important when Derrida asserts that questions such as whether animals can think, reason, have a language, mourn, deceive, have a sense of self, have an awareness of mortality, appreciate beauty, and so many others we often pose as topics of research divert us from the only question that really matters, the question to which we have an immediate answer. Derrida gives Jeremy Bentham credit for realizing that “the first and decisive question would rather be to know whether animals can suffer” (Derrida 2008: 27). I could cite the research results that have been found in answer to the first set of questions as discovered by ethologists in recent decades, and the answer to all such questions would be “yes”; yet such answers would still engender debate. However, as Derrida brings to our attention, “Can they suffer? leaves no room for doubt” (Derrida 2008: 28). As fellow creatures of the flesh, we can feel the suffering in the howling animal being experimented upon painfully or in wolves being eviscerated for pleasure or in animal atrocities perpetrated daily in places like the food industry. The question of animal suffering leaves no room for doubt because it asks about another ongoing, essential level of our being, and takes away the stance of those who practice the “detached observer” sort of discourse, as if they were beings above the level of animals. This is why ethologist Mark Bekoff calls the blindness to animal emotions “anthropodenial” (a term coined by Frans de Waal) throughout his book, *Minding Animals: Awareness, Emotions, and Heart*, because whether we choose to focus upon animal suffering or not or other animal emotions, we do feel them as enmeshed in the flesh of the world, and consequently we must deny these experiences, extirpate them from our awareness to prove ourselves different from them. In other words, like Merleau-Ponty, Bekoff thinks that we register animals' emotion in our own bodies and we feel the suffering of animals in an immediate way. The only way to deny this suffering is to “block out” or distract ourselves from their suffering that resounds within the human body.

I think that through these insights about our shared sensibility being denied, being cut asunder, we can better understand Derrida's statement that “[he] think[s] that Cartesianism belongs, beneath its mechanist indifference, to the Judeo-Christian-Islamic tradition of a war against the animal, of a sacrificial war as old as Genesis” (Derrida 2008: 101). If we believe that we are being moral by listening to a tradition of religious and philosophical edicts that cut us out from our interconnectedness with the creatures around us, then this not a benevolent stance, but one that violates; if a level of our being is inseparable from the animality we ban, then this is also a self-violating stand. The most influential morality, Kantian ethics, demands that we cut off our affective life, cut off our perceptual life, and focus on pure rationality, and so, as Derrida asserts, “The Kantian has nothing but hate for the animality of the human” (Derrida 2008: 103). Thinking we are being moral, we may be violating parts of ourselves and the creatures of the world.

As pernicious as this violation in the name of ethics might be, even more pernicious is the fact that in feeling on some level our violence towards animals, in cutting them off our interrelatedness with them, we find this violence unbearable to our self-image as human. As a result, we project that violence upon animals. This projection, in turn, becomes the rationale for using overt violence against animals so as to uphold morality, since we claim that we need to fight their bestial violence that is really ours. Again, more autopsic

vision. This is Derrida's conclusion and one that I share with him: "One could say, first, that in the end such a bellicose hatred in the name of human rights, far from rescuing man from the animality that he claims to rise above, confirms the waging of a kind of species war and confirms that the man of practical reason remains bestial in his defensive and repressive aggressivity, in his exploiting the animal to death. One could also say, second, that bad will, even a perverse malice, inhabits and animates so-called good moral will" (Derrida 2008: 101). If our sense of the good means becoming detached from our sensual, embodied side, from the emotions that move us to compassion with others and with animals, then being ethical on a rational basis seems to imply turning against part of ourselves, against that part shared in interrelatedness with animals, allowing our lack of compassion towards animals, and violating them so as to be reasonable, but unfeeling.

Rather than continue to argue for this idea on an abstract level, I turn now to the case of wolves. Wolves are, I believe, a horrendous exemplification of this sort of phenomenon of demonization that occurred throughout Europe first and then was brought to the New World and pursued assiduously and with moral fervor until wolves became nearly extinct in America, as well as in Europe.

5. *The Case of Wolf Speciocide in the United States*

If an animal has been portrayed mistakenly as a depraved creature, then humans may try to rid the earth of this scourge and feel as if they are doing something morally laudatory. This is the case with the wolf, both in Europe and then even more savagely in the United States.

The image of bestiality represented by the wolf has been presented as far back as Aesop and appears throughout the history of European philosophy whether in Hobbes, Montaigne or Machiavelli, to name a few, as discussed at length by Derrida in *The Beast and the Sovereign*. The wolf is continually portrayed as the incarnation of a being that is rapacious, cruel, and given over to fits of unrestrained violence (Derrida 2009: 87-8). The wolf is persistently used as the image of the terror that men inflict upon one another. Derrida quotes several authors who see the untamable aggressor "to be the wolf for man," insofar as humans are rapacious and require the beast of a sovereign to inspire fear in them, to terrorize the terrorists. Derrida calls the Hobbesian and Machiavellian logic of the one outside and above the law who terrorizes for the good of the whole and the survival of the law a "lyconomy" — a response to the literal and figurative wolf that is a constant threat to man (Derrida 2009: 60-61, 88-89).

However, this "lyconomy" is not only the discourse of political philosophers; it is also the activity of the Europeans. Throughout Europe, bounties were offered by kings and governments to destroy wolves, so that they would be killed by any means. By 1560, wolves were extinct in England, in Scotland by 1691, in Ireland by 1770, and although they survived on the continent, their populations were greatly diminished. In Italy by 1980, there were only about 100 wolves left (now rebounded to somewhere between 500 and 1000, thanks to restorative efforts).

It seems that for much of prehistory and even recorded history, man and wolf co-existed, and helped one another as the two predators of large mammals: "Until about four hundred years ago the wolf was second only to man as the most successful and widespread mammal in North America. There is extensive evidence to show that far from being at enmity, the wolf and hunting man enjoyed globally something approaching symbiosis, whereby the existence of each benefited the existence of the other" (Mowat 1963:

vi). Wolves near human encampments were believed to serve as a warning system for humans with respect to the approach of adversaries due to the wolves' sensory acuity and tendency to communicate by howling. For many of the Native American peoples of North America, the wolf was an object of veneration because of its strong loyalty and affection for its family, its skills as a hunter, and its role in maintaining the health of its prey by culling the weak, sick and decrepit (Busch 2007: 110-111).

As is commonly acknowledged, however, the state of affairs between wolves and humans changed in Europe during the Medieval Ages (although scapegoating wolves is more ancient as discussed by Derrida), and in North America with the arrival of European settlers: "Of the twenty-four wolf subspecies and races inhabiting North America at the beginning of the European invasion, seven are now extinct and most of the remainder are endangered. The wolf has been effectively exterminated in all of the south-central portions of Canada, in Mexico, and in almost all of the United States south of Alaska" (Mowat 1963: vii). To concentrate on North America, especially the United States, it is estimated that since the first settlers arrived, *two million wolves have been killed* (Dutcher and Dutcher 2005: 148).

Not only were wolves killed to the point of extinction, but they were also slaughtered with a vehemence that is shocking: "Wolves were shot, poisoned, trapped, bludgeoned, and tortured. Wolves were infected with mange and then released to spread the deadly disease across the plains. Wolves were staked down and torn apart by dogs. Wolves had their jaws shut so they could not eat, ensuring a long slow agonized death by starvation. Wolves were blown to bits by set guns or poisoned by wolf getters, devices that when bitten fired sodium cyanide into a wolf's mouth. Wolves were poisoned by the thousands by strychnine strewn carelessly across the prairies. Wolf pups were dragged from their dens and either beaten to death or shot" (Busch 2007: 114). Wolves were killed with a kind of zeal and self-righteousness by humans throughout European and American history waging a particular kind of war to which I have given a specific name, "speciocide" (see WW). The justification for this speciocide of the wolves was their savagery! Just as Derrida documents in *The Beast and the Sovereign* with respect to how the Europeans demonized the wolf, among all the wild creatures within the New World the wolf epitomized a peculiar threat seen as "the Devil, Red tongued, sulfur breathing and yellow eyed" (Lopez 1978: 145). The wolf's way of eating by tearing creatures limb from limb was seen as part of its depravity, as well as its attacks on the livestock the Europeans had brought with them, livestock that were regarded as innocent creatures. These domestic animals were innately good and the wolf was innately evil — a murderer (Lopez 1978: 146). That these discourses survive and wolf slaughter continues is a rather fantastic behavior on the part of humans who feel morally called upon to do this killing while humans are "the only animal that habitually preys upon prime, mature animals" (Mech 1970: 94).

6. *Scientific Observations of Wolves versus Cultural Tradition*

Yet, these cultural attitudes have been investigated by scientists within the past decades and discovered to be woefully at odds with the observations made of wolves by ethologists. It is interesting that ethologists find the social bonding, the care-giving, the need for community, the strength of cooperation among wolves to be very much like that of both humans and primates (Busch 2007: 47), and so there is a strong resemblance among these species. Yet there is a strange dissimilarity with respect to the lack, in wolves, of any concerted aggression whether among wolves or directed against other creatures. Adolf Murie is a

scientist who has spent several decades closely observing wolf behavior. The conclusion that he reaches about the species is the exact opposite of the way wolves have been characterized in the cultural traditions we have discussed. Murie sums up his research by stating that “a second characteristic of wolf personality is the animal’s basic aversion to fighting” (Mech 1970: 5). He relates an anecdote about a wolf that was “frantically upset” at a dog fight and broke it up by pulling the aggressor dog by the tail off the other dog. So averse to violent behavior are wolves that ethologists have tested situations when most animals would respond aggressively, and yet wolves fail to be aggressive. Ethologists took wolf pups from the den of a wolf pack, and the pack sat helplessly by and whimpered, but did not attack, although they could have obviously defended their pups with a violence that would have overwhelmed the ethologists. Also, the observers have interrupted packs while they were feeding, tearing apart their prey, and have taken the carcass from them: again, the wolves just responded by whimpering at them (Mech 1970: 292). As a matter of fact, Lee Smits, another ethologist who made a careful study of all the historical records of cases of animals against humans in the United States, came to the same conclusion with previous researchers who have done similar studies of the records: “no wolf, except a wolf with rabies, has been ever known to make a deliberate attack on a human being in North America” (Mech 1970: 292). Of course, the cultural tales often claim otherwise. However, each time a wolf was asserted to have attacked humans, it was discovered by the scientists who investigated the erroneous reports that it was not a wolf attack (except in the cases of rabid wolves). This is not true for countries in Europe, where it seems that other sorts of conditions had led to wolves attacking humans, but wolf attacks have been largely absent in the United States (Boitani and Mech 2003: 303). It was readily acknowledged in interviews with those who had to deal with wolves in the United States, such as trappers, that wolves were not considered “dangerous” (Boitani and Mech 2003). The strong bonds of affection, loyalty, care, concern, playfulness, cooperativeness, communicativeness, and trust that persist among the wolves of the pack are the most striking characteristics of group wolf behavior as noted by ethologists who have spent time in close proximity with wolves. Evidence of these traits is their shared care of the young, their year-long courtship and mating for life with continual displays of affection, their feeding injured members of the pack, their grieving for months when they lose a pack member, and their need for belonging in a pack.

This does not mean that wolves are not capable of fighting with members of other packs and injuring them, and at times even killing a trespassing nonmember of the pack in a particularly acute fight (Mech 1970: 93). Also, certainly a factor in the human sense of the wolf’s aggressiveness is engendered by wolves’ attacks on livestock. However, again this has never been an issue in the United States as it has been in Europe. Even though ranchers did at times pen their livestock right within former wolf territories, given the spaciousness of the United States’ western states only one percent of ranchers’ livestock loss at any time in the United States has been attributable to wolves poaching them (Mech 1970: 137, and Boitani and Mech 2003: 309). Nor does the lack of aggression in wolf behavior deny the fact that wolves are able hunters that excitedly rip the flesh from deer, caribou, moose or other prey animals, swallowing it in large gulps. Yet, the fact that they have jaws that allow them to swallow their prey in twenty pound chunks when the prey animal is in shock and no longer feeling anything does not mean that it is correct to interpret wolves as rapacious, cruel, and demonic because of the way they eat their prey. In order to understand wolves, it seems more significant to consider the way in which they treat the beings with which they share their lives — such a way is full of play and maintaining close bonds. Were how each being procures food to be used as the measure of a being’s moral worth, then we would note how wolves cull the herds of their prey of the

sick and elderly, which would otherwise threaten the existence of the herds if the wolves did not prevent the larger herd from starving because of too many mouths to feed. We would see how the wolf uses every part of its prey so that there are only a few hairs and bits of hide left after the eating is done, unlike wasteful humans. We would remark how there are no wolf killing rampages like those of humans. We might also realize how as humans, we now delegate a few of our species in the “slaughtering” industry (and their machines) the task of killing the animals that we eat, as well as of keeping these animals that are to be slaughtered in prolonged captivity in settings of psychic and physical suffering, then shocking them with high voltage, slitting their throats, and letting them hang upside to bleed to death, or condemning chickens to live a life of no exercise, with excrement raining down upon their stacked cages, and so on. We do not take this one aspect of our existence as defining our human essence. So, why should the proficiency of jaws and teeth of wolves be taken to characterize the way in which wolves enter into a relationship with the world around them?

I would like to end this essay by suggesting that we humans have projected the most troubling aspects of our own being onto our sense of wolves and also possibly of other animals that we feel ethically justified in killing. Farley Mowat starts his book, *Never Cry Wolf*, with the lament and warning, “So-called civilized man eventually succeeding in totally extirpating the real wolf from his collective mind and substituting for it a contrived image, replete with evil aspects that generated almost pathological fear and hatred” (Mowat 1963: vi-vii). If a kind of rapaciousness and an urge to destroy other species have been part of the human psyche, nevertheless we must be careful not to project these features onto wolves and other animals, where we can no longer take appropriate responsibility for our own demons and work through them creatively and courageously, and instead slaughter the supposed demons around us. That is why I find myself in agreement with the ethologist and expert on animal emotions Marc Bekoff’s use of the term “anthropodenial” (Bekoff 2002: 23) for describing the detached, scientific attitude that sees animals as objects and thinks that only rationalized, quantitative data about animals reveal any truth about them. When we can no longer feel our kinship as part of the flesh of the world and fail to feel in our embodiment the feelings of wolves that are so in evidence, whether the joy in playing with each other and their pups; the affection they feel for the members of their pack; the loyalty of caring for the injured and sick; the attunement to other species like the ravens they engage in play; or, the connection with the natural surround seen when they are frolicking, batting the snowflakes in a new snowfall; then, we obscure the truth and substitute a blank screen upon which we can project our worst fears and unrecognized failings. This projection, in turn, can either allow us to commit specicide in fear of the other, or even much worse, as this essay has claimed, commit the mistake of a seeming ethically justifiable attempt to obliterate this “evil” that has been “rationally” legislated.

7. *The Role of Phenomenology in Living with Animal Others*

Phenomenology is still thought of by many as the philosophical approach made famous by Edmund Husserl that “brackets” the world and seeks to uncover the essences of beings as intended by the transcendental ego. This bracketing would exempt phenomenological insights from dealing with the empirical, and as a consequence such a philosophy would be at odds with scientific findings as mistaken insights of the “natural attitude” that takes the world as naively present in an encounter with the human.

However, throughout this essay, I have been relying upon the later kind of phenomenology as conceived and practiced by Merleau-Ponty. His *Phenomenology of Perception* begins with the insight that what we learn from the work of Husserl is that such bracketing is impossible, because perception is always a “dialogue” with the world, a “give and take” in which our ways of making sense of the world are remade by events that occur and as they solicit perception, the world’s surprising twists and turns alter the very ways we approach the world. As I outlined above while explaining his later notion of the “flesh of the world,” Merleau-Ponty comes to articulate the myriad ways in which we “co-perceive” with the world and through the world, since each of us is an ecstatic being that is beyond itself at the depths of the world and only returns to itself at the end of the process of taking in the world. This means that we must hearken to the indirect and silent voices of the world that add their sense to our own articulations. This leads Merleau-Ponty to a radically interdisciplinary approach — one that I have tried to practice in this essay — in which the work of science can be vital in breaking through the cultural paradigms that have become *mere impositions of meaning upon the world*, instead of that “give and take” with the world, instead of a dialogue. This is not to say that the critical edge towards science must not be wielded — as various sciences have also imposed reductive paradigms upon their objects of study, and especially in regard to many animal studies.

Here, I believe, is the power of the phenomenological perspective of Merleau-Ponty to help us from falling into such pitfalls in our relations with animals. In this phenomenological approach, we have to observe carefully the actual behaviors of animals, but refrain from interpreting them with ready-made frameworks that we bring from science, cultural traditions or religious customs. It is an integrative approach that says that ethologists’ findings are relevant and demand proper attention because, as Merleau-Ponty discovers in his lectures about nature at the *Collège de France* from 1956-1960, scientists at times can be more open than philosophers to new ontological insights since they are committed to the constant return to the phenomena to see them with fresh perspective that is the heart of phenomenology. Merleau-Ponty’s lectures draw upon a host of scientific findings in biology, geology, embryology, ethology, cybernetics, and so on. Merleau-Ponty’s embodied approach to all inquiry also lets us find ways to be perceptually attuned to the world with a sensitivity that allows for shared feelings and imaginings to arise that are to be ever refined and altered by returning to being further experienced by oneself and with others. It means allowing our cultural stereotypes to encounter other cultures’ wisdom and see what emerges from this dialectical interplay. In this way, Merleau-Ponty also finds literary writings to be relevant to phenomenology at times. The novelist can express a sensitivity to the nuances of experience and its structures that can inform philosophy. Merleau-Ponty’s later work on time and memory owes a great debt to the novels of Proust, who has proven to be as fine an observer of the flow of time and its particular eddies than perhaps any philosopher or phenomenologist.

In the case of understanding our relations with animals, such as the wolf, but including all animals, phenomenology pursues dialogue on all levels. Derrida’s warning that we can no longer regard animals as beings incapable of addressing us had been heeded already by Merleau-Ponty and is being heeded by a more indirect and open approach to phenomenology. This approach to these issues of how we are to treat animals means hearkening to animal others in terms of what seems to matter to them and how it matters within the framework of their concerns and activities within their *Umwelt*, to hearken to human others in the variety of their responses and sensitivities, and to use the resources of poets and artists and those who have fine-tuned their perceptual, affective and imaginative sensitivities. It is not a simple matter of returning to what one perceives, since perceptions may be shaped and blinded by stereotypes and projections. It is a

matter of a never-ending returning to the encounter and always finding more depth. The rules of ethics are too simple to give us an ethical life. First, comes the diving into the complexities of situations. The lives of animals, like those of humans, are multi-faceted and deserve sensitive appreciation before we take any action.

References

- Bekoff, Marc (2003). *Minding Animals: Awareness, Emotions and Heart*. Oxford University Press: New York.
- Boitani, Luigi (2003). *Wolves: Behavior, Ecology, and Conservation*. University of Chicago Press: Chicago.
- Busch, Robert H. (2007), *The Wolf Almanac: A Celebration of Wolves and Their World, New and Revised*. The Lyons Press: Minneapolis.
- Derrida, Jacques (2008), *The Animal That Therefore I Am*, trans. David Wills. Fordham University Press: New York.
- Derrida, Jacques (2009), *The Beast and the Sovereign*, trans. Geoffrey Bennington. University of Chicago Press: Chicago.
- Dutcher and Dutcher, James and Jamie (2005). *Living with Wolves*. Mountaineer Books: Seattle.
- Lopez, Barry (1978). *Of Wolves and Men*. Scribner's Sons: New York.
- Mazis, Glen (2008). "The World of Wolves: Lessons about the Sacredness of the Surround, Belonging, the Silent Dialogue of Interdependence and Death, and Speciocide," special ed. James Hatley, *Environmental Philosophy*, Volume V, issue 2, pp. 69-92.
- Merleau-Ponty, Maurice (1964a). "Eye and Mind," in *The Primacy of Perception*. Northwestern University Press: Evanston.
- Merleau-Ponty, Maurice (1964b). *The Visible and the Invisible*. trans. Alphonso Lingis. Northwestern University Press: Evanston.
- Merleau-Ponty, Maurice (2003), *Nature: Course Notes from the Collège de France*. Northwestern University Press: Evanston.
- Mech, David (1970). *The Wolf: The Ecology and Behavior of an Endangered Species*. University of Minnesota Press: Minneapolis.
- Mowat, Farley. (1963), *Never Cry Wolf: The Amazing True Story of Life Among Artic Wolves*. Little, Brown and Company: New York.

PRATICHE

Giorgio Cattaneo

NICOLAI LILIN: VIOLENZA UTILE?

Abstract

Raised in the criminal ghetto of Bender in Transnistria at the periphery of the former Soviet empire and then a sniper in the special units of the Russian army in Chechnya, the writer Nicolai Lilin narrates his own story and reflects on his tragic experience that is entirely immersed in violence: from the archaic ritualism of his originary community, of Siberian legacy and sustained by the respect toward a strict code of honor, up to the terrible slaughtering of the Caucasian war and the wild environment of the first years of the new Russia during the break-down of the USSR. "Had I not been raised among the outlaws, I would probably not have been able to survive the horrors of Chechnya," writes Lilin, who does not deny his love of weapons and the quasi-cult of "criminal" tattoos. "Violence is part of life and the worst violence, that is, war, ultimately unmasks the hypocrisy of the world."

Case coloniche scrostate, coi *kalashnikov* nascosti in cantina fra le botti di sidro e cavolo marinato. Una geografia di orti e vecchie auto senza targa, galline razzolanti e viottoli fangosi sulla riva destra del fiume Dnestr, Nistru per i rumeni e i loro cugini moldavi, da cui il nome Transnistria che ancora oggi i russi chiamano Pri-Dnestrovije e considerano una loro provincia imperiale sud-occidentale, sotto le cui colline ancora dormono poderosi arsenali tattico-strategici risalenti all'epoca dell'Urss. In quella periferia, nella città di Bender – Teghina per la Moldavia, teoricamente Stato sovrano ma di fatto rimasto ai margini della regione secessionista russofona – ha mosso i suoi primi passi, trent'anni fa, il giovane che oggi si fa chiamare Nicolai Lilin e ha firmato per Einaudi nel 2009 il suo romanzo criminale dell'adolescenza post-sovietica, *Educazione siberiana*, rivelatosi un caso editoriale anche perché scritto avventurosamente nella lingua del paese in cui il giovane profugo è approdato nel 2003, con addosso le stimmate di una biografia ferocemente violenta: prima la guerriglia delle *baby-gang* nelle strade di Bender e poi la guerra vera, in Cecenia, raccontata con spietato realismo nel diario *Caduta libera* uscito sempre per Einaudi nel 2010.

«Mia figlia ha solo cinque anni e ha già imparato a smontare e rimontare la pistola: gliel'ho insegnato perché penso che potrebbe sempre esserle utile, un giorno». La platea raggelata è quella di Emergency, autunno 2010, *meeting* di Firenze, di fronte alla quale Lilin sciorina il suo pensiero: la guerra è utile, se non altro perché costringe la realtà a gettare la maschera e svela la natura violenta e irriducibile del mondo. Quel giorno, a "tradurre" il giovane scrittore russo è stato l'amico vignettista Vauro Senesi: «Dovete capirlo, quello che ha vissuto non gli consente ancora di sintonizzarsi con la nostra comune sensibilità». Cosa aveva detto, Lilin? La bambina e la pistola, certo. Ma senza dimenticare un "consiglio" agli esterrefatti militanti della Ong di Gino Strada: «Quando tornate a casa, prendete il televisore e gettatelo dalla finestra: vi

racconta solo frottole». Spiegazione: «La televisione vi invita a consumare in modo irresponsabile, senza mai dirvi che il vostro cosiddetto benessere deriva da ingiustizie mostruose, commesse lontano dai vostri occhi. E in questa immensa ingiustizia, quelli che pagano il conto per intero sono sempre i soliti, i poveri cristi mandati al fronte come soldati e i civili che hanno la sfortuna di finire sulla loro strada».

Grandi reduci italiani – da Nuto Revelli a Emilio Lussu, fino a Mario Rigoni Stern – hanno elaborato una loro cognizione del dolore partendo dalla testimonianza del conflitto vissuto. Primo Levi è andato oltre, facendo della propria drammatica riflessione la ragione stessa della sua vita pubblica: fino al capitolo sulla “violenza inutile”, che esplora le tenebre nel quale si addentra il suo terribile testamento spirituale, *I sommersi e i salvati*, che mostra la disperata vulnerabilità di ogni umanesimo di fronte all’abisso della violenza, cieca come un bombardamento magari “umanitario” o sadicamente pianificata dagli impresari della morte. Se una scrittrice come Agota Kristof nell’amarissima *Trilogia della città di K.* scandaglia poeticamente l’inferno del dolore di fronte al problema della violenza politica del ‘900, istituzionalizzata dai regimi totalitari, il narratore-guerriero Nicolai Lilin è costretto a confessare la sua particolarissima tortura: la violenza ai tempi del consumismo, del liberismo globalizzato e spensierato; la macelleria invisibile e asimmetrica che oppone eserciti e milizie, che sfracella civili e soldati a due passi da città tranquille dove la gente vive al riparo e all’oscuro di tutto, bevendosi le narrazioni frammentarie e reticenti dei media *embedded*, mentre a poche centinaia di chilometri si spara, si uccide e si muore.

Nicolai Lilin è stato educato alla violenza, come legge naturale dell’*homo sapiens*. «Non avessi avuto alle mie spalle la “scuola” di Bender – ammette – probabilmente nel mattatoio del Caucaso non sarei sopravvissuto: se non sei addestrato fin da piccolo al dolore, a dare e ricevere dolore, di fronte a una mattanza come quella cecena il tuo cervello scoppia. Anche il mio ci è andato vicinissimo: ero cecchino, tiratore scelto, e avevo il “privilegio” di guardare negli occhi, col mirino ottico, i nemici a cui avrei sparato. Nei primi mesi li contavo. Quando sono arrivato a cinquanta, ho smesso: per non impazzire». E dire che laggiù in Transnistria, nel quartiere “Fiume Basso” abitato da banditi siberiani, vedove e orfani, il piccolo Nicolai si era scelto l’unico “mestiere criminale” non-violento: quello del Kol’shik, il tatuatore di fuorilegge. «Era l’unica “professione” non cruenta che fosse ammessa nella nostra comunità, tenuta in piedi da anziani che avevano vissuto la deportazione: Stalin mandava in Siberia dissidenti e intere popolazioni, ma Mosca trovò utile sradicare i ribelli siberiani spendendoli nel caldo torrido dell’estremo sud, a due passi da Odessa e dal Mar Nero».

Nasce nella violenza la fondazione del ghetto criminale di Bender, alimentato – fino all’inizio degli anni ‘90 – da una narrazione di sapore mitologico: quella degli *Efei* e degli *Urka*, gli antichi briganti della Taiga che assalivano viandanti e pellegrini e tendevano agguati alle truppe zariste. «A Bender, da piccolo, tra i miei amici ero l’unico a dar retta alle vecchie storie degli anziani», racconta Nicolai. «Mi piaceva il mondo di cui parlavano, duro e spietato, ma con un’etica. Mai colpire donne e bambini, mai fare del male a qualcuno senza un valido motivo. E addirittura, venerazione per i disabili: li chiamavano “voluti da Dio”, erano considerati medium inconsapevoli, ambasciatori dell’invisibile». Proprio attorno alla vicenda di una “voluta da Dio”, la giovanissima Ksiuscia di *Educazione siberiana*, ruota il film (in lavorazione) che Gabriele Salvatores ha tratto dal romanzo di Lilin. Focus emotivo della narrazione: l’ossimoro poetico tra mitezza e violenza, inaudita ferocia e insospettabile dolcezza. Una sintesi suggerita dalla stessa arte del tatuaggio

tradizionale siberiano, dove compaiono madonne e cupole di chiese accanto a pistole e coltelli. «È un retaggio culturale che risale agli *Efei*, antico popolo pre-russo: volevano avvicinare i pellegrini per derubarli; non disponendo di croci e altri monili religiosi, cominciarono a tatuarsi sulla pelle».

La pagine di *Educazione siberiana*, per le quali Lilin ha attinto a piene mani dalla favolosa narrazione degli anziani di “Fiume basso”, arcaici ma “giusti” in un mondo travolto dalla spazzatura post-sovietica della modernità sotto forma di traffico di droga e violenza cieca senza più “etica”, appaiono una testimonianza remotissima e struggente, persa tra le brume della Taiga: una sorta di testamento morale, per non soccombere di fronte al caos della catastrofe, la fine dell’antica comunità. «Quando sono tornato a Bender dopo la guerra ci sono rimasto pochissimo», dice Nicolai, «perché non c’era quasi più nessuno: tutti morti, o in galera o scappati chissà dove». Lui è andato a San Pietroburgo: la città dove ha ambientato le storie del suo terzo libro, di prossima uscita. Vita randagia, tra i naufraghi di un mondo sempre più selvaggio: finita per sempre la nativa “comunità siberiana”, soppiantata dalla più spiccia “mafia russa”.

Se la violenza tribale di Bender aveva le sue leggi – fatte rispettare a coltellate o anche a fucilate, dopo improvvisati processi sommari a cui partecipavano i capifamiglia – la giungla forsennata di San Pietroburgo, affollata di agenti corrotti, nuovi ricchi e trafficanti senza scrupoli, era ancora più spaventosa. «A un certo punto – confessa Nicolai – per salvarmi sono praticamente scappato: in Siberia, dal fratello di mio nonno. Un vecchio che si era ritirato nella foresta e viveva di caccia sulle rive del fiume Lena perché del mondo non ne voleva più sapere. Immaginavo che solo lui mi avrebbe potuto aiutare a ritrovare un po’ di pace, e così è stato. Aveva combattuto nella Seconda Guerra Mondiale, a Stalingrado. Vedendomi ridotto a uno straccio, mi ha detto: anch’io ero conciato così e allora pensavo che non mi sarei mai più ripreso, invece ho imparato che il tempo pian piano ci guarisce. E poi, ha aggiunto, domandati perché sei sopravvissuto: un motivo c’è sicuramente e un giorno lo scoprirai».

A bruciare, nel cervello di Nicolai Lilin, è la Cecenia. «Da piccolo ho lottato, ho ferito coetanei a coltellate. Era “giusto”, perché ero stato provocato. Poi ho imparato a tatuare: disegnavo e tatuavo pistole e coltelli, sulla pelle di uomini che avevano ucciso e volevano ricordarlo, a se stessi e agli altri. Ormai anch’io giravo sempre armato, a Bender. Ma tutto questo non è niente, rispetto alla violenza della guerra: ti prendono, ti caricano su un camion e poi ti mandano in prima linea. Per prima cosa ti fanno raccogliere i morti del giorno prima e ti obbligano a pranzare in mezzo ai cadaveri massacrati. Poi tocca a te. Devi prepararti a sparare, a uccidere: per non essere ucciso. E questa, di gran lunga, è la peggiore delle violenze: la costrizione. Devi mettere a tacere la tua voce interiore, altrimenti finisci al manicomio. Diventi una macchina di morte. Dopo due anni di Cecenia, ero conciato così male che, al momento del congedo, un ufficiale mi ha chiesto di restare nelle forze speciali: mi ha detto che, dopo quello che mi era toccato vivere, non sarei mai più riuscito a tornare alla vita di prima, tra le cosiddette persone normali. Bruciato per sempre. Si sbagliava, ma ad uscire da quel tunnel ho impiegato anni».

A Bender, quella di assassino era una stimata professione; il killer era individuato col termine tecnico di “esecutore”, a disposizione del proprio clan. Una “professionalità” rispettata, al pari delle altre: ladro, rapinatore, ricettatore. «C’era l’Unione Sovietica, tutte le banche e tutti i beni appartenevano allo Stato: in un certo senso, rapinare lo Stato era una forma di resistenza politica, anche perché l’alternativa era lavorare

per quello Stato». Tramontato l'impero dei *Soviet*, è stata la nuova Russia a scatenare l'inferno in Cecenia: «E lì ho capito come stavano le cose – dice Lilin – perché di guerriglieri ceceni ne abbiamo incontrati davvero pochissimi: era pieno di afgiani, sauditi e giordani, mercenari. Di giorno i generali di Eltsin ci mandavano al macello a Grozny, mentre la notte trafficavano con la benzina alle nostre spalle. E molti dei nemici abbattuti erano dotati del migliore armamento russo. Un imbroglio sanguinoso e colossale, per far sparire una montagna di soldi e arricchire gli oligarchi decisi a svendere la Russia agli americani. E noi in prima linea, a farci ammazzare. E a sparare ai “terroristi”, mirando alla testa».

Se negli anni dell'infanzia potevi difenderti a coltellate dalle *gang* rivali, nessuno era in grado di proteggerti dai veri, acerrimi nemici – i detestati “sbirri”, quelli che spedirono il giovanissimo Nicolai nell'incubo del carcere minorile, un girone dantesco di inaudita ferocia, affidato alla legge del più forte, tra vessazioni quotidiane di ogni genere, dal pestaggio allo stupro. Oggi lo scrittore Lilin ha sempre a che fare con le forze dell'ordine, ma da un altro punto di vista: polizia e carabinieri lo proteggono, data la pericolosità delle minacce ricevute dopo la pubblicazione dei primi due libri. Dotato di porto d'armi, dispone di un vasto arsenale di pistole e fucili. Compreso un *kalashnikov* di fabbricazione ungherese, col quale si esercita periodicamente al poligono di tiro. «Pulire le armi, smontarle e rimontarle, mi regala una calma di cui ho un gran bisogno». Scrivere aiuta, il racconto è già una mezza guarigione. Ma dalle armi è difficile staccarsi. Specie se nel mondo che hai conosciuto non c'è più traccia dell'antica “educazione siberiana”, quella dei vecchi che ti hanno allevato alla loro dura scuola, dove la violenza era guidata da un codice non scritto ma rigoroso. «Quella era gente che aveva schifo del denaro, evitava persino di toccarlo: avevano capito dove ci avrebbe portato».

Come qualsiasi esperienza devastante, anche quella attraversata da Nicolai Lilin è una compagnia di cui si farebbe volentieri a meno: perché ti condanna a una forma di solitudine esclusiva, che impedisce di condividere fino in fondo, con gli altri, l'abisso nel quale sei stato precipitato. «Ero senza parole, sul treno che mi portava in Siberia, dal fratello di mio nonno: il convoglio era pieno di viaggiatori, e nessuno di loro aveva la minima idea di quello che ci era toccato fare, in Cecenia. Ci eravamo scannati anche a nome loro, visto che non eravamo delinquenti ma soldati di leva della Federazione russa». La sindrome del reduce: «Non ti credono, oppure ti respingono perché gli fai orrore». Un altro tipo di violenza, di fronte alla quale si è completamente indifesi. «È tremendo. Ti prende una rabbia feroce, ti scoppia la testa, vorresti metterti a sparare». E finisci sempre nello stesso sogno: devi espugnare un nido di mitragliatrice, strisciare nel fango tra corpi fatti a pezzi, salire su un aereo che vola a centocinquanta metri da terra e lanciarti col paracadute in mezzo alle scie delle pallottole traccianti che ti cercano, nel buio della notte, per ucciderti. E pensi: perché proprio io?

«È questo che volevo dire, quella volta a Firenze, agli amici di Emergency: la disinformazione è peggio della guerra, perché è il motore di altre guerre». L'ex ragazzo di Bender non deponrà le armi: non ha mai cercato di minimizzare il suo viaggio nel cuore di tenebra del mondo. Tatuata sulla pelle, la violenza è persino uno stile, un'estetica. Qualcosa di indelebile, che sarebbe disonesto cancellare. Perché è uno stigma, e anche un avvertimento: possiamo far finta di niente e voltarci dall'altra parte, ma abbiamo il dovere di ricordare in che modo vengono risolte le controversie, persino nel 2011, in un'epoca che si era celebrata felice e liberata. «È inutile che ci raccontiamo storie», conclude Nicolai: «Alla fine, è un po' come nella

Taiga: a volte, per sopravvivere, devi uccidere. Però puoi scegliere come farlo: è sempre violenza, ma tutto dipende dall'uso che ne fai, dalla motivazione, e anche dal modo. Se c'erano tre cinghiali, il fratello di mio nonno ne uccideva solo due: il più bello lo risparmiava per lasciarlo alla foresta, e per sé ne prendeva uno solo». E il terzo? «Lo abbatteva per i lupi che aveva sempre alle calcagna quando si metteva in caccia: puoi anche sparare e uccidere, a patto di non distruggere la foresta. Esattamente il contrario di quello che oggi stiamo facendo noi, che ci stiamo distruggendo giorno per giorno, in un mondo che si illude di tenere la violenza lontano da casa».

Enrico Peyretti

SULLA VIOLENZA.
DIGNITÀ VIOLATA E INVIOLABILE

Abstract

When we reflect on violence, we distinguish it from strength. Thus one should differentiate between war and police action, army and public force. From a heuristic perspective, violence is analyzed as material, structural, and cultural. The third form of violence, which is the most radical, is countered by cultural disarmament. Through destruction, contempt, and domination violence violates an inviolable dignity. Violence is counteracted by the thinking and practice of positive nonviolence, of nonviolent conflict. In the offense, dignity stands out as indestructible and excites recognition.

1. *Forza e violenza*

La mia angolazione sulla violenza è la ricerca del suo superamento, almeno una riduzione che tenda a zero. Ciò si impone come necessario, nel mondo minacciato nella sua consistenza dalla violenza. Sebbene abbia ormai un patrimonio di teoria, di esperienze storiche, di tecniche di resistenza e di lotta, la cultura nonviolenta non è una ricetta, ma una ricerca in una linea asintotica.

Una prima chiarificazione utile è nel distinguere violenza da forza, anche se nel linguaggio corrente le due idee sono spesso confuse e le due parole sono usate come sinonimi. A volte si usa il termine “forza” per dire violenza in modo pudico, evitando questo termine crudo.

La forza (fisica, morale, della volontà) è una qualità della vita e dell'azione. La cessazione di ogni forza è cessazione della vita. La forza può essere costruttiva, mentre la violenza designa un'azione eminentemente distruttiva. La forza può essere usata come strumento di violenza, ma in sé non si identifica con la violenza. Un genitore deve usare anche atti di forza per correggere ed educare i figli, ma conosce bene la divaricazione, in questo caso evidente, tra forza e violenza.

Questa distinzione fonda – deve fondare – la differenza tra polizia, forze dell'ordine, e esercito, guerra. Quando agisce correttamente nella legalità, la polizia contiene e impedisce la violenza, pur disponendo di armi leggere per i casi estremi. In guerra, invece, si deve fare più violenza del nemico per vincere. La differenza tra ridurre la violenza o accrescerla è decisiva per umanizzare le situazioni di conflitto.

La distinzione è importante anche per orientarci nel giudizio sulle “missioni di pace” internazionali e militari degli anni recenti, giustificate come “ingerenza umanitaria”, o “responsabilità di proteggere” le popolazioni civili oppresse da dittature o gravi conflitti interni. La motivazione nobile copre spesso crudi interessi geopolitici. A parte ciò, si tratta di missioni “di pace” con mezzi di guerra, con frequenti “effetti

collaterali”, cioè vittime civili. Si dispiegano le tecnologie militari più avanzate, magari affiancate da forme di soccorso e solidarietà, non so quanto credibili per le popolazioni locali interessate.

La insufficiente distinzione, nella politica statale corrente, tra forza e violenza, tra polizia ed esercito, deriva probabilmente dal fatto che gli stati moderni, anche democratizzati, sono dall'origine sposati alla guerra, alle sue strutture e alla sua mentalità¹. Di conseguenza, è rimasta inattuata quella norma dello Statuto dell'ONU (art. 47, pure ancora condizionato dal privilegio dei vincitori) che delinea una polizia internazionale, nel nome della comunità dei popoli, e non degli stati o coalizioni più potenti. Le classi politiche statali non arrivano a comprendere, volere, favorire le esperienze sorte dal basso di “corpi civili di pace”, di origine gandhiana, per interventi di solidarietà umana, mediazione, riconciliazione nei conflitti².

2. *Violenza diretta, strutturale, culturale*

Violenza-violazione può essere un atto, un fatto, o anche una struttura stabilita, e infine una ideologia, una teoria delle relazioni umane, o addirittura una concezione del vivere. Il titolo di un manuale sull'arte di vivere, nell'edicola di una stazione, diceva: «O si domina o si è dominati».

Nella *peace research*, intesa come ricerca della nonviolenza, è ormai classica la distinzione proposta da Johan Galtung³ tra violenza diretta o fisica, violenza strutturale, violenza culturale. La sensibilità e l'informazione più corrente, e il pacifismo, vedono e reagiscono alla violenza diretta. Ma la ricerca approfondita denuncia le cause di questa nelle strutture (giuridiche, sociali, economiche) che incarnano una violenza statica, consolidata, accettata o subita, legittimata. E ancora, l'analisi vede nelle culture, tradizioni, ideologie che giustificano o esaltano relazioni di violenta disparità, una causa più profonda di quelle stesse strutture violente.

La violenza strutturale normalizza singoli atti violenti, perciò la reazione di ripugnanza è più debole, o addirittura assente. Una visione culturale che incorpori la violenza nella natura delle cose giustifica e fa accettare le strutture violente. Per Galtung le macroculture, o culture profonde presenti nell'umanità, si qualificano più o meno violente, più o meno libere da violenza, secondo quali teorie della pace, del conflitto, dello sviluppo le caratterizzano.

È evidente che la ricerca e la costruzione della pace giusta, per superare la violenza esistente, non è sufficiente che parta dall'ultimo effetto, opponendosi alla guerra, come fa il pacifismo, ma deve risalire alla violenza strutturale e soprattutto culturale, come fa la cultura della nonviolenza, proponendo e costruendo alternative a questi livelli. Sono queste precedenti violenze che causano e giustificano la violenza materiale, bellica.

¹ Cfr. E. KRIPPENDORFF, *Lo Stato e la guerra. L'insensatezza delle politiche di potenza*, trad. it. F. Pistolato; Gandhiedizioni, Pisa 2008.

² Cfr. A. L'ABATE, *Per un futuro senza guerre. Dalle esperienze personali a una teoria sociologica per la pace*, Ediz. Liguori, Napoli 2008, specialmente nella parte II, *La nonviolenza e la sua efficacia*, il capitolo 2 sui «Corpi Civili di Pace», pp. 125-135.

³ L'opera principale di Galtung, decano della *peace research*, è *Pace con mezzi pacifici*, trad. it. M. Zanda, Esperia edizioni, Milano 2000. Tra le sue molte opere, una importante recente è *Affrontare il conflitto. Trascendere e trasformare*, trad. it. S. Florio, Plus, Pisa University Press, Pisa 2008.

Un'altra analisi, che fu proposta da Helder Camara e ripresa da Ernesto Balducci, vedeva la violenza originaria nell'oppressione, seguita dalla ribellione violenta, quindi dalla repressione. Tre violenze deprecabili, ma non uguali.

Mi sembra – senza competenza economica, ma con quella comune a chiunque vive - che, nel mondo attuale, la forma di violenza più sorda, più mimetizzata e subita, stia in certe forme e prassi economiche diventate correnti, in apparenza evolute ed efficienti, la cui profonda ingiustizia compare solo lontano, negli effetti su singole persone fisiche reali, che per vivere hanno solo il loro lavoro, col bisogno di stabilità nel tempo e nello spazio, perché sono carne e non denaro virtuale che, nella globalizzazione delocalizzata, vola dove vuole. La tempesta economico-finanziaria in corso è interpretabile come l'assalto calcolato della ricchezza privata all'economia di stato, la guerra del "privatismo" al bene comune pubblico: i ricchi speculano a danno del sostegno sociale ai poveri. Una economia che produce qualcosa di utile, molto di inutile, insieme a montagne di armi e di fame.

Nella quotidianità spicciola, poi, la violenza più comune e diffusa mi sembra l'ira, la collera, l'abbandono, violenza psicologica non poco dolorosa e contagiosa, che degrada, a catena, tante relazioni.

3. *Disarmo culturale*

Una indicazione a livello di queste analisi viene da Raimon Panikkar (1918-2010), il filosofo del pluralismo culturale, di origini familiari e culturali catalano-indiane. Sua è l'intuizione che il compito della filosofia oggi è «disarmare la ragione armata». La biblica torre di Babele, che Dio volle disfare, è simbolo dell'impero, cioè di una unificazione anti-plurale, contraria alla pace viva, nella quale soltanto tutto può vivere nella sua varietà. Come gli imperi, le grandi religioni aspirano al monolitismo, universalismo, totalitarismo. Così fa per lo più, a giudizio di Panikkar, il pensiero occidentale. Perciò egli parla di necessario «disarmo culturale». «Però la ragione non si disarmava da sola, né per mezzo di un'altra ragione ancora più potente. Di qui la mia convinzione che la filosofia non sia esclusivamente razionale, né, di conseguenza, meramente teoretica». «La filosofia è spesso interpretata come la ricerca della verità con il fucile della ragione, anche se spessissimo è solo una caccia alla chiarezza con la pistola di Calculus»⁴. E propone dunque di intendere la filosofia come *cultura animi*, come *philosophia pacis*: più ancora che una filosofia pratica, sia un pensiero che riflette e al tempo stesso effettua l'armonia della Realtà. La quale va riconosciuta come cosmoteandrica, relazione non-dualistica tra mondo, uomo, dio. Un pensare che sia sapienza dell'amore, sofo-filia, più ancora che amore della sapienza.

4. *Violenza, violazione, cioè dominio*

Violenza è la disposizione e l'atto del violare. Violare è non rispettare, cioè oltrepassare di forza quello spazio di rispetto (fisico o morale) che garantisce, pur nella relazione, la non-dipendenza di altri, in ragione della loro dignità.

⁴R. PANIKKAR, *La torre di Babele. Pace e pluralismo*, Edizioni Cultura della Pace, Fiesole 1990, pp. 47 e 163.

Si assume che qualcuno, o anche qualcosa, sia degno di rispetto, di non essere preso, manipolato, posseduto, dominato in un modo che ne violi un qualche aspetto di intangibilità. La violenza tocca senza rispetto, con un uso ingiusto della forza. Prima di essere fisicamente distruttiva, al limite mortale, la violenza calpesta questa zona, anche invisibile, di protezione. Il diritto negato è violenza, già prima che il titolare del diritto venga offeso. L'offesa, il disprezzo, oltrepassano un confine morale, che è il dovere di riconoscere valore e dignità, anche nella critica e correzione fondata.

Siamo tutti in relazione, mai senza gli altri, eppure, proprio in ciò, la buona relazione è un passaggio dall'uno all'altro, fino all'intimo, ma prodigiosamente salvaguardando quel cristallo forte e fragile che distingue e rende non riducibile l'uno all'altro. L'irriducibile unicità di ogni realtà di valore è il fondamento di questa esigenza. La violenza sessuale, o la violazione di domicilio, sono immagini chiare di questo oltrepassamento, costitutivo di ogni violenza, anche psicologica, che viola un perimetro morale o fisico inviolabile.

La violazione, al contrario del rispetto, è il dominio, la riduzione di altro sotto la propria forza e volontà imperiosa. Dominio è l'altro nome della violenza, in ogni sua forma. Esso infatti è una struttura di diseguaglianza, dove lo spazio e il respiro di una parte è compresso e oppresso, a favore dell'altra.

La struttura di dominio tende anche a condizionare il pensiero del dominato, fino a fargli pensare fatale, se non giusto, il dominio che subisce, conquistando e adattando la sua volontà nella rassegnazione: la "tirannia servitù volontaria" (da Étienne de la Boétie fino a Tolstoj e Gandhi, i quali concordavano, nella loro corrispondenza⁵, sul fatto che «non gli Inglesi hanno preso l'India, ma gli Indiani gliela hanno data»)⁶.

La pace d'imperio, come la *pax romana*, è l'infima tra le specie di pace nella classificazione di Raymond Aron e di Bobbio⁷. Essa è un dominio calmo, per cui il suo vero nome non è pace ma violenza strutturata e solennizzata culturalmente e moralmente, nella sacra retorica del potere. Così, non è veramente pace l'accordo che conclude una guerra. Le "paci" che gli studenti imparano a scuola, memorizzando luogo e data, sono in realtà l'ultimo atto e il primo scopo della guerra, cioè l'imposizione della volontà del vincitore al vinto, puro criterio fisico di forza, che non ha nulla a che fare (se non per caso) col diritto. Non sono paci, ma perfetti atti di violenza solennizzata. A tal punto è falso il nostro linguaggio e pensiero dominante.

Quando la guerra ha troppo ucciso e distrutto, allora anche chi l'ha voluta, e di più chi l'ha subita, accetta di pagare ogni prezzo. Quelle "paci" violente opprimono, ma, almeno, lasciano vivere, consentono di pensare, volere, preparare una forma più giusta di pace. Qui è la relativa ragione del motto «meglio rossi che morti» (opposto a «meglio morti che rossi»), con cui, nell' "equilibrio del terrore" della Guerra Fredda, qualcuno dichiarava preferibile la vita non libera sotto l'Urss alla morte per la libertà occidentale, nella "mutua distruzione assicurata".

5. La filosofia nasce in reazione alla violenza

Il filosofo Jean-Marie Muller mette in relazione violenza e filosofia: «A guardare la storia può sembrare che la violenza pesi sull'umanità come una fatalità. (...) Auschwitz, Hiroshima, arcipelago Gulag; e tante altre

⁵ Cfr. P.C. BORI – RI KOFRI, *Gandhi e Tolstoj. Un carteggio e dintorni*, Il Mulino, Bologna 1985, pp. 93 e 192.

⁶ GANDHI, *Hind Swaraj*, [Autogoverno dell'India] (1909), in ID., *Vi spiego i mali della civiltà moderna. Hind Swaraj*, trad. it. a cura di R. Altieri, Gandhiedizioni, Pisa 2009, p. 6 (si tratta del capitolo 7).

⁷ Cfr. N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna 1997⁴, pp. 136-137.

tragedie (...) simbolo dell'orrore e della violenza organizzata dell'uomo contro l'uomo. Come può la coscienza umana non rivoltarsi al ricordo di tutte queste violenze (...) ? È lo scandalo di questa violenza esercitata da uomini su altri uomini che mette in movimento il pensiero filosofico; è la certezza che questo male non deve essere, che provoca la riflessione. Noi vogliamo sostenere che la rivolta del pensiero davanti alla violenza che fa soffrire gli uomini è l'atto fondatore della filosofia. Noi vogliamo affermare che il rifiuto di ogni legittimazione di questa violenza fonda il *principio nonviolenza*»⁸.

Secondo Muller, la riflessione filosofica scatta, sorge – ha principio – dal fatto che la violenza esercitata da umani su umani urta in modo non sopportabile contro l'essere stesso – la coscienza – degli esseri umani.

Forse bisogna soffrire la violenza – su di sé o sul proprio prossimo – per cercare la nonviolenza. Forse, senza il male non cercheremmo il bene e il vero. Il bimbo amato e felice, come Siddharta finché fu protetto da ogni dolore, non si interroga sul male, e così nemmeno lo combatte. Può esserci filosofia, e scuola di vita, senza il turbamento del male? Non mi convince il dogma agostiniano (non originale nella Bibbia e nei Vangeli) del peccato originale, perché originale è l'essere, il bene, e non il male, la violazione del bene. Però forse bisogna ammettere che senza il male non ci ricordiamo del bene, non lo riconosciamo. Lo godiamo senza saperlo. Il male ci fa male perché offende il bene originario, e nell'offenderlo ce lo rivela. Il male è male perché c'è prima il bene. Altrimenti sarebbe semplicemente normale. Chi non conosce e non crede al bene, si rassegna al male.

Quando ci colpisce personalmente, la violenza può anche pietrificarci, avverte Simone Weil: «Si maneggi la forza [*ma qui nel senso di violenza, n.d.r.*], o se ne sia feriti, in ogni caso il suo contatto pietrifica e trasforma un uomo in cosa. Merita il nome di bene solo ciò che sfugge a questo contatto. Ma Dio solo sfugge a questo contatto e anche, in parte, quelli tra gli uomini che per amore hanno trasferito e nascosto in lui una parte della loro anima». «Il falso Dio muta la sofferenza in violenza. Il vero Dio muta la violenza in sofferenza»⁹.

Quando colpisce il nostro prossimo, la violenza richiede la capacità di sentire il dolore altrui, la compassione, nome buddhista della carità cristiana, l'identificazione con l'altro, che è liberazione e compimento di sé. Lo spettacolo della violenza offende e ferisce il cuore sensibile – e lo impegna – quasi come la violenza patita.

La sofferenza saggia, poi, produce pensiero e volontà per ridurre ogni violenza e sviluppare la nonviolenza positiva e attiva.

Il rifiuto della violenza non è senza sbocco, ma è un moto di affermazione che origina un cammino di pensiero: poiché la violenza uomo-su-uomo non deve avvenire, cioè deve-non-essere, allora il rifiuto ostinato della violenza è il principio della ricerca alternativa, cioè dei valori, azioni, metodi, di relazioni umane positivamente nonviolente. E ciò avviene proprio nel caso di conflitti anche acuti, che indurrebbero alla violenza nella diffusa "ideologia della violenza" (ben analizzata da Muller nel libro citato).

Infatti, un pensiero di Gandhi dice che la nonviolenza attiva appare e comincia proprio di fronte alla violenza, poiché non è il semplice non-fare-violenza, ma precisamente è il porre alternative al metodo violento, nell'accettare il conflitto, e anche nell'aprire un conflitto sull'iniquità occulta. Il non-fare-violenza è

⁸ J.-M. MULLER, *Il principio nonviolenza. Una filosofia della pace*, trad. it. E. Peyretti, Edizioni Plus, Pisa University Press, 2004, p. 22.

⁹ S. WEIL, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, trad. it. C. Campo e M.H. Pieracci, Borla, Roma 2008, pp. 152-154, e *Quaderni III*, trad. it. a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1995, p. 207; cit. in G. GAETA, *Simone Weil*, Edizioni Cultura della Pace, Fiesole 1992, pp. 130 e 138.

giusto, ma è assai meno del fare nonviolenza. La nonviolenza consiste proprio nell'aprire un conflitto nonviolento per affermare valori migliori.

6. *Nell'offesa la dignità non si perde ma risalta*

La violazione-violenza offende: *ob-fendere* significa urtare contro, colpire con un fendente. Il colpo, fisico o morale, è l'effetto della penetrazione nello spazio proprio dell'offeso. Violare lo spazio personale è colpire il corpo, il diritto, la dignità. Entrare indebitamente nello spazio altrui, che trascende il soggetto violatore e la sua azione, fa incontrare e urtare un diritto sussistente (così Rosmini definisce la persona) che doveva essere rispettato, e semmai toccato nella parità e nel consenso libero.

Dignità è il nome di questo valore non riducibile ad oggetto, che è la persona e l'aura della sua intoccabilità. Ciò che si dice della persona umana vale in proporzione per ogni vivente e per ogni essere: pensiamo a come è violata oggi sistematicamente la natura, corpo comune a tutti i viventi, la cui offesa si ripercuote sulla vita e sul bene generale.

L'offesa è possibile e impossibile. Tragicamente possibile. Essenzialmente impossibile. Un maestro buddhista, ad una donna profondamente offesa da molteplici violenze, osò dire, a rischio di ferirla ulteriormente: «Nessuno ti ha fatto nulla». Cioè, la tua dignità essenziale non è stata toccata, non poteva essere toccata. La dignità è inviolabile di diritto, ma, a guardare in profondo, anche di fatto. L'offesa fa risaltare la dignità. È un'offesa proprio perché ha toccato l'intoccabile. L'offesa è un atto che deve-non-essere. C'è l'essere, il poter-essere, il dover-essere, e c'è anche il dovere-non-essere. Se questo si fa, si smentisce. Si rivela come falso. Per coglierne la falsità, occorre però una chiara coscienza della dignità, del valore da non violare, che può essere colpito, ma non può essere distrutto.

Il passante sconosciuto è per me quasi un nulla, un oggetto, un'ombra. Se un malfattore gli fa violenza, o un accidente lo abbatte, la mia umanità accorre in soccorso alla sua, perché lo riconosco come mio simile, un altro me, col mio stesso bisogno e diritto. Il male che gli accade non è un puro fatto: è l'appello che mi risveglia alla consapevolezza del bene del suo diritto a vivere e a non soffrire, diritto uguale al mio. Poi, accadrà anche che il mio grezzo istinto mi dirà: «Meglio a lui che a me». Ma questo istinto è in tensione e conflitto con il suo opposto, il riconoscimento e l'identificazione: la sua sofferenza è la mia.

Il filosofo cinese Mencio (Mengzi, 372-289 a.C.) scrive: «Tutti gli uomini hanno un animo sensibile all'altrui sofferenza. (...) Supponi che vi siano delle persone che all'improvviso vedono un bimbo mentre sta per cadere in un pozzo. Ebbene, tutte proveranno in cuor loro un senso di apprensione e di sgomento, di partecipazione e di compassione. Questa reazione non dipende certo dall'esigenza di mantenere buoni rapporti con i genitori del bambino, né dal desiderio di essere elogiati da vicini ed amici, e neppure perché disturbino le grida del bambino. Da tutto questo si può arguire che non sono uomini quanti sono privi di un animo sensibile ai sentimenti della partecipazione e della compassione, della vergogna e dell'indignazione, della deferenza e dell'acquiescenza, e del senso di ciò che è giusto e di ciò che non è giusto»¹⁰.

¹⁰ Citato in P.C. BORI - RI RARCHIGNOLI, *Per un percorso etico tra culture. Testi antichi di tradizione scritta*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1996, pp. 55-56; Carocci, Roma, 2003², p. 59. Credo che quel «non sono uomini...», nelle parole di Mencio, sia da intendere non nel senso apodittico, definitorio, tale da escludere dalla società umana, ma in senso descrittivo, come se dicesse: «non vivono all'altezza umana, contraddicono la loro natura umana».

In effetti, c'è una comunanza fondamentale (compresenza, direbbe Capitini) delle vite: *vita tua vita mea*. L'ambiente culturale rafforza o indebolisce questo sentimento. Ho raccolto 29 diverse formulazioni (e non sono tutte), nelle più varie civiltà ed etiche di ogni tempo, della "regola d'oro", che fonda nell'identificazione con l'altro l'etica universale capace di preservare l'esistenza e la possibile felicità¹¹.

Oltre l'istinto di sopraffazione, abbiamo anche una naturale inibizione ad uccidere e svalutare l'altro, che sentiamo valere come noi. Per superarla occorre un'operazione culturale, la "costruzione del nemico" (che sempre precede la violenza organizzata), la de-umanizzazione dell'avversario, in modo da figurarlo meno che uomo, e poterlo distruggere non solo con licenza ma con merito. L'impulso a salvare la vita altrui è innato, perché ciò è salvare la propria, cioè la qualità e umanità della propria vita. Non so se qualcuno l'abbia detto meglio di Mencio.

Nella pagina citata, Pier Cesare Bori annota: «Il sentimento dell'umanità, *ren zhi xin*, si esprime nel *bu ren*, "non sopportare le sofferenze altrui"». ¹²

Un valore materiale, della natura, dell'arte, dell'esistenza, può essere distrutto, e il suo messaggio, il suo significato, può essere eclissato. Nel caso della coscienza viva, mi pare che ci sia una dimensione in più, un valore spirituale, essenzialmente imprendibile e imperdibile: la vittima trascende il carnefice, o il caso che la colpisce, non solo nel diritto che aveva di non essere colpita, ma nel valore che essa conserva dopo l'offesa, esaltato dall'offesa. Poiché l'offesa doveva-non-essere, il valore offeso è, permanentemente è. Analogamente, il colpevole di offesa della dignità altrui, contraddice, ma non perde del tutto la propria dignità e non può essere ridotto a puro oggetto di pena vendicativa.

Se la dignità non è distrutta dall'offesa, allora si tratterà di coltivare l'importante capacità di renderci superiori (più forti) alle offese ricevute, ma sensibili (più vulnerabili) alle offese fatte ad altri, al dolore altrui, per essere difensori e liberatori dell'umano.

7. Il male alleggerito o idolatrato

Nel dire che l'offesa essenzialmente non offende la dignità della vittima, si ha timore di offendere gli offesi, si rischia di alleggerire e vanificare il peso della violenza sul mondo, sulla storia, sulla vita, sullo spirito, per facilitarli il compito della sua condanna, o della sua esorcizzazione. Invece, il male pesa, ferisce, lede, minaccia ogni senso. La tortura ha lo scopo di de-umanizzare la vittima, degradarne l'autostima. La schiavitù può rendere schiavi. L'umiliazione abbassa.

Al contrario, se ci si lascia ipnotizzare dalla sua ombra nera sul mondo, o pietrificare come dallo sguardo della Gorgone, si rischia di rendere al male un involontario omaggio, di farne una divinità, una forza metafisica, di dargli un titolo di fatale inevitabilità. È il pericolo che corriamo se, giustamente, per viva sensibilità, non vogliamo girare il capo e lo sguardo dallo spettacolo quotidiano delle grandi pluriformi organizzazioni di male contro i deboli, le vittime più facili. Mentre scrivo, la notizia sul reclutamento dei bambini-soldato in Somalia, usati per uccidere e morire facilmente, guastati nel cuore della loro umanità, è solo l'ultima vergogna che, tra tante simili, mi fa sentire colpevole e complice con la miseria di questa nostra

¹¹ Cfr. E. PEYRETTI, *La "regola d'oro"*, in "Servitium", 152 (2004), pp. 103-108.

¹² Sulla nozione di *ren*, Bori rinvia a M. SCARPARI, *La concezione della natura umana in Confucio e Mencio*, Cafoscarina, Venezia 1991.

unica umanità. Se questo sentimento si fa troppo pesante, il male si impone ai nostri occhi come una divinità negativa, che insidia la possibilità e la speranza-impegno nella giustizia.

Bisogna prendere le misure del male, né rimpicciolirlo né dargli una grandezza paralizzante, pur riconoscendo che spesso sorpassa le misure del reale (è problema “im-menso”, senza misura), toccando un abisso di mistero. Vedo una risposta saggia, se non pare semplicistica, nella risposta di Gandhi ad un lettore che ritiene la nonviolenza impossibile perché la violenza regna sulla storia umana¹³. Il male, per Gandhi, rappresenta gli strappi nel tessuto, e non il tessuto della vita, che altrimenti si sarebbe già distrutta. Non merita l'onore di una legge metafisica. Per domare, anzitutto nel pensiero, la forza del male, bisogna avere forte coscienza del bene. Per questo Gandhi dice che non si può cercare la nonviolenza se non si crede in Dio, e per lui Dio è l'unità profonda di tutte le cose, è un nome che diamo alla verità che tutto sorregge, al di sotto e al di sopra dei dettagli belli o brutti del mondo.

Il primo riparo alla violenza che offende, la prima difesa dalla rassegnazione e sudditanza ad essa, è riconoscere il bene dell'essere. Non l'ingenuo, illuso (e stupido) dipingere tutto di rosa, ma una fiducia di fondo verso l'intera realtà. Una fiducia che non è la conclusione di un bilancio, ma un credito creativo, impegnato a vigilare, criticare e lottare, ma soprattutto a sviluppare e edificare vita su vita, bene su bene. Chi crede in Dio fa credito a Dio (al bene, al senso, al giusto). Ci sembra di essere più intelligenti e critici nel saper vedere il male più del bene, ma è vero il contrario. Il peccato degli intellettuali è usare l'intelletto come corrosivo del reale, invece che carezza illuminata, tale che nel “com-prendere” il “con” sia più grande del “prendere”. C'è una violenza e una nonviolenza anche dell'intelletto.

Allora si possono vedere le religioni (al di là delle dottrine e istituzioni, nella comune religiosità aperta) come gratitudine illuminata per il bene del semplice essere, prima che obbligo morale o rituale. «Religentem esse oportet, religiosus nefas»: è nefasta la religione come dipendenza, è necessario essere di quelli che collegano¹⁴. Se tutto è collegato, se sappiamo di essere parte del tutto, pur consapevoli del male, non vogliamo distruggere e violentare nulla.

Il contrario di questa ricerca è quella metafisica dell'odio che ha fatto una nuova tremenda comparsa, nei giorni in cui scrivo, il 22 luglio 2011, nell'azione stragista di Anders Behring Breivik, 32 anni, nella civile e tranquilla Oslo. Quella ir-re-ligione radicale, quel taglio del legame universale, è la assoluta divisione io/altri, noi/loro. Così assoluta che, per espellere l'altro, deve cominciare col distruggere chi, qui tra noi, è disponibile all'altro, chi tollera gli immigrati. Nemico di guerra è il multiculturalismo, l'accoglienza, il dialogo. Un germe potente di violenza è il pensiero della differenza assoluta, il disconoscimento degli “esseri non-noi”, che serpeggia pericoloso nel mondo oggi privilegiato e sfidato da un inedito incontro stretto di popoli, di civiltà, di alterità.

Il modo più facile e balordo per liberarci dal male insediato in noi è identificarlo con l'altro, nell'illusione tragica di poterlo distruggere con lui. È dunque pesante il male che ci rende nemici, tutti vittime designate. Eppure, la cura di questo male non è il male giusto (giustificato) contro il male irregolare, non è la giustizia punitiva, ma sempre la sostituzione del male col bene: «Vinci il male col bene» (*Rm.*, 12, 21). Anche in quel fanatico pluriassassino, interprete dell'assassino che dorme in tutti noi, c'è, distorta da eventi e fantasmi, l'umanità con le sue possibilità migliori.

¹³ Cfr. GANDHI, *Teoria e pratica della nonviolenza*, antologia a cura e con saggio introduttivo di G. Pontara, Einaudi, Torino 1996, pp. 64-65.

¹⁴ AULO GELLIO, *Noctium Atticarum Libri XX* (M. Hertz ed., Berolini 1983) 4, 9.

Il problema della violenza ci ha portato a sfiorare, appena sfiorare, il problema del male, che la filosofia spesso ha evitato, o cercato di addomesticare. Norberto Bobbio, negli ultimi tempi, ne era tormentato: non dal male compiuto da Caino (la violenza), ma da quello patito da Giobbe, che non sai da dove arriva¹⁵. Egli non si accontentava, io mi acquieto per ora nella proposta pratica di Ricoeur: cominciamo col togliere (ridurre) il male causato da noi, poi avremo a che fare col male residuo¹⁶.

8. Perché no alla violenza?

Altri aspetti, richiamati dal problema della violenza, restano fuori dai limiti di questi appunti, come, per esempio, il gran tema su violenza e religioni.

Chiediamoci solo, per finire: perché devo dire no alla violenza? Perché la violenza ci ripugna?

Leggo il dialogo “Controversia sull’etica” tra Paolo Flores D’Arcais e Roberta De Monticelli¹⁷. Il primo chiede se si può “dimostrare” l’esistenza di una legge morale naturale e razionale. Dice (con Pascal) che non c’è una regola morale universale, di fatto. Né si può accertare come vera una norma morale senza rinviare a valori presupposti, scelti ma non dimostrabili.

Osservo: il fondamento è solo nel “vedere” della ragione, che “di-mostra” (cioè mostra con evidenza)? Non è possibile che il fondamento sia un “sentire” (udire, ricevere, incontrare, accogliere, riconoscere) un valore da non violare? La ragione dimostrativa è l’unico nostro sovrano organo di conoscenza sia dei fatti sia dei valori? Nelle sapienze religiose abramitiche il cuore, centro della persona, è già un «organo del vedere», è la co-scienza, scienza intima, riflessa, che non è più cieca della ragione¹⁸.

La “regola aurea” nella formulazione buddhista dice: «Tutti tremano al castigo, tutti temono la morte, tutti hanno cara la vita: mettendoti al posto degli altri, non uccidere, né fa uccidere»¹⁹. Il vivere vale per tutti i viventi. Si accetta di vivere anche soffrendo. Solo un eccesso “invivibile” di sofferenza, oppure un conflitto che appare insolubile tra vita biologica e fedeltà al senso dato alla vita, fanno preferire il riposo nella morte. Però una morte non inflitta da altri, ma solo scelta, diritto inviolabile, così come il diritto alla vita è riconosciuto il primo diritto umano.

Sembra essere patrimonio universale della ragione umana sana (e anche dell’istinto animale) che altri non possano decidere della mia vita. Non è questo “fatto” un fondamento del “bene” da rispettare e difendere? Occorre anche una “di-mostrazione” logica, statistica, o che altro? Non “fonda” abbastanza il criterio del bene, e all’opposto, del male, l’esperienza originaria del valore della vita? È necessario il “vedere” della ragione (che vaglia, che giudica), oppure basta a “fondare” la norma del “non fare male” (ciò che non vorremmo fosse fatto a noi) il “veder valere il valore”, lucente di luce propria? (Cosicché non occorre un comandamento d’autorità, se non come memoria del valore).

L’esistenza in vita (fisica, psicologica, libera) è la condizione di possibilità di ogni altro valore variabile, particolare, controverso, quindi il valore primo e fondamentale, degno di pieno rispetto, da non violare, da

¹⁵ Cfr. N. BOBBIO, *Gli dèi che hanno fallito*, saggio sul problema del male, compreso in ID., *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Linea d’Ombra, Milano 1994, p. 186.

¹⁶ Cfr. P. RICOEUR, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, trad. it. I. Bertoletti, Morcelliana, Brescia 1993, p. 49.

¹⁷ In “MicroMega”, 5 (2011), pp. 3-28.

¹⁸ Cfr. diversi articoli in “Incontri”, 5 (2011), su “Beati i puri di cuore?”.

¹⁹ BUDDHA, *Dhammapada, I versi della legge*, 10, 129-130.

tutelare, affermato nella Dichiarazione Universale dei diritti umani. È l'esperienza elementare di Albert Schweitzer: «Il fondamento essenziale della coscienza umana è il seguente: io sono un essere vivente che vuole vivere, circondato da altri esseri viventi che vogliono vivere»²⁰.

Per Flores D'Arcais c'è solo una scelta di valori, da imporre con la lotta, al limite; per De Monticelli c'è una base cognitiva – anche progressiva, migliorabile, non immediata (Aristotele ritiene inferiore lo schiavo, noi no) – del principio dell'uguale dignità degli esseri umani. Il nodo è fondamentale. Nessuno dei due cita la “regola d'oro”, presente in tutte le culture. Basta questa coscienza universale a farne un “principio”, non derivato? Ma che dire a chi negasse quella regola?

²⁰ A. SCHWEITZER, *Rispetto per la vita*, trad. it. G. Gandolfo, Claudiana, Torino 1994, pp. 16 e 102.

STUDI

Guido Gili

MEDIA E VIOLENZA: PERCHÉ GUARDIAMO?

Abstract

What do people do with violent media? Why do they seek and subject themselves to violent contents? What pleasures or gratifications do they get out of them? This essay provides a reflection on these questions on the grounds of a by now abundant psycho-sociological literature. The goal is that of showing the plurality of motivations, needs, uses, and gratifications both from a psychological and a social standpoint. It will thus emerge how many of such motivations have little to do with violence.

Violenta è un'azione, dotata di un certo grado di intenzionalità e consapevolezza, rivolta a nuocere, danneggiare, fare del male a qualcuno, uomo o altro essere dotato di sensibilità. Molti sono i modi di aggredire e fare del male. C'è la violenza del sangue, la violenza e la violazione del corpo, la sottrazione violenta o la distruzione di beni materiali e simbolici, la violenza psicologica e dei sentimenti, la violenza nelle relazioni sociali, la menzogna e l'inganno, la violenza nell'interazione comunicativa.

C'è uno stretto legame tra *violenza agita* e *violenza rappresentata*, ma anche una differenza e una distanza. Il racconto concitato di un fatto violento appena accaduto mantiene una immediata forza comunicativa e ansiogena. Può incuriosire, atterrire, provocare una reazione di fuga o una reazione aggressiva. Ma il racconto può anche acquistare una "distanza" dall'evento ed operare una sua rielaborazione, assumendo innumerevoli forme: forma orale come nell'epica, nel teatro e nella fiaba; forma scritta come nel romanzo o nella cronaca giornalistica; forma di immagine come nel disegno, nella pittura, nella scultura e nelle moderne arti e tecniche audiovisive. I moderni *media* audiovisivi come il cinema e la televisione si collocano dunque, con le loro specificità, entro questa storia della rappresentazione della violenza. Assumendo un carattere *riflessivo*, il racconto "prende posizione" di fronte alla violenza che narra e si presta ad un insegnamento, ad una riflessione morale e filosofica, ad una partecipazione collettiva. Può insegnare e tramandare il valore dell'azione violenta, celebrare la vittoria o il sacrificio dell'eroe, intimidire ed ammonire, denunciare l'orrore e le conseguenze della violenza, farne oggetto di una narrazione che avvince e coinvolge.

Gli studi e le ricerche psicologiche e sociologiche sulla violenza nei *media* contemporanei si sono costituiti intorno a tre problemi fondamentali: 1) quali forme assume la violenza nei *media*? È la domanda sul contenuto violento dei *media*. 2) Perché i destinatari ricercano e trovano gratificante l'esposizione alle informazioni e alle narrazioni che hanno un contenuto violento? È la domanda sulle motivazioni dei

destinatari. 3) Quali sono le conseguenze dell'esposizione alla violenza rappresentata dai *media* sui comportamenti del pubblico? È la domanda sugli effetti ed è quella che attira la maggiore attenzione e preoccupazione di genitori, educatori e decisori politici perché costituisce il livello per cui la violenza nei *media* e dei *media* può diventare un problema sociale.

La domanda più interessante è però a mio avviso la seconda perché è la più ricca di implicazioni psicologiche e sociali. Essa può essere specificata in questo modo: che cosa fanno le persone con i *media* violenti? Perché si espongono o ricercano contenuti violenti? Quale piacere o gratificazione ne ricavano? Il presente contributo vuole essere una riflessione, sulla base della letteratura psico-sociologica, su questi quesiti.

A queste domande non si può però dare una risposta univoca. Vi sono molteplici ragioni e condizioni, talvolta collegate, ma anche diverse e opposte, che non possono essere ricondotte entro un quadro unico se non a prezzo di eccessive semplificazioni. Le differenze riguardano il contenuto, cioè l'immagine e il ritratto della violenza, le caratteristiche psicologiche e sociali dei riceventi, le stesse situazioni e condizioni in cui avviene la fruizione, il quadro dei valori di riferimento e il più generale contesto socio-culturale.

1. Il contenuto dei *media* si colloca sempre tra due poli: *fact* e *fiction*, informazione e produzione fantastica. Attraverso i loro diversi generi di racconto i *media* consentono la dilatazione del nostro orizzonte di esistenza e ci offrono la possibilità di andare oltre noi stessi, di conoscere e confrontarci con altre vite, altre situazioni, altre storie che travalicano l'orizzonte del nostro mondo della vita quotidiana. Il racconto della violenza può assumere caratteri molto diversi a seconda del contesto in cui viene presentata: può trattarsi di una semplice ostensione di atti violenti, una violenza "allegra" e incosciente, prodotta all'ingrosso dalla catena di montaggio dell'industria dello spettacolo o può essere una violenza storicizzata, elaborata selettivamente, colta nei suoi diversi aspetti psicologici e simbolici. O ancora può essere una violenza estetizzata, espressa attraverso i diversi linguaggi espressivi dei *media*, quali le musiche, gli effetti rallentati, la plasticità dei gesti, la ripetizione dell'atto, che conferiscono alla violenza una particolare "aura" di eleganza e desiderabilità o una violenza mimetizzata attraverso situazioni e soluzioni umoristiche.

2. Le motivazioni, le abitudini e le modalità di esposizione, comprese quelle che favoriscono o portano ad evitare l'esposizione a contenuti violenti, variano poi in rapporto alle caratteristiche psicologiche e sociali dei riceventi: i tratti della personalità, ma anche stati d'animo più particolari e momentanei, le diverse età e fasi della vita, determinate condizioni esistenziali, come la ricchezza o la povertà di relazioni sociali nella vita quotidiana, il sistema di valori a cui lo spettatore aderisce. I valori, in modo particolare, guidano l'apprezzamento o il rifiuto della violenza. Occorre dunque tener conto delle differenze culturali e sub-culturali che orientano in modo diverso i giudizi di valore verso la violenza.

3. Talvolta non è facile riconoscere le ragioni che conducono le persone a ricercare ed apprezzare immagini o racconti violenti. La nostra percezione soggettiva può ingannarci poiché non sempre siamo pienamente consapevoli delle reali motivazioni che ci portano a scegliere o preferire determinati contenuti. D'altra parte, non si deve dimenticare che sono state avanzate diverse ipotesi di spiegazione del consumo di racconti di violenza e dell'orrore ricorrendo alle paure ancestrali e perenni dell'uomo, quali la paura del buio, dell'ignoto, del non-umano, della malattia e della anormalità fisica e mentale, del disordine e dell'instabilità sociale, di trasformazioni mostruose del corpo e della psiche, dell'invecchiamento e della

decadenza delle proprie facoltà e capacità e, ultimamente, della morte, propria e degli altri. Certi generi letterari o cinematografici sembrano anche godere di un maggiore favore del pubblico in determinate epoche e momenti storici. È stata avanzata l'ipotesi che l'interesse per i film horror e catastrofici trovi nuovi motivi nei timori e nei terrori del nostro tempo, come la paura della catastrofe ecologica, del terrorismo, degli effetti perversi della ricerca scientifica e tecnologica, delle nuove epidemie legate alla globalizzazione.

4. L'attrazione esercitata da certi programmi violenti non è infine riconducibile esclusivamente alla violenza. Se, ad esempio, consideriamo la *fiction* cinematografica e televisiva, ci sono altri fattori che costituiscono validi motivi di attrazione, come l'interesse della trama, l'originalità delle tematiche trattate, la caratterizzazione psicologica dei personaggi, la qualità delle immagini e dei suoni, la suggestione delle ambientazioni, ed anche fattori inerenti le pratiche interpretative e di fruizione dei destinatari, quali la soddisfazione emotiva, la creazione di mondi immaginari, l'assunzione vicaria dei ruoli dei protagonisti, la rottura dei ruoli e delle convenzioni, la lettura «competente» e l'apprezzamento critico dei diversi generi.

L'esposizione ai *media* è inoltre in molti casi un'attività sociale che si svolge insieme ad altri con lo scopo di rafforzare e confermare i legami di gruppo e lo status delle persone all'interno delle relazioni di gruppo. La fruizione di determinati contenuti è comunitaria non solo come modalità di fruizione, ma anche nelle sue finalità. Il gruppo – familiare o dei pari – può mediare quindi sia le scelte di esposizione sia l'attività di decodifica, rifiutando, metabolizzando, ma anche inserendo certi modelli violenti all'interno del suo stile di vita e del suo sistema di valori.

Queste brevi considerazioni ci introducono alla pluralità delle motivazioni che portano ad esporsi alla violenza rappresentata nei *media* e delle esigenze, usi e gratificazioni più o meno consapevoli ad esse connessi.

Il piacere dell'eccitazione. Il piacere e la soddisfazione della narrazione possono derivare da esperienze diverse e anche opposte: il piacere può legarsi infatti a una esperienza di rilassamento o, al contrario, all'eccitazione. L'esposizione a contenuti violenti si lega di preferenza ad una ricerca dell'eccitazione, al bisogno di provare emozioni intense e sensazioni forti, tra cui anche il "piacere della paura". La ricerca dell'eccitazione cresce in genere nel corso dell'infanzia, raggiunge il suo culmine durante l'adolescenza per declinare poi con l'età adulta. La maggior parte delle ricerche concorda inoltre sul fatto che tendono ad esporsi maggiormente a contenuti violenti e a ricercare emozioni intense le persone che soffrono di una condizione di noia e ipostimolazione nella vita quotidiana, mentre coloro che subiscono stress ed eccessive stimolazioni ambientali tendono in genere a preferire contenuti che favoriscano il rilassamento.

La monotonia, il peso della routine, la prevedibilità della vita e delle attività quotidiane di tante persone potrebbe dunque essere assunta come ipotesi di spiegazione del formarsi di una domanda sempre più sostenuta di contenuti violenti, di film d'azione ed esperienze straordinarie. Tanto più la vita è monotona e prevedibile, tanto più si cerca una esperienza vicaria di eccitazione, di straordinarietà, di superamento della routine e dell'ordinario.

Scendere nell'arena. Già Platone notava che si ricava piacere nell'assistere alle fortune e alle sfortune degli altri, ai loro successi e alle loro sconfitte. Molte esperienze sociali e generi narrativi rispondono a questo desiderio: assistere ad uno spettacolo sportivo o teatrale, leggere un romanzo, guardare un film o un

talk show, perfino conoscere le vicende degli altri attraverso le notizie, in particolare quelle definite di “interesse umano”.

Questo coinvolgimento diventa più immediato quando si assiste al conflitto o alla lotta tra due contendenti, che può assumere anche forme altamente drammatiche e violente. Si partecipa al conflitto schierandosi e sostenendo una delle parti. La partecipazione agli spettacoli sportivi, soprattutto quelli che prevedono il confronto/scontro diretto tra due atleti o due squadre, è più sentita ed intensa quando si sostiene appassionatamente uno dei contendenti, si è tifosi di una parte *contro* l'altra, e non si osserva lo spettacolo con un atteggiamento di neutralità e disinteresse affettivo. Negli incontri di *wrestling*, ad esempio, ciò fa parte integrante dello spettacolo. Anche la rappresentazione degli avvenimenti sportivi nei *media* asseconda e stimola l'esigenza di schierarsi e “prendere parte”.

La partecipazione a un rituale, quale ad esempio un rituale religioso o uno spettacolo sportivo, coinvolge il pubblico nell'evento: ne fa uno spettatore, ma al tempo stesso anche un attore. Ciò che accade in un film o in televisione è diverso e diversa è la partecipazione del destinatario. Lo schermo lo separa dall'azione ed egli non interagisce con gli attori del dramma, cioè non ne influenza in alcun modo il comportamento. In ogni caso, anche nella separazione e nella distanza delle narrazioni mediali, vi è un certo grado di coinvolgimento: la simpatia e la stima per il protagonista e l'ostilità per l'antagonista, la speranza che il protagonista possa prevalere e il timore che prevalga invece il suo avversario.

Il coinvolgimento si intreccia e deriva in larga misura anche da considerazioni di ordine morale. Sono in gioco non solo aspetti psicologici, ma anche appartenenze e valori. Il personaggio per il quale si simpatizza è colui che incarna meglio quei modi di essere e di agire che si reputano ideali e altamente desiderabili. Così si è portati in genere a parteggiare per gli eroi positivi, anche se è possibile, come accade negli incontri di *wrestling*, che parte del pubblico si schieri e tifi per il campione violento e scorretto, il personaggio che incarna, anche se in modo spesso esagerato e caricaturale, valori antagonistici e devianti.

Ciò può accadere anche quando si assiste ad un film, una *fiction* televisiva o un *talk show*. In ogni caso, l'identificazione o l'empatia sono guidati largamente anche dalla costruzione della storia, dalla presentazione dei personaggi, dai fini che essi perseguono. La trama e il profilo dei personaggi possono condurre lo spettatore a simpatizzare per il protagonista o l'antagonista, l'eroe o il malvagio. La possibilità di letture e immedesimazioni devianti aumenta quando personaggi e situazioni negative sono presentati in modo ambiguo. Anche lo psichiatra cannibale Hannibal di *Il silenzio degli innocenti* può risultare simpatico poiché, nella sua efferatezza, mostra grande intelligenza e ironia e, paradossalmente, può mettersi per un attimo dalla parte della giustizia.

Sul filo del rasoio. Vi sono storie nelle quali il protagonista è costantemente esposto a ogni sorta di angoscia, di sofferenza e di violenza e al rischio continuo della distruzione contro forze che lo sovrastano. È ciò che accade ad esempio in alcuni film la cui trama è la persecuzione o l'inseguimento dell'eroe, come in film epici, catastrofici o dell'orrore. Basti pensare al travagliato viaggio di Frodo e Sam verso il monte Fato nel *Signore degli anelli* o all'impari lotta al centro di film come *Il gladiatore* o *Il fuggitivo*. In questi casi non può che esserci un'identificazione nella sofferenza, in quello che può apparire come una specie di legame masochistico con il protagonista.

La soddisfazione appare qui direttamente proporzionale all'aumentare dell'ambivalenza, del rischio dell'insuccesso, della sconfitta dell'eroe fino allo scioglimento, al sollievo finale. Come nelle vittorie delle gare sportive all'ultimo minuto, la risoluzione improvvisa, quando tutto sembrava perduto e l'eroe destinato

a soccombere, costituisce l'elemento fondamentale della gratificazione e della soddisfazione emotiva. Tanto maggiore sarà la soddisfazione emotiva, il senso di liberazione e di riscatto, quanto maggiore è stato il pericolo, l'orrore, la violenza della quale il protagonista – e lo spettatore con lui – è stato oggetto. Ciò non solo dà un senso positivo a quella particolare storia, ma, più in generale, suggerisce un significato per il travaglio e la sofferenza umana.

Dominio di sé ed effetto dimostrativo. Per gli adolescenti e i giovani maschi, che costituiscono il principale segmento di pubblico delle *fiction* violente, l'esposizione a questi contenuti riveste anche una funzione dimostrativa. In tutte le società esistono dei riti di passaggio che segnano l'ingresso dei ragazzi nel mondo degli adulti. Nelle società arcaiche e tradizionali tali riti si caratterizzavano come prove di coraggio e di controllo della paura e comportavano spesso ferite, mutilazioni, veri e propri rischi per l'incolumità personale. Lo status adulto coincideva infatti perlopiù con lo status del cacciatore o del guerriero.

Nelle società di oggi i riti di passaggio riguardano principalmente la carriera scolastica e i momenti cerimoniali che segnano la conclusione degli studi, come l'esame di stato o la laurea. Sebbene anche qui siano richiesti dominio di sé e abilità drammaturgiche, queste prove costituiscono un pallido sostituto funzionale, poiché gli aspetti di coraggio e controllo della paura appaiono decisamente secondari. Le prove di coraggio sono riservate ad altre esperienze, che nella nostra società rientrano spesso nella sfera del divertimento e dell'intrattenimento. Ne fanno parte, ad esempio, le esibizioni sulle più rischiose attrazioni dei luna park, come le montagne russe o i simulatori di volo, ma anche l'esposizione ai film o alle *fiction* più violente. Per i giovani l'esposizione a questi spettacoli è generalmente un rito di gruppo, una visione collettiva. Può essere compiuta nel gruppo maschile o anche con la presenza di ragazze. Costituisce una specie di prova che il giovane dà a se stesso e al suo gruppo di autocontrollo e di dominio della paura di fronte a scene particolarmente violente e raccapriccianti, anche se ciò accade nella simulazione della rappresentazione mediatica e non comporta alcuna sofferenza fisica o violenza del corpo. La prova sulla propria pelle è sostituita dall'impassibilità, dal dominio delle proprie emozioni di fronte alla violenza rappresentata. In questo modo il rito di passaggio, oltre a trasferirsi dalla sfera della realtà a quella della *fiction*, si frammenta in tante prove ripetute. Il dominio delle emozioni e della paura riveste una funzione di esibizione dell'identità adulta, ma anche di accettazione nel gruppo e di conferma di uno status. Alle ragazze invece non è richiesto questo autocontrollo e impassibilità, per cui esprimono apertamente con grida e strilli il loro raccapriccio. Anzi uno dei tipici riti sociali della visione dei film horror sta nel rannicchiarsi, nello stringersi al proprio compagno, che così può esprimere il suo ruolo protettivo, ribadendo in questo modo il valore di socializzazione ai diversi ruoli sessuali e di conferma delle relazioni di gruppo.

Tuttavia anche il rapporto delle ragazze con la violenza sta mutando insieme ai modelli di riferimento e alle modalità di fruizione dei *media*: così l'industria culturale ha creato una galleria di eroine guerriere non meno violente dei colleghi maschi. Al tempo stesso diviene meno netta la differenziazione tra i modelli dell'intrattenimento femminile e maschile, ed anche tra le ragazze si affermano modelli più aggressivi e tradizionalmente maschili.

Sognare il proibito. Un'altra fonte di soddisfazione nell'esporsi alla violenza nei *media* è la possibilità di spingersi, nell'immaginazione, oltre i limiti consentiti dalle norme morali e sociali: il piacere del proibito. Si tratta di una specie di "evasione controllata", limitata alla sfera del desiderio e del sogno, giacché l'accesso alla

realtà, la possibilità che l'oggetto dell'immaginazione si converta in comportamenti reali, è sottoposta alla vigilante sorveglianza del nostro Super-io e dei suoi divieti. La possibilità di sognare, ma solo sognare, la trasgressione e la violenza contribuisce dunque a rafforzare e ad accettare le condizioni e i limiti delle relazioni sociali reali (anche se in alcuni soggetti l'esposizione a contenuti violenti può associarsi a comportamenti effettivamente patologici e devianti).

Alla radice di questa esposizione alla violenza c'è dunque un desiderio di ribellione, di distruggere tutte le opposizioni che generano in noi frustrazione e risentimento, ad esempio le pastoie burocratiche che imprigionano e costringono la nostra vita. L'eroe, positivo ma anche negativo, è per definizione colui che osa spingersi oltre i limiti consentiti agli altri. Il film *Un giorno di ordinaria follia* con Michael Douglas racconta proprio la storia di un *colletto bianco* che, esasperato da una vita di regole e limitazioni, di quotidiane sconfitte, imbrocca quasi inconsapevolmente un percorso di crescente violenza che lo porta ad armarsi di tutto punto e a distruggere chiunque gli si opponga. Questo desiderio di ribellione è avvertito in modo particolare dagli adolescenti e dai giovani nella loro condizione di incompiutezza e subalternità accettata con sempre maggiore fatica nel difficile processo di costruzione di una identità autonoma.

Sofferenza e consolazione. Fin qui abbiamo considerato soprattutto le gratificazioni associate a prodotti dell'immaginario. Ma il racconto della violenza e del male è anche largamente presente nei formati dell'informazione. È il caso delle "cattive notizie" che riempiono i nostri quotidiani e telegiornali e godono di uno stato privilegiato tra i criteri di selezione delle *news*, ma anche delle testimonianze di vite danneggiate di protagonisti di sventure e disgrazie di ogni tipo che la televisione esibisce in abbondanza.

Quale piacere si può ricavare dal racconto e dalle immagini di crimini violenti, disastri, guerre? Quali emozioni o gratificazioni le persone possono trarre da questi racconti, che si differenziano dalla *fiction* perché riferiti a storie vere, ad eventi tragici che comportano una *reale* violenza o sofferenza delle vittime? Per molti queste notizie sono effettivamente fonte di ansia e preoccupazione, così esse vengono bilanciate e corrette da notizie leggere (*soft news*) con carattere di intrattenimento e allentamento della tensione.

È possibile tuttavia ricavare anche piacere e gratificazioni dal racconto e dalle immagini di eventi tragici e violenti, per quanto ciò possa apparire paradossale. Una prima motivazione è la curiosità morbosa, da cui nessuno è del tutto immune, cioè il desiderio di scoprire gli abissi di male e di perversione presenti nella natura umana, che ci atterrisce e ci affascina, ci induce a distogliere lo sguardo con orrore per guardare poi nuovamente. I *media* con le loro cattive notizie di tragedie, crimini e perversioni, ci consentono di guardare quell'abisso di negatività, che è anche presente in ognuno di noi, ma con la protezione di uno sguardo rivolto verso l'esterno.

C'è anche un piacere nel condividere la tristezza e la pena, nel partecipare emotivamente della disgrazia altrui. Non si tratta però di vera *com-passione*, giacché questa è possibile solo dentro una relazione *reale*, in cui chi soffre e chi è testimone della sua sofferenza possono incontrarsi e colui che incontra la sofferenza dell'altro *può scegliere di agire per alleviarla*. In assenza di *legame reale*, l'identificazione emozionale consentita dai *media* resta un fatto intenzionale, oscilla tra il senso di impotenza e il bisogno di auto-assoluzione per non sentirsi in qualche modo complici, e scivola quindi facilmente in una specie di contemplazione e celebrazione della propria sensibilità e capacità di commozione.

L'esposizione a contenuti violenti può perseguire infine un'altra finalità che spiegherebbe, anche dal punto di vista macrosociale di stabilizzazione delle relazioni sociali complessive, la grande mole di *bad news* e di contenuti violenti nei *mass media*. Potremmo definirla: la soddisfazione per il proprio stato. Il racconto

di violenze, disgrazie, catastrofi, immani tragedie può essere assunto in funzione consolatoria rispetto alle nostre condizioni di vita. Le “cattive storie”, tristi e lacrimose, raccontate nella *fiction*, ma ancor più nei notiziari, ci rassicurano e consolano. Lo strano piacere che si prova di fronte allo spettacolo del dolore può nascere dalla percezione, più o meno nitida, che la nostra esistenza quotidiana, segnata da molti limiti e motivi di insoddisfazione, non sarà forse la più desiderabile e fortunata, ma certo è migliore di quella che è toccata in sorte a tanti altri. Una vera e propria “struttura di plausibilità” che traccia i confini del nostro mondo e conferma la nostra identità e i nostri sistemi di aspettative.

Questa breve rassegna, certo incompleta, di alcune delle motivazioni che possono condurre ad esporsi alla violenza nei *media* segnala alcuni aspetti importanti. Tale esposizione ha innanzitutto a che fare, secondo dinamiche più profonde di quanto non appaia immediatamente, con l'immagine dell'io, il rafforzamento e la stabilizzazione di questa immagine in una dialettica complessa tra desideri individuali e aspettative reciproche. In secondo luogo assolve al tempo stesso funzioni antisociali e sociali. Da un lato infatti le persone possono trovare conferma ai propri motivi di aggressività e di ostilità verso gli altri, dall'altra essa può favorire i processi di identificazione e di appartenenza al gruppo e alla più vasta società. Infine indica un rapporto ambivalente tra il bisogno di trascendere le proprie condizioni di vita immediate, immaginando altre condizioni di vita e di esperienza e, al tempo stesso, il bisogno di rassicurazione e di soddisfazione del proprio status. Una complessità che deve mettere in guardia da eccessive semplificazioni, ma anche da un facile atteggiamento auto-assolutorio e deresponsabilizzato da parte dei creatori dei testi mediali.

Riferimenti bibliografici

V. ANDREOLI, *La violenza: dentro di noi, attorno a noi*, Rizzoli, Milano 1993.

M. BARKER, Y. PETLEY (eds.), *Ill Effects: The Media Violence Debate*, Routledge, London-New York 2001.

G. BETTETINI, A. FUMAGALLI, *Quel che resta dei media. Idee per un'etica della comunicazione*, Franco Angeli, Milano 1998.

L. BOLTANSKI, *La souffrance à distance*, Éditions Métalié, Paris 1993; trad. it. B. Bianconi, *Lo spettacolo del dolore. Morale umanitaria, media e politica*, Cortina Editore, Milano 2000.

J. BRYANT, P. COMISKI, D. ZILLMANN, *Drama in Sports Commentary*, in “Journal of Communication”, 27 (1977), n.3, pp. 140-149.

J. BRYANT, D. ZILLMANN, *Sports Violence and the Media*, in J. GOLDSTEIN (ed.), *Sports Violence*, Springer-Verlag, New York 1983.

J. CANTOR, *Children's Attraction to Violent Television Programming*, in J. GOLDSTEIN (ed.), *Why We Watch: The Attractions of Violent Entertainment*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1988, pp. 88-115.

N. CARROLL, *The Philosophy of Horror, or Paradoxes of the Heart*, Routledge, New York 1990.

J. CASSELL, H. JENKINS (eds.), *From Barbie to Mortal Kombat: Gender and Computer Games*, MIT Press, Cambridge 1998.

J.A. CROOK, J.B. HASKINS, P.G. ASHDOWN (eds.), *Morbid Curiosity and the Mass Media*, University of Tennessee and Gannett Foundation, Knoxville 1984.

G. EDGERTON, D. OSTROFF, *Sports Telecasting*, in G.B. ROSE (ed.), *Tv Genres*, Greenwood Press, Westport 1985, pp. 257-286.

N. ELIAS, E. DUNNING, *The Quest for Excitement. Sport and Leisure in the Civilizing Process*, Blackwell, Oxford 1986; trad. it. V. Camporesi, *Sport e aggressività. La ricerca di eccitazione nel "loisir"*, Il Mulino, Bologna 1989.

A. PIROMALLO GAMBARDELLA (a cura di), *Violenza e società mediatica*, Carocci, Roma 2004.

R.G. GEEN, E. DONNERSTEIN, *Human Aggression. Theories, Research, and Implications for Social Policy*, Academic Press, San Diego (Cal.) 1998.

G. GILL, *La violenza televisiva. Logiche, forme, effetti*, Carocci, Roma 2006.

J. GOLDSTEIN J. (ed.), *Why We Watch: The attractions of Violent Entertainment*, Oxford University Press, New York-Oxford 1998.

B. GUNTER, M. WOBER, *Violence on Television: What the Viewers Think*, John Libbey, London 1988.

B. GUNTER, J. HARRISON, M. WYKES, *Violence on Television. Distribution, Form, Context, and Themes*, Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah (NJ) 2003.

A. GUTTMANN, *The Appeal of Violent Sports*, in J. GOLDSTEIN (ed.), *Why We Watch: The Attractions of Violent Entertainment*, Oxford University Press, New York-Oxford 1998, pp. 1-26.

J.B. HASKINS, *The Trouble with Bad News*, in "Newspaper Research Journal", 2 (1981), n.2, pp. 3-16.

A. HILL, *Shocking Entertainment: Viewer Response to Violent Movies*, University of Luton Press - John Libbey Media, Luton 1997.

S. INNESS, *Tough Girls: Women Warriors and Wonder Women*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1998.

D.D. JOHNSTON, *Adolescents' Motivations for Viewing Graphic Horror*, in "Human Communication Research", 21(1995), pp. 522-552.

M. KRUMHOLTZ, K. GREENE, *Predicting Exposure to and Uses of Television Violence*, in "Journal of Communication", 49 (1999), n. 3, pp. 24-45.

S. MAZER, *Professional Wrestling: Sport and Spectacle*, University Press of Mississippi, Jackson 1998.

B. MOERAN, *The Beauty of Violence: Jidaigeki, Yakuza, and "Erodution" Films in Japanese Cinema*, in D. RICHES (ed.), *The Anthropology of Violence*, Blackwell, Oxford 1986.

W.J. POTTER, R. WARREN, *Humor as Camouflage of Television Violence*, in "Journal of Communication", 48 (1998), n.2, pp. 40-57.

R. SIMON, *Bad Men Do What Good Men Dream*, American Psychiatric Association, Arlington 1996; trad. it. E.J. Mannucci, *I buoni lo sognano, i cattivi lo fanno. Psicopatici, stupratori, serial killer*, Cortina, Milano 1997.

D.J. SKAL, *The Monster Show: A cultural History of Horror*, Penguin, New York 1993.

S. SONTAG, *Regarding the Pain of Others*, Farrar, Strauss & Giroux, New York 2003; trad. it. P. Dilonardo, *Davanti al dolore degli altri*, Mondadori, Milano 2003.

S TZITZIS, *Estétique de la violence*, PUF, Paris 1997.

A. VAN GENNEP, *Les rites de passage*, Émile Nourry, Paris 1909; trad. it. M.L. Remotti, *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 1981.

R. VEITCH, W. GRIFFITT, *Good News-Bad News: Affective and Interpersonal Effects*, in "Journal of Applied Social Psychology", 6 (1976), pp. 69-75.

D. ZILLMANN, *Anatomy of Suspense*, in P. TANNENBAUM (ed.), *The entertainment functions of television*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale (NJ) 1980, pp. 133-163.

D. ZILLMANN, *The Psychology of Appeal of Portrayals of Violence*, in J. GOLDSTEIN (ed.), *Why We Watch: The Attractions of Violent Entertainment*, Oxford University Press, New York-Oxford 1998, pp. 179-211.

D. ZILLMANN ET AL., *Effects of an Opposite-Gender Companion's Affect to Horror on Distress, Delight, and Attraction*, in "Journal of Personality and Social Psychology", 51 (1986), pp. 586-594.

M. ZUCKERMAN, *Sensation Seeking: Beyond the Optimal Level of Arousal*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale-London 1979.

M. ZUCKERMAN, P. LITTLE, *Personality and Curiosity about Morbid and Sexual Events*, in "Personality and Individual Differences", 7 (1986), pp. 49-56.

Kelly Oliver

WOMEN, THE “SECRET WEAPON” OF MODERN WARFARE?

Abstract

In her essay, Kelly Oliver argues that women’s violence is given more media attention than men’s violence, not just because it is less prominent or because there are not as many women soldiers or militants than men. Rather, she maintains that traditional stereotypes of women as “black widow spiders” or “femme fatales” who use their pretty smiles and their sex appeal to lure men to their deaths play into media representations of women’s involvement in recent military action. Because of the way that stereotypes of women’s sexuality as inherently dangerous and women’s violence as more threatening than men’s, the issue of women’s participation in the theatre of war is complex. She examines how, when military leaders or jihadists use women strategically as weapons, and when the media figures them as weapons in their very presence in the theatre of war, women’s agency in violence is complicated.

Discussing the traditional Indian ritual of sati in which widows throw themselves on the burning funeral pyres of their husbands, in her seminal essay “Can the Subaltern Speak,” literary theorist Gayatri Spivak shows the limitations of liberal notions of freedom, choice and agency when it comes to discussing subaltern women, or possibly women and oppressed peoples in general (1988). Spivak demonstrates how within the rhetoric of the traditionalists, these women are free agents who chose to burn themselves; but within the rhetoric of Western feminists, these women are the victims of repressive and deadly patriarchal customs of a “backward” culture. The double-bind in this situation is that, on the one hand, we don’t want to perpetuate the stereotype that women are merely passive helpless victims who don’t possess any agency of their own; but on the other hand, we don’t want to embrace a practice that not only serves patriarchal inheritance laws but moreover kills women. So, which is it? Do these women jump on the burning pyres of their own free will, or does their culture push them, so to speak? On Spivak’s analysis, it is precisely our stereotypes of women, and subaltern women in particular, that constructs this dilemma in which women do have agency but only the agency to kill themselves. Spivak complicates any simply idea that women’s choices are the result of their own autonomous free will apart from social pressures and political situations.

Spivak’s analysis of the dilemma or double-bind when it comes to women’s violence is apt as we consider recent representations of women’s violence in the Middle East. From the young American women soldiers involved in abuses of Iraqi prisoners at Abu Ghraib prison, to captured American and British women Private Jessica Lynch and Seaman Lynn Turney, to Palestinian and Russian women suicide bombers, women are figured as dangerous, even more dangerous than men, especially because of the cultural association between sex and violence. On the one side, you have conservative commentators suggesting that the very presence of women in the theatre of war brings out sexual “whore house” behavior

and leads to violence. And on the other, you have feminist commentators arguing that these women are being used and manipulated by men. So, which is it? Are they pushed or do they jump, so to speak? How should we interpret women's violence in the theatre of war? What is the status of women's agency in situations where their roles are circumscribed by patriarchal stereotypes of femininity, female sexuality, and the association of sex and violence?

In this essay, I argue that women's violence is given more media attention than men's violence, not just because it is less prominent or because there are not as many women soldiers or militants than men. Rather, as we will see, traditional stereotypes of women as "black widow spiders" or "femme fatales" who use their pretty smiles and their sex appeal to lure men to their deaths play into media representations of women's involvement in recent military action. Because of the way that stereotypes of women's sexuality as inherently dangerous and women's violence as more threatening than men's, the issue of women's participation in the theatre of war is complex. Indeed, as we will see, when military leaders or jihadists use women strategically as weapons, and when the media figures them as weapons in their very presence in the theatre of war, women's agency is difficult to locate. As with Spivak's analysis of the Indian widows, on the one hand, some conservatives blame women for their inherently violent natures, while some feminists blame male control of women for forcing them into these acts of war.

Although my analysis will be focused primarily on the media representations of women as inherently violent, it also has significant implications for how we answer the question of whether or not women are "pushed or jump." In other words, the actions of these women cannot be separated from the patriarchal context in which they take place. Moreover, they take place within a history of colonial violence in which, as Spivak's analysis makes clear, has revolved around rhetoric about women and women's freedom. As Spivak so persuasively argues, when it is convenient conservatives rally around women's rights to choose to kill themselves in the name of women's freedom and even in the name of feminism. On the other side, also in the name of women's freedom and feminism, both conservatives and feminists suggest the need to "save brown women from brown men," as Spivak puts it. As we will see, the role of women in military action is complicated by stereotypes of femininity, maternity and sexuality that inflect their violent actions with a titillating aspect that captures the imagination and puts them in the media spotlight.

It is telling that while women soldiers' rapes and deaths get little attention in the media or from the American public, women's involvement in abusive treatment of detainees at Abu Ghraib prison in Iraq and at Guantánamo Bay prison in Cuba continue to haunt debates over acceptable interrogation techniques and American sentiments toward these "wars." According to the United States Pentagon's own Rand Report, approximately one third of the women soldiers in Iraq and Afghanistan have been raped or sexually assaulted by their fellow soldiers (see Yaeger 2007 & Corbett 2007). These women return home suffering from the double whammy of post-traumatic stress disorder and sexual assault. At the extreme, women are dying from dehydration for fear of having to go out to the latrine at night where they risk being raped. Although rapes and deaths of women soldiers receive little attention, reports of violence and abuse by women capture public imagination. Why? Why does women's violence generate so much press and media speculation? In *Women as Weapons of War*, I take up this question by analyzing both the media coverage and the events themselves within the context of a connection between sex and violence that has become endemic to imperialism (Oliver 2007). There I argue that the American occupation of Iraq follows in a long line of colonial and imperialist ventures executed by the "West" in the "East." I trace this history back to the 19th Century when the latest technology, namely the camera, was already being used by

British military to document everyday life in colonial India for family back home. Photographs of violence and war were taken along with pictures of family and British high tea. The proximity of war and everyday life in these photographs served to normalize violence for those participating in it and for those back home; violence appears as a part of everyday life along with having tea or women playing with children (See Chaudhary 2005, especially pages 70 and 75). The camera extracts a particular scene from a particular perspective from the landscape and thereby renders invisible the colonial context or background against which this “slice-of-life” is taken. In this way, violence becomes part of the landscape rather than imposed on it by the occupying army (with its image-making technologies along with its weapons of war).

Placing the events at Abu Ghraib and their media coverage within the historical context of Western colonial violence allows us to see how they are a continuation of military practices that normalize violence, particularly in relation to women and sex, along with scenes of camels, street scenes, and daily life. These photographs were then sent via email to friends and family as so many post-cards from Iraq. When the photographs of abuse first became public, there was a flurry of outrage and accusation. These photographs of pretty young women giving thumbs up over dead bodies and naked prisoners stacked in piles or in sexual poses were considered “shocking” and mind-boggling; some considered the photographs themselves to be the real problem. Yet, at the same time, there was something strangely familiar about these photos. And, it is that combination of shock and familiarity that we must seek to understand. Remember, the smiling faces of Private Lyndie England and Sabrina Harmon, the poster girls of Abu Ghraib. One of the most famous images was of Private England, cigarette dangling from her mouth, holding the end of a leash around the neck of a naked Iraqi prisoner. And, Harmon was shown smiling giving the thumbs up signal over a dead body. The faces of the perpetrators suggest that they could be photographs in a high-school yearbook.

These “shocking” images, however, are not only familiar to us from a history of colonial violence associated with sex, but also they are familiar to us from a history of associations between women, sex and violence. Indeed, in some sense, the association between sex and violence trades on stereotypical images and myths of dangerous or threatening women upon which our culture was, and continues to be, built. Women have been associated with the downfall of man since Eve tempted Adam with forbidden fruit. It is productive therefore to analyze recent media representations of women from war in the Middle East, including Afghanistan, Iraq, and Palestine, in terms of both the legacy of colonial imperialism and the legacy of patriarchal associations between women, sex, and death.

From mythological characters such as Medusa and Jocasta, to Biblical figures such as Eve, Salome, Delilah or Judith, to contemporary Hollywood femme fatales, women’s sexuality has been imagined as dangerous; even more so because we imagine that women’s sexuality can be wielded as a weapon by women against men. Perhaps the most extreme example of this fantasy as it appears in recent military engagement is the seemingly intentional use of female sexuality as a top-secret “classified” interrogation technique in Guantánamo Bay prison, where reportedly women interrogators stripped off their uniforms, rubbed up against prisoners, and threatened them with fake menstrual blood in order to break them by making them feel unclean and therefore unworthy to pray (Saar 2005 222-228).

The military’s “strategic” use of women both in Guantánamo and at Abu Ghraib prison in Iraq have been described as techniques to “soften-up” prisoners. And a recent article published in the U.S. military’s own journal *Small Wars* discusses the use of all female Marine units currently being used in Afghanistan to “wield the culture as a weapon” to “soften” interactions with local men and children (2010 4). At the same time that women are being used to “soften-up” the enemy, women also are used to “soft-up” public

perceptions of abuse and torture. Women are imagined as soft and vulnerable, but this seemingly is also what makes them so dangerous. Their seemingly innocent pretty smiles seduce and kill. The fantasy is that women's bodies and female sexuality are in themselves dangerous. Age-old stereotypes play into the military's use of women as strategic "weapons" because their very presence, particularly their sexuality, is imaged as dangerous and threatening. Again, it becomes difficult to discern women's agency in these situations. Internet blogs and late night talk shows suggested that female interrogators performing the equivalent of a "lap dance" is titillating rather than abusive.

In *Women as Weapons of War*, I show how news media repeatedly describe women soldiers as "weapons." Women warriors are not referred to as women *with* weapons or women *carrying* bombs, but their very bodies are imagined as dangerous. For example, a columnist for *The New York Times* said that "an example of the most astounding modern weapon in the Western arsenal" was named Claire with a machine gun in her arms and a flower in her helmet (Kristof 2003 A31); after news broke about female interrogators at Guantánamo Bay prison, a *Time* magazine headline read "female sexuality used as a weapon" (Dodds 2005a 11); and the *London Times* described Palestinian women suicide bombers as "secret weapons" and "human precision bombs," "more deadly than the male" (Jaber 2003 1). An essayist for *New York Times Magazine* called women suicide bombers in Iraq one of "the extremists' most lethal weapons" because insurgents "could use to advantage their traditional dress" to hide bombs (Rubin 2009). And in April of 2010, after two Chechen women blew themselves up at a subway station in Moscow, *The New York Times* and other mainstream media asked: "What Makes Chechen Women So Dangerous?" (Page 4/29 2010). Their answers echo the sentiment that there is something inherently dangerous about girls, about the lure of their smiles and ponytails, about their seeming innocence, that puts them above suspicion. One story of the Russian suicide bombers began "Baby-faced, she looks barely a teenage" (Levy, April 2, 2010). The article entitled "What Makes Chechen Women So Dangerous" answers that female suicide bombers are more deadly than males not only because women can enter crowded spaces inconspicuously but also because they inspire others.

According to media reports, these so-called "Black Widows," seeking revenge for Russian soldiers' violence toward their families revive "a particular fear in the Russian capital, one that goes beyond the usual terrorism worries of a metropolis: the female bomber," one that has become "a lurid obsession" in the Russian media since the 2002 hostage taking in a Moscow auditorium that involved several women captors (Kramer 2010). After using sleep-inducing gas, although most of the captors were male, "when [Russian] soldiers entered the auditorium they reportedly, as a first precaution, shot dead the Black Widows where they lay, lest they wake up and explode" (Kramer 2010). Women suicide bombers stir particular fears because "the women are indistinguishable on the street or in the subway — until they detonate their lads in the name of revenge." According to a *Los Angeles Times* article "there was a pervasive fear of Muslim women who might be stalking the streets, indistinguishable until they detonated their explosives" (Stack March 31 2010). This so-called "pervasive fear" is of Muslim women who can pass themselves off as non-Muslim Russian women. These fears play off of stereotypes of women as inherently dangerous and as Muslim women as even more so.

Once again, stereotypes of women as inherently dangerous play into media and public perceptions of women's violence. These reports in the popular press make it clear that women are considered more dangerous than their male counterparts. Because women and girls supposedly can pass themselves off as pretty, cute, and innocent, they are not as suspicious as men. On the other hand, their feminine wiles

through which they use their beauty and innocence to commit violent acts, seemingly makes them more dangerous than men. Women's violence is complicated by these stereotypes that color the way we see women militants and women soldiers. In other words, their violent acts are interpreted in ways that are overdetermined by cultural stereotypes that continue to associate sex and violence.

Even Private Jessica Lynch (the U.S. soldier who was captured and rescued early in the Iraq invasion) was labeled a "human shield" and a weapon in the propaganda war (Bragg 2003 122). Media and public reactions to the more recent capture and release of British Seaman Faye Turney displayed some of the same tendencies; the British media accused the Iranian President of using Turney as a weapon in a propaganda war, at the same time that conservatives used this image of a mother prisoner of war to argue against women warriors. And, even more recently, initial reports of Osama bin Laden's killing maintained that he used his youngest wife as a "human shield," while later these were revised to say that she threw herself in front of him to shield or protect him. Again, women are imaged as weapons, only now defensive rather than offensive weapons in a propaganda war. It is interesting to note that even Zahra Rahnavard, wife of primary Iranian opposition candidate Hossein Mousavi, who played a critical role in his campaign when she broke with conservative traditions by appearing in public with her husband, was called Mousavi's "secret weapon," again suggesting that powerful women are dangerous weapons (see Putz 2009 1). Again women's bodies and sheer presence are figured as inherently threatening.

Both recovered heroines like Lynch and Turney and the "bad girls" of Abu Ghraib have galvanized debates over women serving in the military. Some reports said that the "whorehouse" behavior at the prison was the result of the presence of women, who trigger what they referred to as the "natural" sexual impulses of men (see Thomas 2004 10). This attitude that the very presence of women triggers sexual violence resurfaced recently in the media wake of the mob rape of American journalist Lara Logan in Cairo during the protests early in 2011. In the blogosphere, some suggested that because Logan is attractive, she brought the rapes on herself. One blog, *LA Weekly* said "OMG [Oh My God] if I were her captors and there were no sanctions for doing so, I would totally rape her" (Feb 3 Simone Wilson, 2011). And, established journalist Nir Rosen lost his fellowship at New York University when his tweets suggested not only that Logan deserved it because he sees her as a "major war monger," but also that he thought it was funny. In addition, some said that women journalists should not be covering these situations; again, suggesting that somehow the women are in to blame just for being there, and in Logan's case for being attractive. The media reports surrounding Logan's rape suggest once again that women are held responsible for violence in ways that men are not. She was blamed simply for being a woman, for being pretty and for being on the scene of protest. Once again, cultural connections between sex and violence make women's association with violence complex and overdetermined. This example makes manifest the way in which women are both seen as vulnerable victims and blameworthy agents responsible for their own rapes. Which is it, is she a victim or the agent of violence? Did she jump or was she pushed, so to speak?

Women's supposed vulnerability also has been used in arguments against women serving in the military. Similar questions appeared after the capture of Seaman Turney. Many people wondered why a mother of a three year-old was in the Navy in the first place. Like Lynch, Turney captured the hearts of people back home, who saw her as a heroine, a brave example of English womanhood. Much of the public outrage was over the fact that Turney was forced to wear a headscarf while in captivity. One British feminist historian wrote that the "shapeless garments and a headscarf" made Turney appear as "a nobody, a vulnerable,

defenseless little woman” (Jardine 2007 2). And, photos circulated after her release show her holding the floral headscarf between her index finger and thumb as if it were a dirty rag

The headscarf has become a symbol of the victimization of Muslim women. But, once again this symbol is overdetermined by Western stereotypes and the rhetoric of women and war. Human rights analyst Mariam Memarsadegi points out that wearing hijab or wearing makeup has vastly different political ramifications in different contexts, a fact that Westerners do not always appreciate (see Erbé 2009 2). While in Iran all women no matter what their religion are forced to veil with threats of imprisonment or even death, in Egypt, the veil was sometimes worn as a symbol of protest against the Mubarak regime and against Western values.

Still, in the Western imaginary the veil has become a symbol of women’s oppression, even more important than education or career status as a measure of women’s rights. Women’s freedom has become defined in terms of the right to “bare arms” and the freedom to shop for clothing. Some feminists in Afghanistan and Iraq, on the other hand, are donning hijab as a statement of protest against U.S. occupation. Are veiled Muslim women victims of oppression, symbolized by their covered bodies? Or, are their veils protests against the imposition of Western values? Are they the victims of oppression, or do they freely choose to veil? These questions are not so easy to answer. While we might interpret wearing a veil or hijab as a form of oppression, women in Muslim countries might see the ideals of femininity and motherhood in the United States and Britain as oppressive. Indeed by pointing to the lack of women’s freedoms elsewhere, we ignore the ways in which women are coerced at home, where ideals of femininity lead young girls to eating disorders; religious conservatives try to prevent young women from using birth-control and limit their access to abortions; women continue to have the lioness’s share of childcare; soccer moms resort to caffeine, Prozac, and sleeping pills to maintain their busy schedules; and most of the people living in poverty in the U.S. and in the world are women and children. Are women in the so-called Western world free to choose their fates in ways that Muslim women in the Middle East are not? Or, do we need to consider the ways in which patriarchal stereotypes and cultural expectations play into women’s lives in different ways in different contexts? This is what I suggest in *Women as Weapons of War*.

Is wearing a bikini and lipstick essential to women’s freedom? Or, is the expectation to look sexy just as much a patriarchal stereotype as the expectation of feminine modesty? In the context of Iran’s conservative and repressive government with strict laws circumscribing women’s dress and movement, as part of what since 2005 they call a “modesty campaign,” adornments such as fingernail polish and make-up that in the United States we might associate with buying into ideals of beauty that objectify women become means of protest and rebellion (See Carpentier June 16 2009 1). In 2006, the “one million signatures” campaign was born after women protesting the new modesty laws were attacked by security forces. Although some women activists involved in this movement have been jailed, it continues thanks to Internet and new communications technologies. Indeed, the Internet and technologies such as Twitter have deeply impacted the women’s movement in Iran. For example, images from Iran of Neda Agha Soltan dying were sent around the world almost instantaneously thanks to cell phone and internet technologies, technologies that are difficult to police. The image of a beautiful young woman dying shocked people in the United States, who are usually shielded from the realities of war and death even while they crave more representations of violence in their entertainment. Given our fascination with the connection between women and violence, it is telling that this image of a pretty young woman’s death became a rallying cry for Westerners even while several others died in the protests. The connection between women’s sex appeal

and the fantasy of their danger is implicit in another Western journalist's comment on the "pretty" Iranian women at the forefront of protests over the election with what she calls their "bombshell make-up" in the "nose-job capital of the world" (Clark Flory 2009 1). Once again, it is women's appearance, their beauty, their sex appeal that attract media attention, even when they are protesting for their rights. Moreover, the metaphor of the "bombshell" makes explicit the deep cultural connection between women and violence. Their very bodies are bombs; their sexual appeal is dangerous.

In conclusion, conservative politicians employ feminist rhetoric to justify war even as they cut programs that help women at home, including welfare, state sponsored childcare, Planned Parenthood (a nonprofit organization that gives poor women access to birth control and other services), and affirmative action. They can simultaneously blame feminism for the abusive women at Abu Ghraib and invade Afghanistan to liberate women. Women are seen as both inherently blameworthy because of the supposed natural connection between sex and violence and as vulnerable victims in need of protection. U.S. justifications for the invasions in Iraq and especially in Afghanistan, revolve around what Gayatri Spivak calls Western imperialist discourse of "saving brown women from brown men" (Spivak 1988).

Selective appropriation of feminism and concern for women have become essential to imperialist discourses. For example, at the turn of the 19th century, English Lord Cromer, British consul general in Egypt, founded the Men's League For Opposing Women's Suffrage in England at the same time that he used arguments about women's oppression to justify the occupation of Egypt. And in the 1950's much of the rhetoric used to justify French colonial rule in Algeria focused on the plight of Algerian women, whose oppression was seen as epitomized by the veil. We saw a similar concern with the veil in media used to justify military action in Afghanistan, where the burka and veil became the most emblematic signs of women's oppression. The media was full of articles referring to the US invasion as liberating Afghan women by "unveiling" them and then President Bush talked about freeing "women of cover" (see Abu-Lughod 2002 783).

The irony is that conservatives will use feminism when it suits their purposes and defame it when it doesn't. It is not just conservative Christians, however, who hold this double standard that allows them to deploy feminism as a strategy of war even while simultaneously denying women certain freedoms or privileges. Reportedly the actions of Palestinian women suicide bombers lead several Islamic clerics to proclaim that women, like men, can reach paradise as martyrs despite earlier beliefs that women could not be holy martyrs. Training women from conservative religious groups requires loosening restrictions on their freedom of movement and contact with men outside of their families. It also means changing regulations on what they wear and on showing their bodies, which are not to be seen by men even in death (Daraghmeh 2003, A22). After Palestinian nineteen year-old Hiba Darahmeh blew herself up on behalf of Islamic Jihad in May 2003, one influential cleric said that she didn't need a chaperone on her way to the attack and she could take off her veil because "she is going to die in the cause of Allah, and not to show off her beauty" (Sheik Yusef al-Qaradawi quoted in Bennet 2003, 1). The conservative patriarchal religious restrictions on women's movements and bodies become fluid as leaders begin to imagine the strategic value of women as weapons of war. In 2008, Al Qaeda allegedly used two mentally impaired women to carry out suicide bombings in busy markets in Baghdad; reportedly their use of women suicide bombers is on the rise because women more easily pass through check-points without arousing suspicions (see Farrell & Al-Husaini 2008). It is apt that on the morning of January 27, 2002 just hours before Wafa Idris, the first Palestinian woman suicide bomber blew up, Yaser Arafat spoke to women in his compound at Ramallah

and told them, “women and men are equal... You are my army of roses that will crush Israeli tanks” (see Victor 2003 19). In the name of women’s equality, Arafat develops his deadly roses. Women are not just carrying guns, rather their very bodies have become figured as bombshells, black widows, or roses with thorns, deadly flowers that can be used as part of the modern arsenal of war on both sides. From Yaser Arafat’s “army of roses” to the U.S. soldier named Claire with a flower in her helmet,” women’s bodies are figured as weapons by the media and used as weapons by conservative war-makers on both sides. And both sides have enlisted feminist rhetoric of women’s equality when it suits their purposes in the service of waging war.

On the other hand, some feminists have suggested that women suicide bombers are forced into their situations by oppressive patriarchal cultures that give them no choice, that they are pushed rather than jump. For example, in her book, *Army of Roses*, Barbara Victor suggests that Palestinian women suicide bombers are outcasts from their traditional culture because of failed marriages, divorce, the inability to have children and other “amorous disasters” as French psychoanalyst Julia Kristeva calls them (2010). Victor wonders how these “bearers of life” become “killing machines.” But, interpreting their violent actions solely as a result of their marginal status within their communities denies their agency and figures them merely as victims. It is also important to acknowledge that their bombings are political acts in the theatre of war. It is telling, however, that women suicide bombers attract more media attention than their male counterparts. This is not just because there are fewer of them. Rather, somehow the fact that they are young women and mothers blowing up themselves and others seems more shocking to us than men’s violence. Some Islamic Jihad commanders have started recruiting women specifically because they can more easily pass through check points by donning pony-tails and smiles or pretending to be pregnant. Media reports frequently discuss these young women as employing their femininity as a dangerous cover for their murderous schemes. Because of this, women suicide bombers are imagined as more dangerous than male suicide bombers. In large part this view is the product of age-old stereotypes of women’s bodies and femininity as inherently dangerous, as seductive lures or secret weapons. In one sense, then, it should come as no surprise that women continue to occupy the position that we have built for them discursively. At the extreme, women become weapons, literally blowing up, the “bombshell” become the bomb.

References

- Abu-Lughod, Lila. 2002. “Do Muslim Women Really Need Saving?” in *American Anthropologist*. Sep 2002; 104,3, p. 783-790.
- Bennet, James. 2003. “From student to suicide bomber.” *International Herald Tribune*, Paris. May 30, p. 1.
- Bragg, Rick. 2003. *I am a Soldier, Too. The Jessica Lynch Story*. New York: Random House.
- Butler, Judith. 2005. “Photography, War, Outrage.” *PMLA*. 120:3, pp. 822-827.
- Carpentier, Megan. 2009. “In Iran, ‘Pretty’ is Sometimes the Protest,” in *Jezebel*. June 16, online.
- Chaudary, Zahid. 2005. “Phantasmagoric Aesthetics: Colonial Violence and the Management of Perception,” in *Cultural Critique*, 59, Winter, pp. 63-119, Minneapolis: University of Minnesota.

- Clark-Flory, Tracy. 2009. "Of silk scarves and chadors," *Salon.com*, June 18th, online.
- Corbett, Sara. 2007. "The Women's War" in *The New York Times* March 18, 2007
- Crossette, Barbara. 2009. "The Nation: Icons of the New Iran." National Public Radio and *The Nation*. June 26, online.
- Davis, Angela. 2005. *Abolition Democracy: Beyond Empire, Prisons, and Torture*. New York: Seven Stories Press.
- Dodds, Paisley. 2005a. "Women used sex to get detainees to talk." *The Gazette*. Montreal Que. Jan 28. A 15.
- Erbé, Bonnie. 2009. "Iranian Women's Key Role in the Iran Election Protests," *U.S. News & World Report*, online, June 25.
- Farrell, Stephen & Mudhafer Al-Husaini. 2008. "Two Bombings Wreak Carnage in Iraqi Capital," *The New York Times*. February 2.
- Jaber, Hala. 2003. "The avengers," *Sunday Times*, London, Dec 7. p 1.
- Jardine, Lisa. 2007. "Power of the headscarf." In *BBC News Magazine*, August 8th, online.
- Kelly, Cathal. 2009. "Courageous' women front Iran's resistance." *Thestar.com*. June 24th, online.
- Kristeva, Julia. 2010. *Hatred and Forgiveness*. Trans. Jeanine Herman. New York: Columbia University Press.
- Kristof, Nicholas D. 2003. "A Woman's Place." *The New York Times*. (Op Ed) April 5. A 31.
- Novak, Viveca. 2005. "Impure Tactics." *Time*. New York. Feb 21, 2005, vol 165. Issue 8, p. 33.
- Oliver, Kelly. 2007. *Women as Weapons of War: Iraq, Sex and the Media*. Columbia University Press.
- Putz, Ulrike. 2009. "The woman Ahmadinejad should fear," *Salon.com* (article originally appeared in *Der Spiegel*), online June 11.
- Saar, Eric and Viveca Novak. 2005. *Inside the Wire*. New York: Penguin Press.
- Sontag, Susan. 2004. "Regarding the Torture of Others," in *New York Times Magazine*. May 23, pp. 24-28.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. "Can the Subaltern Speak?." In *Marxism and the Interpretation of Culture*. Eds. Cary Nelson and Lawrence Grossberg. Urbana: University of Illinois Press, p. 271-313.
- Thomas, Cal. 2004. "Sexual politics behind whorehouse behavior at Iraq prison?." *The Los Angeles Times*, in The Grand Rapids Press, May 25. A 10.
- Victor, Barbara. 2003. *Army of Roses: Inside the world of Palestinian women suicide bombers*. St. Martin's Press New York.
- Yaeger, Deborah. 2007. Director of Women's Psychiatry, Los Angeles, on National Public Radio, August 26, 2007.

Daniela Acquadro Maran
Antonella Varetto

STALKING: ANALISI DEL FENOMENO

Abstract

Stalking has only recently been distinguished from a wide range of other socially inappropriate, intrusive and potentially distressing activities: it is described by literature as a behavior characterized by repeated intrusions involving unwanted contacts (such as following, approaches, surveillance) and unwanted communications (including telephone calls, e-mails, letters). In our Country this phenomenon is now a specific form of criminal offending and has established itself as a recognized social problem. The aim of this work is to describe and analyze the stalking phenomenon through behaviors that characterized the stalking campaign, motivation and relationship victim/stalker, consequences on victims.

Lo *stalking* viene definito come un insieme di comportamenti aggressivi messi in atto da un soggetto (*stalker*) che irrompe in modo reiterato, indesiderato e con intento persecutorio nella vita privata di un altro individuo (vittima)¹ che percepisce tali comportamenti fastidiosi, paurosi se non pericolosi per la propria e/o altrui incolumità. È questo l'elemento chiave per definire il fenomeno: la percezione della vittima. Se infatti l'invio di regali, lettere, fiori, incontri più o meno casuali in luoghi frequentati da un soggetto o da entrambi, ecc. possono essere comportamenti auspicati quando vi è una reciprocità di interesse (ad esempio nel rituale del corteggiamento), gli stessi possono essere vissuti come spaventevoli se indesiderati. Un altro elemento che caratterizza il fenomeno e lo rende peculiare rispetto ad altri comportamenti violenti, come ad esempio il *mobbing* o la molestia sessuale, è la presenza di condotte tese alla persecuzione nella vita privata della vittima. Non a caso il termine deriva dal linguaggio venatorio dove viene utilizzato con il significato di braccare, pedinare, appostarsi in agguato di una preda: è chiara in questa definizione l'inquietudine che qualifica i comportamenti dello *stalker* e l'ansia che gli stessi incutono alla vittima, determinando la sensazione di non essere mai al sicuro, in nessun luogo. Come si può ben immaginare il fenomeno risulta variegato dal punto di vista della tipologia di comportamenti messi in atto, del legame che sussiste tra vittima e *stalker*, della motivazione che ha innescato la campagna di comportamenti violenti e assillanti, della sua dinamica, delle conseguenze sulle vittime.

¹ Cfr. B. GARGIULLO, R. DAMIANI, *Lo stalker, ovvero il persecutore in agguato. Classificazione, assessment e profili psico-comportamentali*, Franco Angeli, Milano 2008.

1. Tipologia di comportamenti

Gli studi condotti in diversi Paesi (USA, UK, Germania, Italia, India...) indicano che la principale forma di violenza perpetrata nello *stalking* è psicologica, perpetuata con minacce più o meno esplicite, comprese minacce di aggressioni a terze persone o di autolesionismo. In alcuni casi, tristemente noti, la campagna di *stalking* culmina nella messa in atto di comportamenti violenti che determinano lesioni gravi se non la morte della vittima. Proprio l'aver dato risalto da parte dei media ai casi clamorosi ed infausti può far supporre che i comportamenti molesti e reiterati che una vittima dolorosamente esperisce non siano annoverabili come casi di *stalking*, e quindi passibili di intervento da parte delle forze dell'ordine. Vale la pena ricordare che la legge italiana (art. 612-bis c.p.p.) punisce «[...] chiunque, con condotte reiterate, minaccia o molesta taluno in modo da cagionare un perdurante e grave stato di ansia o di paura ovvero da ingenerare un fondato timore per l'incolumità propria o di un prossimo congiunto o di persona al medesimo legata da relazione affettiva ovvero da costringere lo stesso ad alterare le proprie abitudini di vita...». Dunque qualsiasi comportamento reiterato (per poche settimane come per anni) che determina uno stato di paura, ansia o angoscia, tale da indurre un cambiamento nello stile di vita (ad esempio cambiare numero di telefono, percorso per recarsi al lavoro, amicizie, casa, città, professione...) può essere perseguibile.

Secondo Mullen e collaboratori², i comportamenti di *stalking* possono essere categorizzati come comunicazioni indesiderate, contatti indesiderati, comportamenti associati.

Le comunicazioni indesiderate (tramite telefonate, lettere, sms, e-mail, bigliettini) in genere sono rivolte direttamente alla vittima, ma possono coinvolgere anche la famiglia, amici o colleghi. Il telefono è tra gli strumenti più utilizzati in quanto consente un contatto senza un confronto diretto³. Il contenuto può essere una minaccia di violenza fisica nei confronti della vittima o del partner, dei figli, dei famigliari, oppure una dichiarazione d'amore, una richiesta di appuntamento, un tema sessuale osceno. Spesso per indurre un sentimento di paura lo *stalker* rivela alla vittima un particolare (un capo d'abbigliamento, un evento, un incontro, un luogo...) della sua giornata, instillando così la sensazione di essere costantemente oggetto di attenzioni. La frequenza delle telefonate può variare, ci sono vittime che hanno denunciato persecuzioni via telefono che avvenivano più volte al giorno, e altre che descrivono tale comportamento ricorrente in occasioni particolari (compleanni, ad esempio). Grazie allo sviluppo dei *social network* si sono sviluppati comportamenti molesti assillanti via telematica: da una parte la presenza di dati privati lasciati spontaneamente permette agli *stalker* di ottenere informazioni sugli spostamenti della vittima, sui suoi contatti, amicizie, interessi, ecc.; dall'altra, la possibilità di mantenere l'anonimato permette agli *stalker* di cambiare identità e contattare nuovamente la vittima anche se la relazione (virtuale o reale che sia) è stata interrotta. Questa tipologia di comportamenti (denominati *cyber stalking*) sono messi in atto da persone con una grande abilità informatica, a cui si associa spesso una personalità immatura⁴.

I contatti indesiderati si riferiscono ai comportamenti utilizzati allo scopo di avvicinare la vittima, i più frequenti sono pedinamenti, presentarsi alla porta dell'abitazione o sul luogo di lavoro, appostamenti sotto

² Cfr. P. MULLEN, M. PATHÉ, R. PURCELL, *Stalkers and Their Victims*, Cambridge University Press, New York 2000.

³ Cfr. G.M. GALEAZZI, P. CURCI, *La sindrome del molestatore assillante (stalking): una rassegna*, in "Giornale Italiano di Psicopatologia", 7 (2001), pp. 434-452.

⁴ P. MARTUCCI, R. CORSA, *Le condotte di stalking. Aspetti vittimologici e analisi di due casi emblematici*, in "Rassegna Italiana di Criminologia", 1 (2009), pp. 130-145.

casa e in contesti frequentati dalla vittima (pubblici, come ad esempio locali commerciali, o privati, come ad esempio abitazione di un amico). Lo *stalker* può spingersi fino a violare il domicilio della vittima e raccogliere così informazioni sulla stessa, oppure sottrarre prove come registrazioni telefoniche, lettere e regali. Il furto o semplicemente la lettura delle lettere, possono rappresentare una preziosa fonte di informazioni personali: lo *stalker* può così ottenere numeri di telefono o indirizzi di contatti personali e professionali della vittima, disdire servizi e utenze (ad esempio carta di credito, erogazione di energia, contratti telefonici) o ottenere informazioni su familiari o amici.

I comportamenti associati riguardano l'invio di regali (fiori, ad esempio), di fotografie dello *stalker* e/o della vittima, l'acquisto on-line di oggetti non richiesti e non graditi, le inserzioni o annunci su giornali e riviste, la diffamazione e la diffusione di maldicenze e pettegolezzi. I comportamenti messi in atto possono riguardare anche il danneggiamento della proprietà della vittima, come ad esempio lo sfregio della macchina, la distruzione di oggetti, gli atti vandalici, le scritte sui muri.

2. *Legame vittima/stalker e tipologia motivazionale*

È interessante notare che in letteratura sono presenti diverse classificazioni di *stalker*, basate sulla relazione con la vittima, sulle motivazioni, sui comportamenti messi in atto, sulla presenza o meno di una psicopatologia. Da queste emerge come le relazioni siano altamente variegate, gli *stalker* possono essere ex-partner, amici, parenti, colleghi di lavoro, soggetti con cui si ha una relazione di cura (ad esempio il medico), conoscenti (ad esempio un vicino di casa) oppure persone incontrate accidentalmente se non perfetti sconosciuti. Generalmente si tende ad associare lo *stalking* alla violenza domestica, ed in effetti i dati presenti in letteratura indicano che vi è una maggior frequenza tra soggetti che hanno avuto una relazione sentimentale o quando vi è un fraintendimento sulla possibilità di dare vita ad una relazione. Il fenomeno nella realtà assume le forme relazionali più varie, in una ricerca da noi condotta su un campione di professionisti della cura (personale ospedaliero, psichiatri, terapeuti...) risultano casi di *stalking* messi in atto da sacerdoti, poliziotti, medici, pazienti, studenti, fornitori. Anche rispetto al genere si potrebbe pensare che, al pari di altri comportamenti violenti, lo *stalking* preveda vittime quasi esclusivamente di sesso femminile: non è così, anzi. Vi sono casi di vittime entro lo stesso sesso e *stalker* donne. I dati propendono alla vittimizzazione femminile anche per una questione culturale, gli uomini tendono più spesso a non manifestare sentimenti legati alla paura soprattutto quando la fonte della minaccia è una persona di sesso femminile, a meno che non vi sia un pericolo reale per un proprio caro. Va comunque sottolineato che la denuncia dello *stalker* è un problema comune alle vittime che hanno avuto una relazione intima con il proprio molestatore per almeno due ordini di motivi: da una parte la conoscenza dello *stalker* permette di ridurre la portata dei sentimenti di paura, il comportamento viene giustificato a volte dal proprio senso di colpa alimentato dallo stesso *stalker* ("guarda come mi hai ridotto, cosa mi costringi a fare"), dall'altra vi può essere il tentativo di salvaguardare l'immagine dello *stalker* di fronte ad affetti comuni (figli).

Anche le motivazioni che danno il via alla campagna di molestie assillanti sono le più varie. Nella loro più che decennale esperienza sul campo, Mullen e collaboratori⁵ propongono una classificazione

⁵ Cfr. P. MULLEN, M. PATHÈ, *Stalking and the pathologies of love*, in "Australian and New Zealand Journal of Psychiatry", 28 (1994), pp. 69-77; P. MULLEN, M. PATHÈ, *The pathological extensions of love*, in "British Journal of Psychiatry", 165 (1994), pp. 614-23; P. MULLEN, R. PURCELL, *Stalking of therapists*, in B. VAN LUYN, S. AKHTAR, W.J. LIVESLEY (a cura di),

multiassiale sulla base della motivazione che sta alla base dei comportamenti messi in atto, della relazione con la vittima e della presenza o meno di una psicopatia. Il tentativo è quello di predire la durata della campagna di *stalking*; il tipo di comportamenti che il molestatore adotterà, il rischio di minacce e violenze e le possibili strategie adottabili per la gestione del problema.

La classificazione di Mullen e collaboratori descrive *stalker* con profonde differenze non solo dal punto di vista motivazionale, ma anche dello stile di vita e delle caratteristiche di personalità. Si hanno il cercatore di intimità, il rifiutato, il risentito, l'incompetente, il predatore. Il cercatore d'intimità tenta di uscire dalla condizione di solitudine che lo caratterizza, cerca attraverso il comportamento stalkizzante di entrare in contatto intimo con l'altro, una persona che ha attratto il suo affetto, dalla quale pensa di essere amato o con la quale pensa di poter instaurare una relazione amicale o filiale. La campagna di *stalking* è caratterizzata da comunicazioni e approcci insistenti, le risposte negative ricevute non vengono lette come un rifiuto della relazione. La vittima viene idealizzata, lo *stalker* le attribuisce caratteristiche personali desiderabili ed è convinto che grazie alla sua determinazione/persecuzione il premio sarà una relazione intima con questa. Dato che lo *stalker* non riesce a leggere il rifiuto della vittima, il comportamento molesto tende a perdurare nel tempo e non viene scoraggiato dalle eventuali azioni legali che la vittima può intraprendere.

Il rifiutato è in genere un ex-partner il cui obiettivo è sia la riconciliazione che la vendetta per il rifiuto subito. Lo *stalker* esperisce spesso per un lungo periodo sentimenti quali rabbia, gelosia, frustrazione, depressione. I comportamenti messi in atto sono in genere caratterizzati da un'escalation di violenza, l'esito infausto è da tenere in considerazione. Il rifiutato conoscendo molto bene la sua vittima, le abitudini, le frequentazioni, ha accesso a molte opportunità di contatto e comunicazione. Questa tipologia di *stalker* è consapevole che minacce, insistenze, pedinamenti, aggressioni, denunce e rappresaglie hanno l'effetto di peggiorare il rapporto con l'oggetto d'amore, quindi che diventerà sempre più difficile tentare la riconciliazione con una vittima che dal canto suo reagisce con risposte sempre più negative tese a negare ogni possibilità di relazione. Lo *stalker* si alimenta del comportamento persecutorio, è un modo per reiterare la relazione la cui perdita è percepita come troppo minacciosa, probabilmente a causa di emozioni e desideri irrisolti riconducibili all'infanzia.

La motivazione della tipologia di *stalker* risentito risiede nella rivalsea nei confronti di una vittima che viene percepita causa (reale o meno) di un danno subito dallo stesso *stalker* o da una persona a cui è legato. Lo *stalker* si sente giustificato a perseguire la vittima, descrive se stesso a sua volta come una vittima che combatte contro entità maggiori. L'obiettivo è quello di avere potere e controllare la vittima, i comportamenti sono tesi a causare paura e apprensione nella vittima. Questa tipologia presenta spesso un disturbo di personalità, generalmente di tipo paranoide.

L'incompetente è una tipologia di *stalker* a cui manca la capacità di relazionarsi con l'altro, per cui il tentativo di allacciare una relazione fallisce sistematicamente. Viene anche denominato "corteggiatore incompetente", manca spesso di competenze sociali ed è incline a fraintendere un gesto, una cortesia, come un invito della vittima con cui sente di avere il diritto alla relazione. Alla risposta negativa della vittima rimane indifferente e non appare interessato alla sua opinione, intraprendendo quindi persistenti e inadeguati tentativi di avvicinamento. In genere la campagna di *stalking* non ha lunga durata ma in letteratura sono presenti casi di comportamenti recidivi.

Il predatore è lo *stalker* maggiormente pericoloso, mette in atto la campagna di comportamenti molesti al fine di perseguire un desiderio di gratificazione sessuale e controllo. A differenza degli altri tipi di *stalker* l'obiettivo del predatore è quello di non farsi notare, il piacere viene dato dalla possibilità di osservare di nascosto i comportamenti, le abitudini, gli spostamenti, le frequentazioni della vittima, al fine di pianificare l'agguato senza lasciare trapelare nulla in anticipo. I predatori sono tutti di sesso maschile, possono presentare parafilie, mettere in atto molestie sessuali e uccidere la propria vittima. Sono soggetti privi di abilità sociali di base, incapaci di offrire amore in modo accettabile, non interpretano in maniera corretta e adeguata i segnali comunicativi altrui. Sono rari i casi di *stalker* predatori, anche perché in genere il reato associato è quello più grave (abuso sessuale, omicidio...).

La relazione con la vittima è il secondo asse sul quale viene valutata la possibilità di mettere in atto i comportamenti caratterizzanti la campagna di *stalking*. Come già descritto precedentemente la vittima può essere un ex-partner, una persona conosciuta, un estraneo. Nel terzo asse gli autori introducono la diagnosi psichiatrica, vengono distinti i soggetti psicotici (coloro che presentano una diagnosi di schizofrenia, disturbi deliranti, psicosi affettiva, psicosi organica...) e non psicotici che, nella maggior parte dei casi, presentano disturbi di personalità narcisistica o borderline, meno frequenti sono i casi di disturbi d'ansia e dell'umore⁶.

A questo proposito Mullen e collaboratori⁷ sottolineano l'importanza di intervenire sugli *stalker* perché sono a loro volta vittime di un *background* personale, familiare e clinico problematico. Riferendosi alla classificazione da loro proposta gli autori descrivono lo *stalker* rifiutato come una persona che non accetta la fine di una relazione considerata importante, il corteggiatore incompetente una persona svantaggiata sia socialmente sia economicamente con scarse abilità interpersonali, il cercatore d'intimità un soggetto che manifesta gravi disturbi e che necessita di cure, lo *stalker* rancoroso portatore di sentimenti di inadeguatezza e insicurezza. Conoscere il *background* dello *stalker* può aiutare a porre termine alla campagna di *stalking* e a gestire nel miglior modo possibile il caso.

3. L'interpretazione psicodinamica dello *stalking*

Le interpretazioni psicodinamiche relative al fenomeno sono diverse, vogliamo qui citare quelle più note e più citate nella letteratura da noi frequentata: ci riferiamo quindi alla fantasia di legame narcisistico⁸, alla patologia dell'attaccamento⁹, al delirio amoroso¹⁰, alla sindrome del molestatore assillante¹¹.

⁶ Cfr. M. ARAMINI, *Lo stalking: aspetti psicologici e fenomenologici*, in G. GULOTTA, S. PEZZATI (a cura di), *Sessualità, diritto, processo*, Giuffrè, Milano 2002, pp. 495-539.

⁷ Cfr. P. MULLEN, M. PATHÉ, R. PURCELL, G.W. STUART, *Study of stalkers*, in "The American Journal of Psychiatry", 156 (1999), pp. 1244-1249.

⁸ Cfr. J.R. MELOY, *The Psychopathic Mind: Origins, Dynamics and Treatment*, Aronson, Northvale, NJ 1998.

⁹ Cfr. K.K. KIENLEN, D.L. BIRMINGHAM, K.B. SOLBERG, J.T. OREGAN, J.R. MELOY, *A comparative study of psychotic and nonpsychotic stalking*, in "J Am Acad Psychiatry Law", 25 (1997), pp.317-333; K. K. KIENLEN, *Developmental and social antecedents of stalking*, in J.R. MELOY (a cura di), *The Psychology of Stalking: Clinical and Forensic Perspectives*, Academic Press, San Diego 1998.

¹⁰ B. NICOL, *Quando la passione diventa ossessione. Stalking*, Ananke, Torino 2009.

¹¹ Cfr. G.M. GALEAZZI, P. CURCI, *op. cit.*

La fantasia di legame narcisistico

Meloy ipotizza che alla base della campagna di stalking vi sia una fantasia di legame narcisistico, fantasia caratterizzata da pensieri consci di essere amato, di amare, di condividere il destino con una particolare persona, di essere uguale o complementare ad un altro individuo. È ciò che ciascuno di noi esperisce, sono pensieri alla base del legame affettivo e di per sé non sono sintomo di patologia. In caso di rifiuto, di interruzione di una relazione, la persona caratterizzata da un funzionamento della personalità stabile ed adattato si ritira a causa dell'oggetto del desiderio che è divenuto avverso. Esperirà sentimenti di delusione e di irritazione, ma non verranno intaccate le abilità relazionali che consentono un'interazione socialmente adeguata in altre aree della vita. Ciò che caratterizza la patologia è la reazione di fronte al rifiuto: lo *stalker*, avendo una struttura di personalità patologica di tipo narcisista, individua gli altri come estensioni, oggetti del sé o oggetti parziali a cui va il compito di gratificare le sue fantasie, ciò lo rende particolarmente sensibile e vulnerabile in situazioni di rifiuto esponendolo a sentimenti di vergogna ed umiliazione. La strategia di difesa adottata è la rabbia, l'oggetto che era stato idealizzato perderà la sua connotazione positiva, la campagna di *stalking* avrà l'obiettivo di dominare un oggetto che invece di gratificare ha procurato dolore.

La patologia dell'attaccamento

Un'altra spiegazione viene data da Kienlen e collaboratori che riconducono il fenomeno ad una patologia dell'attaccamento: lo *stalker* ha vissuto la perdita o il cambiamento del *caregiver* primario durante l'infanzia o la prima infanzia (0-6 anni) e/o ha subito abusi emotivi, fisici o sessuali. Vi sarebbe quindi un fattore predisponente (attaccamento patologico), a cui si aggiunge un fattore precipitante (*stressor* significativo) che causa l'avvio della campagna di *stalking*: ad esempio la perdita del lavoro, un lutto familiare, la fine di una relazione. Lo *stalker* mette in atto i comportamenti molesti e assillanti in quanto incapace di fronteggiare le conseguenze negative dell'evento stressante, lo *stalking* è conseguentemente una strategia di difesa per fronteggiare l'angoscia.

Il delirio amoroso

Nicol sottolinea la presenza, nella maggior parte dei casi di *stalking*, di un rapporto amoroso, sia esso reale o immaginario: non a caso, le due categorie vittimologiche maggiormente a rischio sono i soggetti con cui si è intrattenuta o con cui si intende allacciare una relazione romantica. Secondo l'autore gli *stalker* spesso soffrono di un disturbo delirante, l'incapacità (pericolosa) di distinguere ciò che è reale da ciò che non lo è. Tali deliri non sarebbero associati a un disturbo psicotico come la schizofrenia, piuttosto ad un pensiero paranoico, caratterizzato da un'apparente logica razionale (falsa coerenza)¹² ed è proprio la sensibilità paranoica che determina l'interpretazione di altrui comportamenti ed espressioni in modo del tutto eccessivo e non coincidente con la realtà¹³. Questa è la condizione in cui si trova l'erotomano: il soggetto è certo che la vittima sia innamorata di lui, anche se la realtà racconta altro.

La sindrome del molestatore assillante

La spiegazione del fenomeno proposta da Galeazzi e Curci¹⁴ si focalizza sugli aspetti interattivi e dinamici del processo che determina la campagna di molestie assillanti: vengono analizzati e descritti gli

¹² Cfr. P. BAYARD, *Who killed Roger Ackroyd?*, The New Press, New York 2000.

¹³ Cfr. P. MULLEN, M. PATHÉ, *Stalking and the pathologies of love*, ed. cit.

¹⁴ Cfr. G.M. GALEAZZI, P. CURCI, *op. cit.*

attori (*stalker* e vittima) e i comportamenti messi in atto dall'aggressore. Lo *stalking* viene definito come una patologia della comunicazione e della relazione, patologia attraverso cui si analizza il tipo di rapporto esistente tra vittima e aggressore precedente le molestie, il movente psicologico, la dinamica relazionale e comunicativa instauratasi tra *stalker* e vittima, le conseguenze sulla vittima in termini di violenza fisica e psicologica e le relative indicazioni di supporto.

4. Vittime e conseguenze della campagna di *stalking*

Chi sono le vittime? Da indagini compiute sulla popolazioni in diversi Paesi emerge che sono maggiormente a rischio coloro che hanno avuto una relazione intima con lo *stalker*, il genere femminile, i soggetti con età compresa tra i 18 e i 29 anni e le persone che svolgono una professione di cura¹⁵. La percentuale di vittimizzazione indicata in vari studi varia dall'8% al 20%, nella ricerca da noi condotta sul territorio nazionale è del 14%.

Le vittime della campagna di *stalking* possono essere dirette (o primarie) e indirette (secondarie). Le vittime primarie sono coloro che sono direttamente oggetto dei comportamenti molesti e assillanti, come precedentemente visto chiunque può essere soggetto di risentimento, desiderio di rivalsa, rabbia: ex-partner, docenti universitari, colleghi, amici, vicini di casa, medici, pazienti, datori di lavoro, dipendenti, clienti, personaggi famosi, sconosciuti, ecc. Con il termine vittime secondarie si intendono le persone non direttamente oggetto dei comportamenti messi in atto dallo *stalker*, ma che dato il loro legame con la vittima sono potenzialmente a rischio di aggressioni fisiche o intimidazioni: l'attuale compagno della vittima, ad esempio, i figli, colleghi, amici, ecc., possono essere visti come ostacoli alla realizzazione di un possibile riaccostamento di una relazione. Non da ultimo si è rilevato che anche gli animali possono essere oggetto di aggressione e minaccia da parte degli *stalkers*, anche nella ricerca da noi compiuta nel contesto regionale abbiamo rilevato casi in cui gli animali erano stati sottratti alla vittima dalla sua abitazione.

Non tutte le vittime sono tali, come in tutti i fenomeni vi sono anche casi di falsa vittimizzazione: sono soggetti che hanno un vissuto persecutorio, sostengono di essere vittime senza che ci sia nessun riscontro effettivo¹⁶. Mullen e collaboratori¹⁷ hanno individuato cinque tipologie di falsa vittimizzazione:

- inversione di ruolo: è una strategia messa in atto dallo *stalker*, egli stesso si dichiara vittima e denuncia la propria vittima reale o per vendetta o nel tentativo di mantenere un contatto attraverso il sistema giudiziario, nella speranza ad esempio di incontri nelle aule di tribunale o presso le forze dell'ordine;
- deliri di persecuzione: si tratta di soggetti convinti di essere sorvegliati e molestati in maniera assillante anche se non vi sono fatti reali a sostegno della convinzione;
- vittimizzazioni passate: essere stato vittima di *stalking* può lasciare traccia sullo stato di salute psico-fisica, intensi livelli di ansia, ipervigilanza, senso di sfiducia possono favorire fraintendimenti sulle intenzioni di coloro con cui si viene a contatto, favorendo quindi un esame di realtà non corretto;

¹⁵ Cfr. B.H. SPITZBERG, *The tactical topography of stalking victimization and management*, in "Trauma, Violence and Abuse", 3 (2002), pp. 261-88.

¹⁶ Cfr. K. MOHANDIE, C. HATCHER, D. RAYMOND, *False victimization syndromes in stalking*, in R. MELOY (ed.), *The Psychology of Stalking: Clinical and Forensic Perspective*, Academic Press, San Diego 1998, pp. 227-256.

¹⁷ Cfr. P. MULLEN, M. PATHÉ, R. PURCELL, G.W. STUART, *Study of stalkers*, ed. cit.

- disturbi fittizi: coloro che ne soffrono possono simulare consapevolmente il ruolo della vittima per ottenere attenzioni e soddisfacimento di bisogni psichici;
- simulazioni: i simulatori intenzionalmente dicono il falso o esagerano comportamenti sgraditi di cui sono stati effettivamente protagonisti in modo da ottenere benefici personali quali indennizzi di natura economica.

Per le vittime primarie le conseguenze della campagna di *stalking* possono essere devastanti a livello emotivo, fisico, sociale ed economico. Sul piano psicologico ed emozionale la vittima sperimenta sintomi intensi quali paura, ansia, rabbia, irritazione, confusione, paranoia, sensi di colpa, vergogna, disturbo post-traumatico da stress, reazioni depressive, sentimenti d'impotenza e talvolta comparsa d'ideazioni suicidarie¹⁸. A livello fisico è possibile che la vittima di *stalking* presenti disturbi del sonno, mal di testa, disturbi dell'appetito, attacchi di panico, abuso di alcool, insonnia, nausea, aumento di consumo di sostanze psicotrope. Non mancano conseguenze sul versante sociale, quali modificazioni dello stile di vita, cambiamento di abitudini, cambiamenti radicali quali l'occupazione lavorativa o la residenza, rinuncia alle attività sociali e messa in atto di condotte di evitamento, calo del rendimento lavorativo, riduzione di attività socializzanti nel tempo libero. Queste conseguenze hanno un costo, molte vittime ad esempio si rivolgono a specialisti per la cura psicologica, o ad avvocati, oppure devono cambiare luogo di abitazione.

5. Conclusioni

In questo scritto abbiamo sinteticamente presentato il fenomeno *stalking*, le sue caratteristiche dal punto di vista del molestatore assillante, le motivazioni che danno il via alla campagna stalkizzante, i comportamenti messi in atto, le tipologie di vittime e le conseguenze che la reiterazione delle azioni intrusive ha. Come si può intervenire per arginare il fenomeno? Il lavoro può essere fatto a diversi livelli e sui diversi attori. Innanzitutto è necessaria la prevenzione di tipo sociale/comunitario, organizzativo, individuale. A livello sociale/comunitario, la presenza nel Codice Penale dell'articolo 612-bis rappresenta la possibilità di riconoscere il fenomeno e di legittimare la denuncia per la tutela della persona. A questo proposito è bene ricordare che tra i professionisti (medici, operatori sociali o appartenenti alle forze dell'ordine) chiamati ad intervenire possono essere presenti pregiudizi che inficiano la valutazione del caso, alcuni ad esempio possono ritenere che gli ex partner siano più autorizzati degli sconosciuti o dei conoscenti a molestare, o che nei casi di vittime di sesso maschile questi non necessitino di attenzione o delle opportune misure cautelari, il che può portare a all'assenza di un sostegno sociale e a una trascuratezza nella valutazione del rischio¹⁹. A livello organizzativo, è necessario a nostro avviso diffondere una cultura preventiva del fenomeno *stalking*, ad esempio con corsi di in/formazione ad hoc per le categorie vittimologiche maggiormente a rischio, ma anche per tutti i cittadini: se è vero che chiunque può essere vittima di *stalking*, molti inconsapevolmente possono diventare *stalker*. Questa affermazione è frutto dell'esperienza personale. Al termine di un corso universitario dedicato a questo argomento, siamo state avvicinate da uno studente che ha ringraziato per la descrizione fatta del fenomeno: stava *stalkizzando* la sua

¹⁸ Cfr. L. DE FAZIO, G.M. GALEAZZI, *Le vittime di stalking*, in Modena Group on Stalking, *Percorsi di aiuto per vittime di stalking*, Franco Angeli, Milano 2007, pp. 13-28.

¹⁹ MODENA GROUP ON STALKING, *Percorsi di aiuto per vittime di stalking*, Franco Angeli, Milano, 2007.

ex-compagna senza rendersene conto, aver acquisito consapevolezza del suo comportamento gli ha permesso di non perpetrare i comportamenti intrusivi e di scusarsi con la vittima, che lo ha ringraziato perché finalmente cessava uno stato d'allerta e ansia.

Ecco allora che anche a livello individuale, la prevenzione è strettamente correlata con l'informazione: far conoscere la rete di sportelli e istituzioni che si occupano a vario titolo del fenomeno, ad esempio, dare ampio spazio sui media alle iniziative in materia, ecc. L'obiettivo è fornire informazioni e quindi eventualmente riconoscere il fenomeno nei comportamenti propri o altrui, fornendo al contempo adeguate strategie di difesa (cognitiva, comportamentale, ecc.). Più o meno consapevolmente è possibile alimentare il fenomeno, si pensi alle persone che in buona fede aiutano lo *stalker* ad ottenere informazioni sulla vittima, soprattutto quando c'è stata una relazione affettiva e vi è la presenza di minori: familiari, amici, conoscenti possono credere che cercare di riallacciare una relazione possa autorizzare anche comportamenti che esprimono forza, desiderio, determinazione, ma che invece sono percepiti da chi li subisce come indesiderati, violenti, paurosi. Non a caso, una delle prime strategie consigliate alle vittime è quella di allertare tutti coloro che possono venire a contatto con lo *stalker* (che sia un ex-partner, un amico, uno sconosciuto...): non fornire informazioni sulla vittima, sui suoi spostamenti, sugli incontri, è il primo passo per tentare di fermare la campagna di *stalking*, di tutelare la vittima. La prevenzione non va intesa esclusivamente quindi come "difesa dallo *stalker*", ma innanzitutto come "difesa dallo *stalking*".

LE FORME DISSONANTI DELLA VIOLENZA

Abstract

This essay addresses the notion of violence from the following three points of view: a) the indirect effects of violence through an explanation of the connection between identity and sense of belonging in Amartya Sen's writings; b) the management of violence, that is, the ethical restrictions that in Thomas Nagel's analysis have to be imposed on ways to fight war; and c) the emancipatory, acceptable, and perhaps inevitable role of violence in Michael Walzer's reflections about emergency ethics, "just war," and humanitarian intervention.

Intendo argomentare sulla nozione di violenza – di cui lo Stato detiene il monopolio, non semplicemente *de facto* ma come consapevole accettazione collettiva, secondo quanto sottolinea Max Weber – sotto tre aspetti: i) *Gli effetti indiretti della violenza*, illustrando il nesso tra identità e appartenenza e le sue conseguenze estreme quali sono segnalate negli scritti di Amartya Sen; ii) *Il governo della violenza*, ossia le restrizioni etiche che si devono imporre al modo di combattere la guerra nell'analisi di Thomas Nagel in *Mortal Questions*; iii) *Il ruolo emancipativo o accettabile e forse inevitabile della violenza*, nelle considerazioni di Michael Walzer sull'etica dell'emergenza, sulla guerra giusta e sull'intervento umanitario, là dove vengono commessi crimini contro l'umanità o pulizia etnica su larga scala, pur all'interno di confini statuali riconosciuti. Si tratta dell'idea, difesa particolarmente da Peter Singer in *One World*, di una "responsabilità di proteggere" da parte della comunità internazionale e dei suoi organi, ovvero di un nuovo diritto cosmopolitico che muti drasticamente il modello Westfalia nelle relazioni fra gli Stati sovrani.

i) Il primo versante critico delle osservazioni di Sen è ovviamente rivolto contro la tesi dello "scontro di civiltà", sostenuta da Huntington¹. L'idea di una appartenenza unica, oltre a essere uno schema interpretativo povero perché rigido normativamente e sordo empiricamente verso la frammentazione dei modi di vita sperimentati, disconosce *l'identità funzionale* – molteplice, mutevole e di ruolo – propria delle nostre civiltà complesse, e la riduce a statica identità comunitaria, una sorta di ripetizione rituale dell'io nella tradizione consolidata che miniaturizza l'individuo. La credenza implicita nel potere predominante di una classificazione lineare, afferma Sen in *Identity and Violence*, in quanto confina le persone in categorie predefinite, può infiammare il mondo intero e istigare scontri tra gruppi. Una visione del mondo basata su un singolo criterio di suddivisione non confligge, infatti, soltanto «con la buona vecchia convinzione che

¹ Cfr. S.P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilisations and the Remaking of the World Order*, Simon & Schuster, New York 1996; trad.it. S. Minucci, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2000.

noi esseri umani siamo più o meno uguali, ma anche con l'idea, meno dibattuta e molto più plausibile, che siamo *diversamente diversi*². Il mondo viene spesso visto come se fosse un insieme di religioni, civiltà o culture, ignorando le altre identità che gli individui possiedono e giudicano importanti, legate alla classe sociale, al genere, alla professione, alla lingua, alla scienza, alla morale e alla politica. Insomma, come sosteneva Oscar Wilde, la «maggior parte della gente è altra gente». Questo, sottolinea Sen, ci insegna anche un'altra cosa importante; ossia che la capacità di confondere, propria della efficacia semplificatoria della tesi sullo «scontro di civiltà», finisce per intrappolare non soltanto coloro che sono disposti al conflitto – una minoranza in verità, gli sciovinisti occidentali e i fondamentalisti islamici – ma anche la ben più vasta schiera di coloro che sono favorevoli al «dialogo fra le civiltà», e così restano imprigionati nello stesso schema concettuale che contestano.

È dunque una nozione di identità stratificata e dinamica che Sen oppone, sul piano della discussione di filosofia politica, all'idea relativistica e soprattutto comunitarista di una identità come *nesso costitutivo* che dice all'individuo innanzitutto ciò che è, più che quali diritti ha, e lo aiuta a scoprire il suo «vero io». Nelle parole di Michael Sandel: «La comunità definisce non semplicemente quello che gli uomini hanno in quanto concittadini, bensì quello che sono, non una relazione che scelgono ma un legame che scoprono, non un mero attributo ma un elemento costituente del loro sé»³. Allo stesso modo, Alisdair MacIntyre scrive: «I miei beni in pratica li incontro *qui*, fra *queste* persone particolari, in queste relazioni particolari»⁴. Per quanto numerose siano le comparazioni possibili, secondo questi autori, i nostri criteri di giudizio morale e politico sono inevitabilmente interni a forme di vita in comune. Il punto, tuttavia, nell'analisi di Sen, non è se abbiamo la possibilità di scegliere qualsiasi identità, come se la scelta avvenisse in un ambito del tutto neutrale, ma se ci è possibile scegliere quale priorità attribuire alle varie identità che possiamo simultaneamente avere. Un'identità, per così dire, a grappolo, invece che per definizione⁵. Il dibattito su una identità «creata» o «scoperta», fungibile o incardinata nelle forme contestuali date, plurale o univoca – oltre alla questione teorica relativa al fatto che l'io, nella sua genesi, si costruisce attraverso una risposta originale al mondo e tuttavia del contesto ha bisogno per testare l'efficacia e l'estensione di quella risposta – ha pertanto importanti ricadute nella valutazione di una prassi collettiva condivisa o conflittuale.

Il medesimo atteggiamento, funzionale come s'è detto e non descrittivo di una priorità valoriale, Sen assume in rapporto alla questione del multiculturalismo, dove pone una domanda scomoda o inattesa: «Multiculturalismo vuol dire semplicemente tolleranza verso la diversità di culture? Ha importanza chi sceglie le pratiche culturali, se queste pratiche sono imposte ai bambini piccoli in nome della cultura della comunità o se invece sono liberamente abbracciate da persone con un'adeguata opportunità di apprendere e ragionare sulle alternative?»⁶. Da questo punto di vista, Sen distingue tra multiculturalismo come «libertà culturale», tale che favorisce le possibilità di orientamento dei soggetti e amplia il loro spazio mentale e sociale, o come «conservazione culturale», tale che incardina gli individui nell'orizzonte dato e li

² A. SEN, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, Norton & Company, New York-London 2006; trad.it. F. Galimberti, *Identità e violenza*, Laterza, Bari-Roma 2006, p. XIV.

³ M. SANDEL, *Justice*, Farrar, New York 2009; trad.it., A. Gargiulo, *Giustizia*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 248.

⁴ A. MACINTYRE, *Il patriottismo è una virtù?*, in *Comunitarismo e liberalismo*, a cura di A. Ferrara, Editori Riuniti, Roma, 1992, p. 63.

⁵ A. SEN, *op.cit.*, p. 6.

⁶ M. WALZER, *Arguing about War*, Yale University Press, New Haven & London 2004; trad.it. N. Cantatore, *Sulla Guerra*, Laterza, Bari-Roma, 2004 p. 35.

considera come etichette o meri contenitori di tradizioni replicate e talvolta vessanti. Nell'esempio proposto: i due genitori islamici, di famiglia immigrata conservatrice, che a Londra impediscono alla figlia di frequentare un ragazzo inglese. Ciò implica che la questione importante non è se il multiculturalismo sia «andato troppo in là», come spesso sostengono i suoi critici più radicali, quanto la forma, dialogante ma non inclusiva, che esso dovrebbe assumere. Contro ogni compiacente e passiva retorica, Sen non considera il multiculturalismo, e la rivendicazione della differenza, un valore in sé. Osserva, infatti, che se concentriamo la nostra attenzione sulla libertà, allora l'importanza della diversità culturale «non può essere assoluta, ma deve variare coerentemente ai suoi legami causali con la deliberazione umana e al suo peso nei processi decisionali dei singoli individui»⁷. Il rapporto fra libertà culturale e diversità culturale non è necessariamente definito in modo unilineare. Agisce qui, in uno dei suoi tanti rivoli, la teoria seniana delle *capabilities*, ossia della possibilità di essere o fare cose che riteniamo di valore (camminare, viaggiare, godere dell'assistenza sanitaria, partecipare alla vita politica), tale che trasforma il bisogno o il possesso della cosa o della facoltà in «capacità» e in funzione d'uso. Il vantaggio, insomma, è inteso come relazione tra il bene e la persona, ovvero come legato a ciò che la cosa o la facoltà le permette di fare o di essere. Da cui il fondamentale mutamento prospettico del quesito sull'eguaglianza; non *eguaglianza di chi*, bensì *eguaglianza di che cosa?*

Si tratta ora di stringere le fila del ragionamento di Sen, considerando che un'accentuazione dell'identità come appartenenza univoca implica quella che egli definisce, col suo linguaggio impareggiabile per la metafora, l'«illusione solitarista», la quale genera una «auto-percezione per reazione», ossia la definizione di sé in quanto opposto dell'altro o suo simmetrico negativo. Esattamente ciò che fa il fondamentalismo islamico quando si denomina innanzitutto come forza agli antipodi dell'Occidente e dei suoi valori e, in quanto tale, manifesta una identità-contro. Allo stesso modo, nella manovra di approfondimento del sé, il multiculturalismo, quando venga praticato come «conservazione culturale», ovvero difesa e salvaguardia della propria integrale differenza, genera, nella società civile, con le sue variegate articolazioni, un «monoculturalismo plurale», che «lascia in pace gli individui» all'interno delle loro abitudini codificate e configura lo Stato – così come accade nel modello di tolleranza inclusiva britannico criticato da Sen – quale *confederazione di comunità separate*, a base etnica o religiosa, col loro corredo di scuole confessionali finanziate dai pubblici poteri e la tendenza a considerare i leader religiosi musulmani, induisti o sikh come portavoce rispettivamente della popolazione britannica musulmana, indù o sikh.

Ciò che in ultima analisi predomina, sia nel versante solitarista che nella direzione del monoculturalismo plurale, è l'impermeabilità compatta di mondi paralleli e incommensurabili, i quali comportano inevitabilmente divisione, frustrazione e invidia sociale, e da cui si generano fatalmente incomprensione, ostilità e violenza. Una sorta di cascata reattiva e allergizzante. Ogni teoria esclusivista – di comunità, religione o civiltà – per quanto raffinata contiene dunque in sé, a parere di Sen, i germi di un potenziale incendio, per la mossa totalizzante e atemporale che le è implicita⁸. Precisamente l'opposto di quella identità trasversale e mutante – legata a molteplici forme di affiliazione – che la nostra vita di tutti i giorni incoraggia e che fa degli individui, in primo luogo, sceglitori di se stessi piuttosto che semplici portavoce della propria sfera di origine. È l'idea, per usare il linguaggio della filosofia antica, di una fioritura umana, o *flourishing*, come ama dire Amartya Sen.

⁷ *Ibidem*, p.154.

⁸ *Ibidem*, p. 117.

ii) La guerra è l'esempio estremo e più sistematico di violenza. Talvolta è massacro organizzato, spesso esacerbato dalle pulsioni aggressive della specie, radicate nella nostra storia evolutiva. La Bibbia ci racconta, non a caso, l'episodio dei Madianiti, in cui gli uomini di Israele uccidono i membri maschi delle tribù rivale per meglio diffondere il proprio seme. Eppure anche la guerra, in quanto ricade nella sfera di attività di quell'essere autoriflessivo che è l'uomo e possiede una forte valenza simbolica, risulta suscettibile di restrizioni etiche. Le osservazioni di Thomas Nagel in *Mortal Questions* sono illuminanti al proposito. Dopo aver respinto il pacifismo ordinario – ossia la tesi secondo cui mai, in nessuna maniera e circostanza, dobbiamo uccidere altri – per la ragione che ci lascia inermi e indifesi di fronte ad ogni immotivata aggressione, Nagel distingue differenti criteri etici applicabili, nella conduzione della guerra, sia ai combattenti (cui si deve il rispetto riservato alle persone, ciò che vieta ogni loro forma di tortura o di accanimento intimidatorio), sia al modo di organizzare le operazioni belliche (non uccidere civili o personale medico impegnato nell'assistenza, evitare azioni di sterminio di massa, non usare armi chimiche o batteriologiche, rifiutare ogni modalità terroristica per indebolire psicologicamente il nemico). Tuttavia il punto decisivo, al di là della casistica enumerata, è la domanda, implicata dalla guerra, sulla *liceità della violenza praticata su larga scala in una causa chiaramente giusta*; tale domanda pone conflitti morali importanti tra una posizione *assolutista*, la quale fa valere una restrizione normativa di tipo categorico o kantiano, e una posizione *utilitarista*, interessata a ciò che accadrà invece che all'atto, e pertanto preoccupata di massimizzare il bene o minimizzare il male. La linea qui è tracciata, a differenza del pacifismo, un po' «più vicino all'osso», osserva con efficacia Nagel.

Ora, accanto all'esame dei dilemmi tragici, in cui le alternative sono entrambe moralmente richieste – classico nella argomentazione etica è il caso di Agamennone – la discussione può avvalersi di alcune ulteriori precisazioni concettuali. Innanzitutto, la distinzione tra assassinio e diritto di uccidere in guerra. Una posizione assolutista moderata, quale quella difesa in *Mortal Questions*, sosterrà che certi atti – per esempio l'uccisione deliberata di inermi, civili o prigionieri di guerra – non possono essere giustificati, indipendentemente dalle loro conseguenze. Naturalmente, un assolutismo moderato non porrà una proibizione assoluta contro il *causare* in battaglia, in modo indiretto, la morte di una persona innocente. Possono infatti darsi circostanze in cui l'effetto inatteso o soltanto remoto sarà la morte di alcuni innocenti. Quello che l'assolutismo proibirà, con una movenza che ricorda *il principio delle azioni a doppio effetto* della teologia morale cattolica, è «di *fare* certe cose agli individui, piuttosto che di *causare* certi *risultati*, poiché non tutto ciò che accade agli altri come conseguenza di quello che si fa è qualcosa che si è *fatto* loro»⁹. Inoltre, esso sottolineerà che la nozione di innocenza che qui prende in considerazione non è quella abituale di innocenza morale. Nella definizione di assassinio, e nel divieto che lo accompagna, «innocente» significa ora semplicemente «innocuo», e non è opposto a «colpevole» ma a «dannoso». Occorre, pertanto, distinguere i combattenti dai non combattenti sulla base della loro immediata capacità di minaccia o nocività¹⁰.

La seconda precisazione concettuale riguarda il fatto che l'attenzione assolutista per le azioni invece che per i risultati richiede che noi *evitiamo* l'omicidio ad ogni costo ma non che lo *preveniamo*. Essa cioè è una

⁹ Cfr. P. SINGER, *One World. The Ethics of Globalization*, University Press, Oxford 2002; trad.it. P. Cavalieri, *One World. L'etica della globalizzazione*, Einaudi, Torino pp.124-129.

¹⁰ TH. NAGEL, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge 1979; trad. it. A. Besussi, *Questioni mortali*, Il Saggiatore, Milano 2001, p. 63.

posizione di principio e non di fatto, inibisce e non predetermina. Autorizza una relazione soggiacente con gli altri individui del tipo interpersonale, per cui «qualsiasi cosa si fa a un'altra persona intenzionalmente deve essere rivolta a lei come a un soggetto», ossia tale che si dovrebbe manifestare un atteggiamento verso di lei, piuttosto che soltanto verso la situazione. È questo il requisito normativo – ben lontano, mi sembra, da ogni forma di auto-indulgenza di un'anima bella che vuole preservarsi pura nei confronti della durezza del mondo – che illustra il conflitto tra assolutismo moderato e utilitarismo: assassinio e tortura non debbono *mai* essere compiuti, qualunque ne sia il vantaggio, perché nessuna misura del beneficio ottenuto è comparabile al modo in cui si deve trattare una persona, ossia *agire verso di essa*.

La tesi, si capisce, ha una sua importante capacità persuasiva, e sembra forse imbattibile. Tuttavia, può accadere che sia il mondo a porre l'individuo di fronte a scelte estreme e non eludibili, specie quando il forte schiaccia il debole e la quantità di dolore cresce in maniera esponenziale. È allora, quando non esistono più vie d'uscita commendevoli alla situazione, che i conflitti morali divengono particolarmente acuti e le scelte, a volte, inconfessabili perché comunque, qualsiasi cosa si faccia, vi è perdita morale.

Se la posizione di Nagel si riferisce ad un assolutismo moderato o normativismo dolce, le argomentazioni di Michael Walzer in *Arguing about War* si richiamano alla *rappresentatività della comunità* per giustificare quella che egli definisce un'«etica dell'emergenza», ossia il superamento dei limiti morali tradizionali – la *hybris* dei greci – in casi estremi, quando sono in gioco i valori profondi e la sopravvivenza collettiva di un popolo. Il paradosso, che Winston Churchill espresse così bene nella frase «il cielo sta per caderci addosso» allorché i nazisti nel 1940 sembravano avere la meglio in Europa, può avere questa forma: è moralmente accettabile, nell'acuta emergenza, superare i consueti divieti morali, ossia praticare l'immoralità? Ci sono momenti, scrive Walzer, «in cui le regole possono, e forse devono, essere scavalcate, e devono esserlo proprio perché non sono state revocate. Ma scavalcare le regole si lascia uno strascico di rimorsi, come il riconoscimento dell'enormità di ciò che abbiamo fatto e un impegno a non trasformare disinvoltamente le nostre azioni in un precedente per il futuro»¹¹. L'esempio considerato è la decisione delle autorità britanniche di bombardare il cuore delle città tedesche – fra tutte Dresda – non per ragioni militari ma per uccidere e terrorizzare la popolazione civile, e così minare la sicurezza della potenza militare della Germania. Ora, una discussione etica su questo punto, deve orientarsi tra due concezioni tipicamente distinte e opposte. La prima rappresenta l'assolutismo dei diritti e ci dice, come abbiamo visto, che mai si deve attaccare o uccidere un essere umano innocente. La seconda riguarda, invece, la flessibilità dell'utilitarismo che pone come criterio cardine della condotta non tanto il rispetto per l'innocenza, quanto la ricerca benthamiana del maggior bene per il maggior numero di individui. Entrambe le posizioni hanno i loro pregi – l'attenzione rivolta alla persona o la considerazione primaria per le conseguenze dell'agire – e i loro difetti – ci lasciano soli e senza risposta quando il «cielo sta per caderci addosso», o tendono a sopravvalutare, nel calcolo dei vantaggi, il beneficio nostro e a sottovalutare il costo altrui – e tuttavia le lega un vincolo di reciproca integrazione, nel senso che nessuna è così forte da battere l'altra e, allo stesso tempo, così debole da poterla trascurare. Del resto quando Max Weber, in un ambito distinto ma non troppo dissimile, nelle pagine di *Politik als Beruf* distingueva etica della convinzione – *Gesinnungsethik* – da etica della responsabilità – *Verantwortungsethik* – e affidava all'uomo politico, in quanto rappresentante della collettività, il compito di difendere la seconda, ammetteva anche che vi sono certe cose che l'uomo politico,

¹¹ *Ibidem*, p. 35.

per quanto utile arrechino, proprio non può fare e ne concludeva che dobbiamo sforzarci di trovare il giusto mezzo fra le due prospettive etiche¹².

Occorre dunque correre il rischio sincretistico e cercare, intorno ai quesiti sollevati dall'«etica dell'emergenza», una via intermedia che assegni a ciascuna concezione, in una sorta di aristotelica teoria dei «luoghi naturali» applicata alla morale, il ruolo che le compete. Un percorso ermeneutico che Walzer sintetizza nella formula della *normalità dei diritti e dell'utilitarismo dei casi estremi* e che sottopone a rigidi vincoli. Vediamo. Intanto, *quando* si ha emergenza suprema? E poi, *chi* e *in nome di che cosa* può agire in quella circostanza? L'emergenza suprema, scrive Walzer, «definisce quei rari momenti in cui il valore negativo che assegniamo al disastro che incombe su di noi svaluta la morale stessa e ci lascia liberi di fare tutto ciò che è militarmente necessario per evitare quel disastro, fintanto che quello che facciamo noi non ne produca uno peggiore»¹³. Un po' come i «giusti» di cui parla Camus nella sua opera teatrale, che sanno di non poter fare ciò che si deve, e tuttavia alla fine lo fanno¹⁴. È a questo punto che si dislocano sul campo l'*utilitarismo dei casi estremi* e la restrizione intensa che sempre l'accompagna. Infatti, nell'esempio precedente, è la malvagità del nazismo – il «male assoluto» si è detto, col suo bagaglio di razzismo ariano e soprattutto con la inebriante sensazione che al popolo tedesco ogni cosa fosse permessa e nulla fosse proibito in uno spazio umano infinito, aperto alla violenza e al dominio naturale dei più forti – ad autorizzarci a varcare la soglia della normalità dei diritti e a dettare regole abnormi e transitorie di condotta.

Quanto al chi debba agire e in nome di che cosa si giustifichi la *hybris*, il ragionamento si fa più articolato. Di certo, esaminando un caso da manuale militare, non consentiremo al soldato isolato e accerchiato, che ha perso il collegamento con la sua squadra e subisce una minaccia diretta, di sparare su civili inermi per salvarsi o di uccidere prigionieri fatti dietro le linee nemiche: «Finché si tratta di singoli individui, l'emergenza suprema non costituisce un'eccezione radicale alla normalità dei diritti. In guerra, come nella società civile, ci sono limiti a ciò che possiamo fare per autodifesa in ogni situazione»¹⁵. Neppure permetteremo all'uomo politico, in quanto guida democraticamente eletta dell'autorità di governo, di sacrificare vittime innocenti in nome della salvezza dei membri del proprio popolo, inteso come insieme di singoli cittadini. Se gli individui non hanno il potere di salvarsi uccidendo degli innocenti, come possono «incaricare il governo di farlo per conto loro? Non sono in grado di trasmettere diritti che non possiedono, e quindi i loro leader politici non hanno la facoltà di fare per conto loro nulla più di ciò che loro stessi non possano»¹⁶. I leader devono pertanto limitarsi a evitare o a ridurre i rischi entro l'ambito della *normalità dei diritti*.

L'argomento della *rappresentatività*, come si è visto, da solo non funziona o non garantisce ciò che promette. Occorre affiancargli la nozione di *comunità*, intesa come «entità collettiva», deposito di storia, linguaggio, tradizioni, valori che definiscono i legami costitutivi e l'auto-comprensione di una nazione. Ciò che Edmund Burke – citato direttamente da Walzer – ancor meglio descrive, nelle sue *Reflections on the*

¹² M. WEBER, *Politik als Beruf*, Dunker und Humblot, Berlin 1977; trad.it. A. Giolitti, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1983, pp. 87-88.

¹³ M. WALZER, *op. cit.*, p. 41.

¹⁴ Cfr. *ibidem*, p. 46.

¹⁵ *Ibidem*, p. 42.

¹⁶ *Ibidem*, p. 43.

Revolution in France, quale «contratto tra i viventi e i defunti e quanti ancora debbono nascere»¹⁷. Per converso, si potrebbe richiamare la famosa affermazione delle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* di Herder sul «cuore spento dell'inerte cosmopolita», che non è ospizio per nessuno. La comunità ci narra così una verità importante, racchiusa in una *teoria espressivista* dell'ordinamento politico, ossia ci racconta che esso non rappresenta soltanto un *framework*, una cornice neutrale o *modus vivendi* entro cui gli individui perseguono le proprie differenti e divergenti concezioni della vita buona, come sostiene ad esempio il contrattualismo di John Rawls, ma, in modo fondativo, coincide con i nostri ideali personali più profondi, in una parola con il nostro *bene*. Come per Rousseau la *volontà generale* non è la semplice somma delle volontà particolari – la *volontà di tutti* – bensì la personificazione dell'interesse comune, e in quanto tale non può sbagliare, così per Walzer la *comunità*, invece che un insieme numerico, è la condizione, assolutamente implementata nelle credenze e nelle emozioni di ciascuno, di ogni convivenza civile autentica. Noi cerchiamo effettivamente, egli scrive, «di portare avanti e di migliorare un modo di vita trasmessoci dai nostri antenati, e speriamo di avere dei discendenti che porteranno avanti e miglioreranno il nostro modo di vita». Questo impegno verso la continuità attraverso le generazioni è un elemento molto importante della vita umana ed è incarnato dalla comunità: «Quando essa viene minacciata, non tanto nella sua estensione territoriale, prestigio o onore, quanto in quella che possiamo chiamare la sua *continuitività*, allora ci troviamo di fronte a una perdita più grande di quanto si possa immaginare, ad eccezione della distruzione dell'umanità stessa»¹⁸. È a questo punto, e solo a questo punto, quando è in gioco la *continuitività* della comunità, il che equivale al rischio di morte collettiva o di cancellazione valoriale e insieme fisica, e quando nel paniere argomentativo sono già presenti le nozioni di *rappresentatività* e di *comunità*, che scatta *l'utilitarismo dei casi estremi* e i limiti morali vengono superati.

Nel fornirci una interpretazione comunitaria dell'etica dell'emergenza, in cui si avvertono echi dell'organicismo politico dei Romantici, in particolare il tema dei «legami costitutivi» molto presente in Novalis e in Adam Müller¹⁹ – anche se subito si fa valere la distinzione fra Stato e comunità, essendo lo Stato un semplice strumento, un mezzo particolare per l'azione collettiva – Walzer compie un'ulteriore, duplice mossa concettuale. Da un lato, respinge la critica, rivoltagli dal liberalismo politico, di aver feticizzato la comunità. La comunità politica, osserva, non è magica, né misteriosa e non è necessariamente un oggetto di irrazionale venerazione; è semmai una caratteristica della nostra realtà vissuta, una fonte, o forse la fonte primaria, della nostra identità. Dall'altro lato, scioglie elegantemente il paradosso da cui prende le mosse il ragionamento sull'«etica dell'emergenza». Le comunità, intese come entità collettive solidaristiche e densamente valoriali, rendono moralmente possibili grandi immoralità, ma «lo fanno *soltanto* di fronte ad un'immoralità ben peggiore, come nell'esempio di un attacco di tipo nazista, e *soltanto* nel momento in cui questo attacco sta per riuscire, e *soltanto* nella misura in cui la risposta immorale è *l'unico* modo per impedirlo»²⁰. L'«etica dell'emergenza», di fatto, non è una dottrina permissiva, per quanto potente e da maneggiare con cura. Essa viene sfoggiata solo all'ultimo momento e in condizioni di assoluta necessità. Ha una forma negativa, come si deve nei casi estremi, in cui l'abisso sta per spalancarsi sotto di noi.

¹⁷ E. BURKE, *Reflections on the Revolution in France* (1790), M. Dent, London 1910; trad. it. a cura di M. Respinti, *Riflessioni sulla rivoluzione in Francia*, Ideazione Ed., Roma 1998, p. 93.

¹⁸ M. WALZER, *op. cit.*, p. 44.

¹⁹ Sull'argomento si veda: J. E. SCHLANGER, *Les métaphores de l'organisme*, Vrin, Paris 1971.

²⁰ M. WALZER, *op. cit.*, p. 51.

C'è, da ultimo, un aspetto quasi tecnico, e direi professionale, nelle forme del governo e dell'uso della violenza, il cui significato è ben riassunto nel titolo della conferenza tenuta da Walzer all'US Army War College e raccolta in *Arguing about War*: «Due tipi di responsabilità militare». Ora, la responsabilità militare, inclusa nella catena di comando, deve rispondere nel modo più diretto possibile al quesito circa chi è responsabile di cosa e verso quali soggetti. È la cosiddetta *responsabilità interna*, propria degli ufficiali. Essa si biforca sia *verso l'alto* – i comandanti in capo e, in ultima analisi, il popolo sovrano, la cui difesa e protezione è a lui affidata e verso il quale ha l'impegno di vincere le battaglie che combatte –, sia *verso il basso* – i propri soldati, le cui vite, di cui dispone nelle decisioni tattiche, deve salvaguardare con cura e nel modo più ampio possibile. Questi due ambiti di responsabilità, o sotto-categorie di responsabilità interna, verso l'alto e verso il basso, costituiscono nella catena di comando quelle che Walzer definisce le responsabilità gerarchiche dell'ufficiale. Tuttavia l'ufficiale, in quanto è anche agente morale – e in qualità di essere umano non può non esserlo, intendendo ciò come *costitutiva capacità di o suscettibilità a* – è anche *responsabile verso l'esterno*. Ecco il secondo tipo, indiretto e sempre più importante, di responsabilità militare, per la quale egli risponde a tutte le persone che la sua attività coinvolge, e in particolare risponde delle vittime civili delle battaglie in cui si impegna. È a questo punto che il conflitto tra i due tipi di responsabilità, *verso l'interno e verso l'esterno*, può profilarsi.

Ciò a cui siamo tenuti, infatti, quando ci volgiamo all'esterno, osserva Walzer, è variamente determinato. Per alcuni può trattarsi della legge divina o naturale, per altri di una concezione esaustiva dei diritti umani, per altri ancora di un calcolo utilitaristico, «in cui va tenuto conto dell'interesse di ciascuno, e non solo di coloro che sono collocati nell'ordine gerarchico»²¹. Per tutte queste ragioni, le perdite inflitte ai civili possono essere sbagliate, anche se sono provocate – e questo è un tratto che acuisce la difficoltà – nell'ambito di operazioni di guerra coordinate e assolutamente coerenti con la responsabilità gerarchica. Non solo: stupri, massacri, saccheggi – Mylai ne è il caso più toccante e crudele, considerato chi e in nome di che cosa lo commetteva, e tale da segnare una svolta nel dibattito sulla guerra in Vietnam – sono riprovevoli sia dal punto di vista morale (esterno) che militare (interno) perché rappresentano, al tempo stesso, un atto criminale e una perdita di controllo nella conduzione dell'attacco al nemico, una sorta di incontinenza operativa. Il rifiuto di eseguire gli ordini da parte dei soldati, in casi come questi, costituisce, dal punto di vista militare, non una insubordinazione quanto piuttosto una richiesta o un appello, nella catena di comando, ad un ufficiale superiore a quello cui si disobbedisce.

Ma forse il caso più eclatante, e continuamente ridiscusso, di conflitto tra i due tipi di responsabilità, interna ed esterna, che i militari conoscono, fu la decisione presa dal Presidente Truman il 6 agosto 1945 di ordinare lo sgancio della bomba atomica su Hiroshima, con l'intento, come disse nella dichiarazione radiofonica del 9 agosto 1945, di «porre fine alla guerra e salvare vite americane». Egli si preoccupò di agire come comandante supremo della nazione e dell'esercito, e certo la sua deliberazione, da questo punto di vista, rispondeva perfettamente ad una responsabilità di ordine gerarchico: si comportava come il capo militare del suo popolo. E tuttavia la sua decisione implicava che la responsabilità verso i cittadini americani e verso i singoli soldati venisse prima di quella verso i civili giapponesi, inglobati anch'essi nel punto più basso della gerarchia militare in quanto nemici. La responsabilità esterna veniva così annullata, o meglio, era assorbita in quella interna o gerarchica. E fu questo, tecnicamente, il punto dolente, anzi tragico, di quella decisione, perché i civili le cui vite vennero sacrificate erano cittadini di un altro Stato e non avevano alcun

²¹ *Ibidem*, p. 27.

ruolo nella gerarchia militare. Si trattò dunque più di un atto di tirannia e di conquista, che non di una risoluzione forzosa e onorevole della guerra. Come sottolinea con asciutto *pathos* Walzer: «Noi dovremmo richiedere agli ufficiali di rispettare il valore delle vite civili in ogni tempo e, nelle guerre convenzionali come in quelle politiche, dovremmo rifiutarci di rendere omaggio agli ufficiali che non lo fanno, anche se in tal modo ottengono grandi successi»²². La tensione, che ordinariamente si profila in ogni azione sul campo, tra la cura che il nostro ufficiale deve mettere per la salvaguardia della vita dei suoi soldati e il rispetto verso l'integrità delle vite dei civili presenti, richiede a volte un allentamento della sua responsabilità gerarchica – qui verso il basso – e un ampliamento della sua responsabilità esterna. Il bene dei civili può configgere con la sicurezza dei soldati e il rischio forse va corso.

La ragione del mestiere delle armi, oltre ogni retorica, è certo la vittoria, e la vittoria implica la difesa del proprio popolo, ma ci sono anche gli altri e questo pone un limite alla nostra condotta e richiede una giustificazione del nostro agire. Per questo, la critica del modo di fare la guerra è, secondo Walzer, *un'attività democratica di importanza centrale*.

iii) «Guerra giusta»? Siamo di fronte ad un ossimoro o si tratta di una opzione praticabile, capace di stemperare la tensione tra aggettivo e sostantivo? Per rispondere all'interrogativo sarà bene esaminare anzitutto la discussione sulla liceità dell'intervento di tipo umanitario di fronte a perdita di vite umane su larga scala e a pulizia etnica su larga scala – sono i due criteri per l'intervento definiti nel 2000 dalla Commissione Internazionale sulla Sovranità nel documento *The Responsibility to Protect* – perpetrate entro i confini di uno Stato nazionale. L'argomento è catturato dalla etichetta «responsabilità di proteggere», in cui è saliente la curvatura cosmopolitica che si intende dare al diritto internazionale, spingendolo oltre il cosiddetto modello Westfalia, ossia la nascita nel 1648, con la fine del Sacro Romano Impero, degli Stati nazionali e della loro autonoma sovranità. La questione riguarda, detto diversamente, il punto fino a cui può spingersi il potere di giurisdizione interna di uno Stato. Alcuni pensano che il difetto di protezione e difesa dei propri cittadini, o ancor peggio la violazione cruenta e continua dei diritti umani fondamentali, segni il limite della sovranità statale e imponga una sanzione diretta – sotto forma di intervento – da parte della comunità internazionale. L'idea, ormai ampiamente presente nel dibattito politico e giuridico, è che una comunità globale richieda un diritto globale, capace di andare oltre le definite – e talvolta ingessate o impotenti – relazioni interstatali. Come scrive Peter Singer in *One World* – dopo aver chiarito che la Carta costitutiva siglata a San Francisco nel 1945 permette all'ONU l'intervento negli affari interni di altri paesi solo in caso di aggressione unilaterale («violazione della pace e atti di ostilità», art. 2. 7), mentre i singoli responsabili di crimini contro l'umanità vengono giudicati dal Tribunale internazionale dell'Aja (2002) – il diritto internazionale, attinente alla sfera della sovranità, «si sta evolvendo in direzione di una più forte comunità globale e cerca di riformulare il dibattito nei termini di una *responsabilità di proteggere* piuttosto che di un *diritto di intervenire*. Nel fare ciò la sovranità non viene più identificata in modo assoluto con il potere di controllo dello Stato su ciò che succede entro i propri confini»²³.

L'argomentazione, più cauta e dettagliata, che tuttavia intendo considerare è quella di Michael Walzer, che difende la nozione di «guerra giusta», ossia la tesi per cui la guerra a volte è accettabile e la sua condotta

²² *Ibidem*, p. 33.

²³ P. SINGER, *op. cit.*, p. 167.

è sempre soggetta alla critica morale, applicata all'intervento di tipo umanitario. Walzer, al proposito, affianca, accanto ai tradizionali criteri elaborati dai giuristi nel Medioevo – *ius ad bellum*, le ragioni, *ius in bello*, la conduzione delle ostilità – lo *ius post bellum*, ovvero la partecipazione alla ricostruzione economica, civile e politica dei paesi interessati al conflitto. La sensibilità verso l'avvicinamento del termine «giusto» alla guerra – in passato foriero di gravi errori e fanatismi, ma anche di importanti osservazioni da parte di Agostino, Tommaso, Grozio, Pufendorf, fino alla solenne deliberazione della Università di Salamanca che nel 1520 bollò la conquista spagnola dell'America centrale come violazione della legge naturale e «guerra ingiusta» – impone oggi due interrogazioni radicali: quando è lecito interferire con la forza negli affari interni di altri Stati e chi deve assumersi la responsabilità di farlo? La risposta alla prima domanda potrebbe essere l'effettuale osservazione che i massacri in Ruanda, Kosovo, Bosnia, Darfur, Timor est, in quanto crimini contro l'umanità, sembrano giustificare la necessità di un atto militare sovranazionale. Violenze di tiranni, un nuovo «feudalesimo bastardo» come dicono gli storici, lotte sanguinose tra fazioni, rappresentano pericolosi elementi destabilizzanti per le popolazioni. La seconda risposta potrebbe riferirsi, in modo standard, alle organizzazioni internazionali, Onu *in primis*, oppure, distinguendo tra legittimazione morale ed efficacia politica, ad autorizzazioni *multilaterali* ad un intervento *unilaterale* effettuato da uno Stato singolo, a ciò delegato.

Naturalmente, la teoria della guerra giusta richiede continue correzioni e messe a punto, e deve affrontare disaccordi spesso radicali, talvolta fortemente emotivi. Va pertanto messa alla prova delle critiche del pacifismo, del realismo, del relativismo e del «quasi assolutismo». Il pacifismo e il realismo, di fatto, lasciano poco spazio al confronto, poiché il pacifismo ritiene la guerra *tout court* un atto criminale, con evidenti implicazioni di dominio economico e politico, e il realismo esibisce una compassata saggezza, per non dire una cinica brutalità, giacché considera che non vi siano regole etiche rilevanti da seguire nella guerra ma soltanto efficacia di risultati. In ogni caso, entrambe le opzioni si sottraggono, per ragioni opposte, ad una disamina nel merito. Diverso è il caso del relativismo (di «quale razionalità» o di quale «giustizia» stiamo parlando?), che sostiene una concezione contestuale del bene, nega ogni forma di meta-criterio universale o universalizzabile, e soprattutto, sul piano storico-strategico, con la difesa intransigente del principio di auto-determinazione dei popoli, si preoccupa di avversare, memore delle violenze e delle umiliazioni inflitte dal colonialismo nel XIX secolo, qualsiasi tentazione di politica imperiale. Contiguo al relativismo – non tuttavia nelle motivazioni bensì nelle conseguenze – è il «quasi assolutismo», così definito da Walzer per la sua estrema attenzione a che le regole *mai* siano violate, e in tal modo paralizzante verso ogni tipo di intervento effettivo, visto che raramente, anzi mai, questo possiede i requisiti di rigore assoluto preventivamente indicati. Alzando troppo la posta in gioco – ogni uccisione di non combattenti, qualunque siano le circostanze, equivale ad un assassinio – i vincoli diventano insormontabili e la cosa migliore da fare con un esercito diventa quella di tenerlo a casa. Tuttavia, per quanto possiamo ascoltare le obiezioni avanzate e trovarle ragionevoli o fondate, o almeno perspicue, vi sono casi in cui la crudeltà, la sofferenza e le stragi vanno fermate e una decisione in tal senso, in nome di un berliniana nozione «minimale di natura umana»²⁴, va presa. Come osserva Walzer, con la consueta lucidità, «l'intervento di tipo umanitario non può essere giustificato in nome della democrazia, della giustizia economica o della libertà di associazione, il suo scopo è di carattere profondamente negativo e consiste nel fermare azioni che,

²⁴ I. BERLIN, *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*, a cura di H. Hardy, Pimlico, London 1990; trad. it. G. Ferrara degli Uberti, *Il legno storto dell'umanità*, Adelphi, Milano 1994.

per usare una formula antiquata ma efficace, scuotono la coscienza dell'umanità»²⁵. Ciò illumina, altresì, un aspetto radicalmente nuovo nella storia militare, che si potrebbe chiamare di «utilità della morale», ossia il riconoscimento che la preoccupazione diffusa per i civili a rischio è sempre più importante per ottenere un appoggio consistente – una motivazione imparziale si potrebbe dire – alla decisione della guerra.

Rimangono da trattare a Walzer, nella sua disamina, due questioni conclusive. In primo luogo, lo schieramento dei soldati nel tipo di intervento qui descritto che, a suo parere, devono dislocarsi sul campo e non semplicemente operare attraverso bombardamenti aerei mirati (le cosiddette «bombe intelligenti», infine tali per il fatto che colpiscono con precisione altri). Non è una caratteristica necessaria degli interventi umanitari, che sono operazioni contro persone che stanno *già* usando la forza, la conduzione della guerra senza correre rischi e non è auspicabile permettere, pena l'inefficacia o l'incentivazione dell'accanimento sui civili, ciò che è accaduto quando la NATO, durante la guerra del Kosovo, ha dichiarato che non avrebbe mandato in battaglia forze di terra *qualunque cosa fosse accaduta*. Talvolta, per aiutare altri, ci si deve mettere in gioco, e l'affermazione riveste anche un valore esistenziale più generale, come quando Camus ne *L'homme révolté* sostiene che non si può uccidere se non si è disposti a morire. Difendere l'umanità non è cosa diversa dal difendere i cittadini del proprio paese, anche se differenti possono essere i gradi di coinvolgimento e se, ovviamente, la principale attenzione di un soldato in battaglia è quella di evitare di farsi uccidere.

Il secondo argomento riguarda il modo in cui finiscono le guerre. Dal punto di vista standard una guerra giusta finisce con il ritorno allo *status quo ante*. Ma, nell'intervento umanitario, la condizione necessaria per il successo è proprio il crollo del regime che sta infliggendo dolore e morte su larga scala e dunque della sua configurazione statale data. Occorre pertanto pensare a un prolungamento della missione – quello che si è chiamato *ius post bellum* – al fine di promuovere, là dove necessario, la pacificazione fra le etnie, di favorire la ricostruzione economica e di ristabilire un'arena politica primaria e frequentabile. Sono compiti difficili, per molti versi inesplorati, dove si annidano i pericoli del paternalismo, dell'imposizione di modelli esterni, dell'incomprensione di sistemi simbolici differenti di vita, tutte cose che l'Occidente storicamente conosce molto bene. Qui la situazione si complica e si avverte il bisogno, nota Walzer, di una più dettagliata teoria della giustizia sulle vicende post-belliche, una teoria coi suoi vincoli, le sue responsabilità e i suoi percorsi: quali occupazioni sono legittime? come promuovere il cambiamento politico? quale la funzione e la durata di eventuali protettorati? C'è l'esigenza, insomma, di un esame costante e di «una critica immanente»²⁶.

Resta il fatto che l'impegno nel contrastare i crimini contro l'umanità, là dove hanno luogo, è compito anzitutto dei paesi più forti e ricchi e lo è, cercando di usare un linguaggio onesto, per ragioni di stabilità geo-politica e insieme di difesa della condizione umana globale. Le osservazioni di Hannah Arendt sulla «banalità del male» durante il nazismo stanno a dimostrare la rapidità e la facilità del suo contagio e l'esistenza di un mondo fortemente interconnesso dà forza alla affermazione perentoria di Peter Singer: «Per le nazioni ricche non assumere un punto di vista etico globale è stato a lungo seriamente sbagliato dal punto di vista morale. Ora è anche, nel lungo termine, un pericolo per la loro sicurezza»²⁷.

²⁵ M. WALZER, *op.cit.*, p. 69.

²⁶ *Ibidem*, p. 24. Sui dilemma della tolleranza si veda dello stesso autore: *On Toleration*, Yale University Press, New Haven & London 1997; trad.it. R. Rini, *Sulla tolleranza*, Laterza, Bari-Roma 1998.

²⁷ P. SINGER, *op. cit.*, p. 16.

Luca Bagetto

PER LA CRITICA DEL POTERE
STATO DI DIRITTO, STATO DI POLIZIA, RIVOLUZIONE

Abstract

In the attempt at denying the equation between power and violence, in this essay I seek a path that proposes neither the solution of the legalization of strength through rights nor the foundation of power on an ultimate value. I develop the juridical notion of the sovereign as the one who obeys the law at the very moment when s/he is "legibus solutus," that is, at the moment when as source of the law s/he controls and suspends it. I then analyze the potentiality for a criticism of power that belongs to such a combination of law and interruption of the law, and I take distance from the interpretation of the state of emergency developed by Giorgio Agamben and from Derrida's reading of Walter Benjamin. Lastly, I oppose the criticism of power proposed by Benjamin, Hannah Arendt, and Jacob Taubes with some analyses inspired by Foucault's thought.

1. *Sovranità della legge?*

La dottrina dello Stato (1962) di Alessandro Passerin d'Entrèves¹ viene citata con approvazione da Hannah Arendt, in *On Violence* (1970), per la sua impostazione originale circa la questione della violenza e del potere. Mentre tutti i teorici dello Stato sono d'accordo, da destra a sinistra, «da Bertrand de Jouvenel a Mao Zedong», nel definire il potere in termini di pura forza, Passerin d'Entrèves è «the only author I know who is aware of the importance of distinguishing between violence and power»².

Passerin d'Entrèves imposta infatti il suo saggio con una tripartizione storico-teorica: analizza prima lo Stato come forza, poi lo Stato come potere, infine lo Stato come autorità. Lo Stato come forza è l'oggetto della grande tradizione del realismo politico, che si è avviato verso un cinismo addirittura esigito, *à la guerre comme à la guerre*. Lo Stato come potere è invece lo Stato della considerazione giuridica, «dove potere significa forza qualificata dal diritto» (DS 20), e la forza arbitraria viene tenuta a freno dall'ordine di un insieme di norme. Lo Stato come autorità/autorevolezza è infine lo Stato sotto il riguardo di una giustificazione ulteriore: perché le leggi tolgono alla forza il carattere dell'arbitrarietà, ma possono essere

¹ A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La dottrina dello Stato. Elementi di analisi e di interpretazione*, Giappichelli, Torino 2009³ (nel seguito: DS). L'edizione inglese *The Notion of the State. An Introduction to Political Theory*, Oxford University Press, Oxford 1967, è da considerarsi la stesura definitiva dell'opera, che nella versione inglese presenta «taluni punti in una luce leggermente diversa» (DS 9) rispetto alla versione italiana.

² H. ARENDT, *On Violence*, Harcourt, Brace & World, New York 1970, p. 37.

arbitrarie esse stesse. Che cosa può renderle obbligatorie? Ancora la pura forza, oppure il rispetto con cui, nel consenso, vengono riconosciute?

«*Puissance, pouvoir, autorité; Macht, Gewalt, Herrschaft; might, power, authority*» (DS 20): oggi viene inteso come un climax verso la *naïveté*. I giuristi distinguono tra efficacia, validità e legittimità delle norme, e il terzo termine è sempre ciò che è venuto meno. Sicché anche la *Gewalt*, il potere qualificato della legge, arretra verso la violenza. Bisognerebbe ricordare che Walter Benjamin, in *Zur Kritik der Gewalt*, introduce la questione della *Herrschaft* biblica, come vedremo, proprio per contrastare la debolezza neokantiana e weimariana della pura validità legale. Quella debolezza che avrebbe aperto le porte a Hitler. E bisognerebbe ricordare quindi che il saggio di Benjamin va inteso, e tradotto, come *Per la critica del potere*, e non *Per la critica della violenza*. Il potere va criticato, cioè limitato e frenato, grazie a una critica dell'appropriazione e del dispotismo che sono ancora sempre in agguato nell'idea di legge. Perciò Benjamin parla della espropriazione che giunge dalla *Herrschaft* biblica.

Rispetto a Passerin d'Entrèves siamo però oggi più coscienti della difficoltà del terzo passo – quello filosofico della giustificazione ultima del potere, il primo essendo la considerazione sociologico-politica della pura forza, e il secondo quella giuridica del procedimento. La filosofia dopo Nietzsche è chiamata a parlare di fondamento nei termini dell'assenza. E dopo Heidegger, ha scoperto la contiguità della nozione di valore con la logica aggressiva dell'appropriazione soggettiva, della legge dell'esclusione e della volontà di potenza: il valore è la legge intesa come dover-essere, il quale si separa dall'essere e si impone su di esso, in modo tirannico. Si pone un valore per affermare un disvalore, e quindi per dominare l'altro con l'escluderlo dal consesso umano e civile.

Per il fatto che siamo diventati più coscienti della difficoltà del terzo passo, bisognerà introdurre la dimensione dell'assenza nell'istanza del consenso e nella «testimonianza del buon cittadino» (DS 334), e rinunciare a parlare del fondamento dello Stato nei termini dei valori: dell'ordine, della giustizia o del sentimento di patria.

Hannah Arendt osserva che la trattazione di Passerin d'Entrèves, «di gran lunga la più elaborata e meditata che si possa trovare nella letteratura sull'argomento»³, non va neanche alla radice della questione. La forza qualificata all'interno dell'istituzione – dice – finisce per definire il potere come un tipo di violenza più mite. «In ultima analisi, il risultato è lo stesso». Bisogna invece interrompere il nesso tra violenza e potere.

Sarà, come vedremo, il tema di *On Violence*: per riflettere sulla violenza bisogna riflettere sull'interruzione della linea tra i mezzi della violenza e i fini della politica. Arendt riprende la questione heideggeriana e schmittiana, e che sarà poi derridiana, dell'interruzione della normale continuità e della relativa irruzione della sorpresa imprevedibile, incombente ed espropriante. Ma che cosa ci dice Passerin circa la interruzione della normalità?

Introducendo l'innovazione del diritto romano, circa un esercizio della forza sulla base di una norma – di un criterio vincolante di conformità alla legge –, Passerin dice una cosa importante: che il sovrano (nel diritto romano, il popolo giuridicamente organizzato, e successivamente il principe come emanazione del popolo), è sì *legibus solutus*, superiore alla legge proprio perché fonte della legge. Ma questa nozione, come dice Ulpiano in un passo tramandatoci nella compilazione giustiniana del Digesto (fr. 31, *Dig.* I, 3), è ancora una nozione giuridica.

³ *Ibidem*, ivi.

«Questa nozione è anch'essa una nozione giuridica, non va cioè interpretata come affermazione di un potere arbitrario nello Stato, nel senso di un ritorno alla forza fuori dal diritto; ma piuttosto nel senso di una diversa «posizione» nei riguardi del diritto stesso [...]. Solo in questo modo ci sembra si possa spiegare come anche nelle fonti più tarde si ritrovi affermata la nozione del potere come forza sottoposta al diritto anche là dove del diritto esso sia il creatore» (DS 128).

La legge non è sospesa dall'individuo eccezionale, carismatico, superiore alle leggi perché egli stesso è la legge vivente, secondo la concezione eroica comune a tutto il pensiero greco (DS 119). Non si tratta della bella eticità che porta a unità l'universale e il particolare, la legge e l'individuo, nella statua dell'eroe al centro della polis. Nel diritto romano bizantino «è l'ufficio che comporta una particolare posizione del legislatore rispetto alla legge. Ma l'ufficio è esso stesso una creazione del diritto: “*de auctoritate iuris nostra pendet auctoritas*”» (DS 119), secondo la formulazione della Costituzione di Teodosio e Valentiniano riportata nel *Codex del Corpus Iuris Civilis* (Cod. I, 14).

Nel testo di Passerin questo concetto agisce come una fonte argomentativa nascosta, per sostenere il liberalismo non formalistico dell'autore. Ci interessa tanto più, perché apparentemente Passerin d'Entrèves si dichiara insoddisfatto del liberalismo formalistico per il suo ridurre la legittimità alla legalità, cancellando la questione della giustificazione ultima e dei valori. Il liberalismo formalistico afferma infatti che il potere dello Stato è condizionato dall'esistenza e dal rispetto della legge, e in forza di questo soltanto è *valido*. Invece, scrive Passerin, «la legalizzazione della forza è senza dubbio un grande progresso, ma non può costituire l'ultima parola circa la giustificazione della forza stessa» (DS 23).

La legittimazione, tuttavia, può essere raggiunta non solo tramite una giustificazione ultima, ma anche attraverso Ulpiano e il sovrano *legibus solutus*, secondo il modo in cui Passerin stesso ce lo presenta. Il potere crea qualcosa cui si sottopone. È il tema biblico del Servo di Yahweh, di cui si può seguire la genealogia in una ontologia della libertà. Dio crea la libertà e si sottopone a essa: ecco quanto dà il paradigma a questa sottomissione volontaria dell'origine⁴. Come dobbiamo altrimenti leggere la grandiosa intuizione di Jacob Taubes circa *Esodo* 32-34, nell'episodio del vitello d'oro⁵? L'eccezione è l'irruzione della salvezza. Dopo aver giurato di distruggere il popolo d'Israele idolatra, Dio si immerge nell'abisso della libertà sospendendo la propria parola, che è legge. Accetta la mediazione di Mosè come Paraclito, come avvocato difensore del popolo, e va contro se stesso. *Deus contra Deum*. Questa è la matrice dello stato d'eccezione. Per la Legge, questo significa che essa porta dentro di sé la propria origine abissale nella libertà, e porta quindi dentro di sé la propria interruzione. Che cosa significa, qui, «interruzione»? Si tratta di una critica della sovranità della legge. Come si sostanzia? Nel «ravvisare la presenza del diritto anche al di fuori della situazione di comando e di obbedienza» (DS 192). Il fatto che Dio si sottoponga a ciò che egli crea significa che la sua essenza non è esaurita dall'attività del comando. L'essenza del sovrano ha addirittura a che fare con l'infedeltà a se stesso. «Esiste un diritto che non si risolve nel comando di un “sovrano”» (DS 193).

Questa argomentazione viene articolata da Passerin d'Entrèves per opporsi alla concezione imperativistica del diritto in Hobbes, con i suoi corollari circa l'unicità dell'ordinamento giuridico contro i

⁴L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995.

⁵J. TAUBES, *Die politische Theologie des Paulus* (1987), Fink, München 2003³.

poteri intermedi, e circa il pericolo totalitario (DS 189-193). E – da notare – per presentare il fondamento della concezione liberale dello Stato – la divisione dei poteri – in modo non legalistico, ma come se fosse uno sviluppo dell'istanza della autorevolezza, della legittimità e della *Herrschaft*.

«Questa divisione [...] dei “tre poteri” come potere legislativo, esecutivo e giudiziario [...] non significava, come si ritiene di solito, un attacco deliberato alla dottrina della sovranità, un ritorno all'idea della sovranità frazionata e divisa [...]. Significava piuttosto una concezione nuova e originale circa il modo in cui il potere può esser organizzato e distribuito per entro lo Stato. [...] Più che di «divisione *dei* poteri» sarebbe il caso di parlare di «divisione *del* potere». Non si trattava [per Locke e Montesquieu], o non si trattava soltanto, di stabilire dove risieda la sovranità o a chi debba spettare, ma come il potere debba essere esercitato per essere degno di questo nome» (DS 183).

La tesi che voglio sostenere è la seguente: il fatto che la sovranità sia una nozione giuridica, che la sospensione della legge sia già una nozione interna alla legge, e che si dia diritto anche all'infuori della situazione di comando/obbedienza, apre in modo nuovo lo spazio di ciò che è anteriore alle norme. Nel tempo della globalizzazione, dei flussi di informazioni e di scambi, e del potere delle organizzazioni criminali internazionali, ciò che è anteriore alle norme – ciò che apre l'ordinamento alla libertà – non è né il mondo dei valori e del loro lessico commerciale-appropriativo; né puramente l'esistenza di un gruppo sociale organizzato, come vuole la teoria dell'istituzione di Santi Romano; e neanche soltanto la decisione che trascende la pura immanenza degli interessi e dei bisogni, come vuole Carl Schmitt. Ciò che ci salva dal tratto oppressivo della legge è la sua origine come eteronomia, interruzione e infedeltà a se stessa. Se oggi non riusciamo a distinguere Stato e mafia, e il partigiano dal terrorista, è perché per noi il potere della legge è solo forza.

2. *Mistica del potere?*

L'originalità della posizione di Passerin d'Entrèves salta agli occhi tanto più oggi, attraverso il contrasto con la vulgata dello Stato di polizia. Secondo la tesi di Foucault, che così tanto ha influenzato la teoria filosofico-politica europea, il potere è innanzitutto amministrazione, cioè governo inteso come meccanismo disciplinare, controllo e dispositivo poliziesco di sicurezza. Il potere è tale sulla base della presa d'atto circa la insostanzialità del potere sovrano – cioè, di Dio stesso. Questa insostanzialità appare a Foucault come una necessità, a partire dal '600. Allora infatti la scienza e la filosofia registrano che Dio regge il mondo soltanto attraverso leggi generali, immutabili e universali. Bisogna quindi introdurre un più di controllo governamentale per la vita quotidiana – ciò che la Chiesa prepara nel suo pastorato attraverso la direzione delle coscienze, come controllo e *governo delle anime*⁶.

Giorgio Agamben addirittura riporta indietro fino alla teologia cristiana dei primi secoli questa sottolineatura di ciò che Dio non può fare nel mondo. Secondo Agamben la dottrina della Trinità già nei Padri orientali risponde a una preoccupazione di potere: che Dio regna ma non governa. I Padri

⁶M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana par M. Senellart, Seuil/Gallimard, Paris 2004, lezioni dell'8/2, del 15/2 e del 22/2/1978.

articolerebbero nella Trinità un modello anarchico, centrato sulla insostanzialità del potere sovrano, sulla disattivazione del Regno e della sua *auctoritas*, a tutto vantaggio della *potestas*, dell'esecuzione del particolare, della *dispositio* intesa in quel modo foucaultiano: controllo, gestione, amministrazione del potere attraverso una grandiosa messa in scena. Sarebbe la messa in scena della regalità cerimoniale e liturgica, la dimensione della *gloria* che estetizza il potere celando la sottostante volontà di potenza – tanto più forte, quanto più insostanziale⁷. La teologia cristiana sarebbe così il modello del sistema oppressivo che caratterizza la contemporanea amministrazione del potere e il suo legame con l'immagine e l'acclamazione, dalle dittature del '900 giù giù fino alla società dello spettacolo e alla farsa berlusconiana.

È una tesi che compie passaggi spericolati per asserire una separazione tra Padre e Figlio, tra trascendenza e mondo, tra essere e prassi, razionalità ed esecuzione, *auctoritas* e *potestas*, Regno e Governo, legittimità e legalità. Agamben proietta sulla teologia dei primi secoli il rifiuto moderno della divinità del Figlio. Circa l'*auctoritas*, il fraintendimento biblico è radicale: persino la questione paolina della *χάρις*, del carisma e del capo carismatico – una questione centrale per il problema dello stato d'eccezione, da Montano e Tertulliano fino a Max Weber e a Carl Schmitt – viene letta da Agamben secondo le categorie greche dell'uomo eccezionale che neutralizza la legge⁸, invece che secondo le potenzialità critiche del potere nel dono della *μαρτυρία*. Lo stato d'eccezione viene interpretato come un vuoto di diritto, e non, come raccomandava Ulpiano e tutta la tradizione del diritto romano, come pienezza del diritto (SE 15 e 66). Con quest'atto il sovrano, secondo Agamben, non limita se stesso, non si contraddice né si mostra infedele alla propria illimitata potenza. Al contrario, sospende l'ordinamento vigente in modo fittizio, per meglio imporsi, per segnalare la sua facoltà di disporre totalmente del suddito fin nel suo corpo biologico, in una sostanziale revoca dell'*habeas corpus*. Questa sarebbe l'essenza del potere, e al massimo grado nel potere contemporaneo: il campo di concentramento.

La categoria della necessità qui gioca un ruolo centrale. Se Agamben deplora l'errore dei giuristi quando, al motto *necessitas legem non habet*, escludono dal loro ambito scientifico lo stato di eccezione in quanto stato di necessità, è per affermare in modo simmetrico e opposto che il diritto nella sua interezza è il regno della necessità e della costrizione violenta. Lo stato di eccezione interessa essenzialmente il diritto perché il diritto è il potere di aprirsi una zona di anomia per esercitare una violenza senz'alcuna veste giuridica, cieca e necessaria. «Lo stato di eccezione moderno è il tentativo di includere nell'ordine giuridico la stessa eccezione, creando una zona di indistinzione in cui diritto e fatto coincidono» (SE 36). L'intera argomentazione di Agamben è sostenuta da una previa esclusione della trascendenza dell'evento eccezionale e sorprendente. Agamben non crede alla ribellione di Kierkegaard e poi di Heidegger, di Barth, di Schmitt e di Derrida, contro la pretesa di regolare per legge ciò che per essenza non può essere normato. Dà per scontato che la realtà effettiva sia reale al modo in cui dice il borghese neokantiano: normale, immanente, controllabile e a disposizione. Il potere è quindi essenzialmente demoniaco e totalitario, proprio perché è una tecnica dell'amministrazione che non incontra nulla che la trascenda. La liberazione non sta allora per Agamben nel tratto espropriante dell'irruzione imprevedibile del Messia, ma nell'atto di rendere inoperoso e disattivare ogni funzionamento (SE 21 e 113). Per fare emergere, dalla vita che

⁷ G. AGAMBEN, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009², p. 82 e p. 85. Nel seguito: RG.

⁸ G. AGAMBEN, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 108: «Il "carisma" coincide con la neutralizzazione della legge, e non con una figura più originaria del potere». Nel seguito: SE.

viviamo, con i suoi impegni funzionali, la vita *per la quale* viviamo: ciò che rende la vita vivibile (RG 271). Ognuno, con questa disattivazione, può diventare il Messia della propria esistenza.

All'opposto, lo stato d'eccezione, che sarebbe l'essenza del potere, agli occhi di Agamben è il contrario di questa disattivazione messianica. Sospende la legge portando in luce la sua essenza di pura forza: *forza di legge*. Sospende la legge per affermarla in tutta la sua essenza violenta. Fa finta di uscire dall'ambito della legge, laddove ne rimane al centro. Perciò lo stato d'eccezione è una *fictio*, una finzione, o anche: un elemento mistico (SE 52). Come è *mistico* il fondamento della legge secondo Montaigne: insostanziale, millantato, proiettato all'esterno ma non reale – solo affermato per pura forza di posizione. «Le leggi mantengono il loro credito non perché sono giuste, ma perché sono leggi. È il fondamento mistico della loro autorità. Non ne hanno altri»⁹.

Anche qui, si tratta di pura forza, di puro controllo amministrativo, di pura capacità di farsi acclamare: *fictio*. La sospensione della legge – questa forma della negazione – mette in luce l'elemento mistico, la vigenza senza applicazione: tutte forme di sospensione della realtà, *fictiones*. Quanto la teologia cristiana, lungi dall'essere interessata all'acclamazione dell'apparenza, abbia tenuto fermo che l'immagine è l'essere stesso, non è necessario sottolinearlo¹⁰. Del resto, se il Messia siamo noi stessi, non possiamo essere interessati alla sua realtà: seguiamo le sue *fictiones*, e siamo degli esteti del messianismo, come già Adorno. La negazione qui rimane al livello della negazione dell'essente. Invece la sospensione della legge annuncia una negazione che appartiene all'essere stesso del sovrano. In questa differenza sta anche la ragione del fraintendimento di che cos'è *mistico*. Il mistico non è quanto non *esiste davvero*. Dice il tratto indicibile del reale – e il reale è altra cosa dall'esistenza effettiva. Allo stesso modo, la pratica della confessione nel pastorato cristiano non è per il controllo effettivo delle coscienze, ma per la loro emancipazione.

In generale, in questa variazione di Agamben sul tema foucaultiano del potere come pura forza, agisce una previa adesione alla nozione neokantiana di norma come *im*-posizione soggettiva per mettere attivamente in ordine il disordine delle passive impressioni sensibili. Come dicevamo, è una nozione appropriativa, borghese, ostile a ogni sorpresa espropriante. Agamben dipinge la realtà coi colori borghesi per cancellarla con la disattivazione anarchica. L'ordinamento è pensato nei termini di un pieno immanente: tutto è regolato, *posto, normale*. Talmente normale da divenire tassativo. Se la teologia trinitaria bizantina è anarchica perché il Padre non ha relazione col mondo e non governa, e si rende quindi necessario un più di controllo amministrativo, la critica del potere è invece anarchica perché disattiva quel potere di controllo, quella potenza. La disattivazione sarebbe l'anarchismo buono, che trasmuta lo stato di eccezione in quello stato di sospensione del riferimento alla realtà suggerito dallo strutturalismo: una potenza che non passa all'atto. Lo strutturalismo, che pensa la negazione come sospensione della prassi concreta nel suo immediato riferimento al reale, rimane per Agamben la guida della critica del potere. È uno sviluppo del passaggio di Cassirer dal mondo delle cose al mondo dei segni delle cose, ad esempio al mondo della vita intellettuale, contemplativa, che disattiva il funzionamento materiale del mondo. Heidegger aveva messo in guardia contro questo livello neokantiano: la negazione non appartiene al livello del linguaggio, che toglie la presenza materiale delle cose e ne rende lo spirito. La negazione non è negazione dell'essente, ma appartiene all'essere¹¹. Derrida riprenderà negli stessi termini questa critica

⁹ M. DE MONTAIGNE, *Les Essais*, éd. P. Villey, PUF, Paris 1992, III (13), p. 1072.

¹⁰ G. CARCHIA, *La teologia dell'immagine come idoloclastia*, in *Nicca e la civiltà dell'immagine*, Aesthetica Preprint, Palermo 1998, pp. 11-19.

¹¹ M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, in ID., *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Bd. 9, Klostermann, Frankfurt a.M. 1996³.

all'accezione neokantiano-strutturalistica del linguaggio. A proposito de *La lettera rubata* di Poe scriverà che nella prospettiva dello strutturalismo qualcosa manca al suo posto, ma la mancanza, purtroppo, non vi manca mai¹². Anche lo strutturalismo è guidato dalla presenza a se stesso del linguaggio parlato: non basta sottolineare la dimensione del significante per aprirsi all'assenza.

Nella questione della legge, questa nozione strutturalistico-neokantiana di negazione non permette di comprendere la questione dell'eccezione. Come ha mostrato magistralmente il fenomenologo Hans Lipps, la norma non è la sospensione generalizzante degli usi e delle abitudini concrete degli individui. Si comprende una norma solo nell'eccezione. Questo era il tema di Kierkegaard, incomprendibile al neokantismo¹³. Infatti Agamben non comprende a fondo la derivazione kierkegaardiana della teoria della sovranità di Carl Schmitt¹⁴. La sospensione nel suo significato puramente strutturalistico-immanentistico conduce sì all'idea dell'eccesso della significazione sulla denotazione «che Lévi-Strauss è stato il primo a riconoscere» (SE 50); ma non conduce alla tematizzazione del reale come costitutivamente assente e, quindi, essenzialmente eccezionale¹⁵.

Che l'eccezione sia divenuta la normalità, nella formulazione dell'ottava *Tesi di filosofia della storia* di Walter Benjamin¹⁶, non significa infatti che l'eccezione sia costantemente presente, ma proprio al contrario che l'eccezione è stata soffocata sotto l'imposizione della normalità, dell'abitudine e della ripetizione come unico orizzonte di vita. Per Benjamin l'eccezione è divenuta normalità nel senso che l'eccezione è scomparsa, ed è rimasta la cogenza borghese dell'assenza di sorprese, che meglio tutela gli affari. L'eccezione è divenuta normalità come effetto dell'economicismo immanentistico, come dimostra il governo di Berlusconi. Che il potere oggi governi essenzialmente attraverso la dichiarazione di stati d'emergenza e decreti legge (SE 75-76) è l'effetto del funzionamento normale degli affari che si appropriano delle istituzioni. Carl Schmitt e Walter Benjamin su questo reagiscono allo stesso modo. Per Schmitt la situazione in cui l'eccezione è diventata la regola è innanzitutto il neokantismo, che crede di poter dare uno svolgimento legale a qualunque radicalismo rivoluzionario – era lo spirito della Repubblica di Weimar rispetto ai movimenti estremisti nazisti e comunisti¹⁷. Per Benjamin quella situazione richiama l'esigenza di trascendere la normalità del diritto e di aprirvi la possibilità della rivoluzione. Si tratta di ripensare il diritto al di fuori di una logica appropriativa, cioè neokantiana. Perciò Benjamin va alla ricerca di un potere che non sia solo appropriazione e rapina, ma abbia in sé il potere della critica, cioè della rivoluzione. Il riferimento alla forza espropriante del Dio biblico svolge questo ruolo, che Derrida però fraintende. Ancora una volta si può notare quale serie di fraintendimenti porti con sé la traduzione di *Zur Kritik der Gewalt* come *Per la*

¹² J. DERRIDA, *Le facteur de la vérité*, in ID., *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Aubier-Flammarion, Paris 1980, p. 469.

¹³ H. LIPPS, *Beispiel, Exempel, Fall, und das Verhältnis des Rechtsfalles zum Gesetz*, Springer, Berlin 1931, p. 16.

¹⁴ C. SCHMITT, *Politische Theologie: vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), Duncker & Humblot, Berlin 2009.

¹⁵ Sulla terza fase del pensiero di Lacan, nella quale a partire dal 1964 al primato del simbolico subentra una nuova centralità della istanza della realtà come assenza, cfr. M. RECALCATI, *Il vuoto e il resto. Il problema del reale in Lacan*, CUEM, Milano 1993, 2001², cap. IV, pp. 107-163, in particolare p. 111.

¹⁶ W. BENJAMIN, *Thesen über den Begriff der Geschichte*, in ID., *Gesammelte Schriften*, I/2, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980, pp. 691-704.

¹⁷ C. SCHMITT, *Legalität und Legitimität* (1932), Duncker & Humblot, Berlin 2005.

*critica della violenza*¹⁸. Una siffatta traduzione, diffusa in tutte le lingue, rimane nello spirito del neokantismo. La *critica* che compare nel titolo del saggio va intesa nel suo significato più potente, non appropriativo, non illuministico. La critica è qui un'istanza di espropriazione, non di appropriazione; di sottrazione della cogenza del potere, non di pesatura della forza. È una domanda teologica, non neokantiana.

3. *Violenza dell'origine?*

Il luogo dell'espropriazione è l'origine, di cui non disponiamo. La sua autorità sta in questo sottrarsi al controllo. Non è solo per risentimento che la modernità, cresciuta sull'idea dell'uomo che crea se stesso, censura e oscura l'origine come luogo dell'espropriazione. L'origine è oscura per essenza, e cancella le proprie tracce: si sottrae, appunto, al controllo. Ciò che è peculiare della modernità è invece il nesso tra l'autorità dell'origine e la denuncia della sua violenza. Benjamin, in *Zur Kritik der Gewalt*, medita sulla violenza dell'autorità pensando l'origine, col suo tratto espropriativo, in modo nuovo: come appartenente all'ordine dei mezzi e non più all'ordine eterno dell'alfa e dell'omega – e l'inizio, come si sa, lo si spera di raggiungere alla fine di questa illusione temporale che è la vita.

Con ciò Benjamin non si limita a denunciare la *fictio* di un ordine eterno che oggi si svelerebbe come illusorio. L'origine, con la sua autorevolezza, va cercata nell'ordine dei mezzi svincolati da ogni fine¹⁹. Perciò la critica del potere, la *Kritik der Gewalt*, non riguarda l'applicazione di questo potere a un qualche fine, che per il diritto naturale sarà dato come giusto, e quindi giustificherà qualunque mezzo, mentre per il diritto positivo sarà oscurato, e verrà garantito dalla legalità dei mezzi. Come scrive Benjamin, mezzi giusti perché legali e fini giusti perché legittimi non possono assolversi a vicenda. Il potere come tale viene criticato nella sua qualità di mezzo, di capacità affermativa di fare qualcosa, di iniziare e di conservare, di attaccare e di difendere. In questo nuovo modo critico va cercato il motivo del carattere indigeribile del pensiero di Benjamin per l'umanesimo di stampo illuministico, hegeliano e marxista. Il potere di iniziare qualcosa di nuovo e il potere di conservare qualcosa di antico, derivano dal medesimo ceppo. Il potere dell'uomo di creare se stesso e il suo potere di riconoscere di dover la propria esistenza ad altro, vanno sempre insieme.

Era questa l'argomentazione che aveva condotto Benjamin all'interesse verso il Barocco, come l'epoca del tramonto dei fini eterni e della nuova percezione di ciò che sta *in mezzo* tra l'occhio e il mondo. Il Barocco era il tempo dell'apertura, dopo i viaggi di scoperta, all'universo infinito, dove il centro è dovunque, e quindi in nessun luogo. Era il tempo dell'eclisse dell'alfa e dell'omega, della tremenda apparizione del nichilismo, del dubbio angosciosissimo che tutto fosse finzione e messa in scena, e niente fosse vero. Essere o non essere? Realtà o rappresentazione? Ogni cosa ha perso la sua evidenza, c'è qualcosa che sta in mezzo, tra i miei occhi e il mondo – uno strumento, una lente sempre diversamente colorata, un telescopio... Lo spettacolo della volta celeste, un tempo manifestazione del vero eterno, ora appariva come una menzognera messa in scena: se la luce non è istantanea, immediata, se ha una velocità finita, allora è anch'essa *un mezzo*. Perciò noi vediamo stelle che forse, *in realtà*, sono spente. Siamo proiettati dalla

¹⁸ W. BENJAMIN, *Zur Kritik der Gewalt* (1921), in ID., *Gesammelte Schriften*, II, 1, hrsg. von R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999, pp. 179-204 (nel seguito: KG).

¹⁹ W. BENJAMIN, *Zur Kritik der Gewalt*, op. cit., p. 179. È una nozione che ha influenzato l'intera prospettiva di Arendt circa la nascita, nell'azione, di qualcosa di nuovo.

immediatezza metafisica del vero alla mediazione tecnica dello strumento, del *mezzo* che ci condurrà, a rischio di errore, verso ciò che è. C'è sempre qualcosa che sta in mezzo, che si frappone allo sguardo. Possiamo cercare la visione chiara e distinta solo nella *res cogitans*, perché la *res extensa* è tramontata, nella sua immediatezza, insieme alla metafisica della luce.

Se il potere sta nel mezzo, allora sia la rivoluzione, sia la conservazione, sono sue possibilità. Anche la conservazione di ciò che esiste è un'interruzione, una decisione, un inizio. Quanto la tradizione chiama *giustizia*, è piuttosto l'autorità di ciò che interrompe la normalità del diritto: l'evento sorprendente, l'irruzione decisiva, ciò che capita, il dono. Esiste allora una critica del potere – una rivoluzione – che può decidere la conservazione. *Questa* è la *Kritik der Gewalt*. Se il potere non è più solo al fine dell'appropriazione e della rapina, allora la rivoluzione non è più mera violenza giustificata dal fine del futuro, e la conservazione non è più mero monopolio della violenza giustificato dal fine della tutela dello Stato.

Invece, con l'affermarsi della nozione neokantiana di legalità come appropriazione, anche la rivoluzione si riduce sempre più a una questione di violenza. Lo nota Hannah Arendt, nel passaggio da Marx, per il quale il potere effettivo della classe dirigente non si basa sulla violenza, ma è definito dal suo ruolo nel processo produttivo, a Mao e a Sartre, per i quali il potere nasce dalla canna del fucile²⁰. Era il passaggio dei movimenti studenteschi verso l'esaltazione della violenza.

Tutti i passi del saggio di Benjamin sulla fondatezza giuridica dell'uso della violenza per contrastare il diritto di sciopero, sulla violenza bellica che crea nuovo diritto, sulla mancanza di fondamento giuridico nel rifiuto del servizio militare e della pena di morte, sulla polizia (KG 186-190), nascono da questa volontà di tenere insieme legge e interruzione della legge, e di definire un potere che abbia in sé il potere della critica, cioè della rivoluzione. Sono gli argomenti che, fraintesi, gli hanno meritato l'accusa di essere, in quegli anni (1921), vittima di quella «terribile e schiacciante condanna dell'*Aufklärung*»²¹ che avrebbe portato al nazismo.

Invece, dove conduce l'argomentazione di Benjamin? All'idea messianica che posizione del diritto e conservazione del diritto vadano composti sotto la sovranità dell'evento, di ciò che capita e irrompe in modo sorprendente in mezzo alla *normale* quotidianità²². La norma qui non è più sovrana, né lo è il valore: il diritto è appeso a una interruzione sorprendente della linea continua che, di norma, corre tra i mezzi e i fini. Il diritto sta lì sospeso, e non si fonda né sui fini eterni della giustizia, come vuole il giusnaturalismo, né su se stesso, come vuole il positivismo giuridico. Di qui muoverà l'argomentazione di Arendt in *On Violence*: dalla interruzione del nesso tra gli strumenti della violenza – l'arma atomica – e gli obiettivi politici; e da una meditazione sul terrorismo come violenza sempre incombente e *imprevedibile*. La teoria politica europea, nel 1970, alla vigilia di una stagione terroristica ancora da pensare, ha ritenuto che anche Arendt, come Benjamin, fosse corrotta dallo spirito della controrivoluzione.

Si tratta invece del tentativo di distinguere violenza e potere, senza nascondere l'impossibilità di eliminare la considerazione della violenza dall'analisi del fenomeno giuridico. È violenta anche la *realtà della*

²⁰ H. ARENDT, *On Violence*, op. cit., pp. 11-12.

²¹ J. DERRIDA, *Nom de Benjamin*, in ID., *Force de loi: le «fondement mystique de l'autorité»*, Galilée, Paris 1994, pp. 144; 70; 140.

²² Carl Schmitt limiterà poi la sorprendente irruzione della salvezza alla pericolosa irruzione della realtà.

salvezza, che è gratuita, e quindi irrompe senza mediazioni²³. Se questa violenza espropriante viene riconosciuta, può trattenere la appropriativa violenza politica. Il terrorismo si appropria di quella irruzione imprevedibile della realtà della salvezza, e accede alla pura furia del dileguare. La polizia invece non pratica questa interruzione tra i mezzi e i fini, cioè tra il potere di conservazione del diritto (è il potere di disposizione: il dispositivo descritto da Foucault) e il potere di posizione del diritto (il potere di ordinare). Infatti, il potere che fa la rivoluzione, vuole conservarsi. Il carattere “ignominioso” dell’autorità di polizia consiste per Benjamin in questo, che l’ordinanza, il decreto emanato con forza di legge, si auto-legittima con il potere di conservare il diritto, invece di appellarsi alla sospensione messianica del diritto. L’ordinanza non ha la legittimità della rivoluzione. «Perciò la polizia interviene, “per ragioni di sicurezza”, in casi innumerevoli» (KG 189). Di qui la presenza spettrale del potere, inafferrabile e diffuso per ogni dove. Oggi, questo è il pensiero unico, foucaultiano, della critica del potere. Un pensiero che non vede, in fondo, la salvezza.

Tanta rabbia cieca di fronte all’impersonalità spettrale del potere della burocrazia e del denaro potrebbe acquistare più discernimento da questi modi di pensare l’interruzione della legge. Che sono altrettanto consapevoli di quei pericoli mortali, ma sanno combatterli con una forza davvero alternativa.

²³ F. O’CONNOR, *Il cielo è dei violenti*, trad. it. I. Omboni, Einaudi, Torino 2008; ID., *Nel territorio del diavolo. Sul mistero di scrivere*, trad. it. O. Fatica, Minimum Fax, Roma 2003; ID., *Sola a presidiare la fortezza. Lettere*, a cura di O. Fatica, trad. it. G. Granato, Einaudi, Torino 2001.

Enrico Guglielminetti

POLITICHE DELL'EVASIONE.
ANDARE E RESTARE SECONDO PLATONE

Abstract

In Plato's Republic there is something suffocating, something that makes it be less apt than Aristotle's Politics to function as a point of reference for the theoreticians of an open society. This was already noted by its detractors. Plato's enormous disadvantage in terms of contemporary political theory when compared to Aristotle might however constitute his advantage in a different respect. Perhaps Plato is simply more aware than Aristotle of the situation of saturation, block, and lack of exit ways that for the most part connotes the political space. Whereas Aristotle keeps being the reference for all theories of democracy, precisely because of his tendency to make distinctions Plato tries to invert violence into the good. In this sense, Plato is not the theoretician of distribution but rather of saturation and addition. Where there is saturation (and therefore violence), the good intervenes as an addition.

«E raccogliendosi su se stesso come una fiera,
ci assalì quasi volesse farci a pezzi»
(Resp. 336 b 5-6)

«[...] non capiterà forse che egli, a un certo punto,
una volta dato fondo ai suoi beni,
giocando sul fatto che è più giovane,
cercherà di sopraffare il padre e la madre
per mettere le mani anche sui beni di famiglia?»
“E perché non dovrebbe?” disse.

“E se quelli si oppongono, non sarà che egli incomincerà
a derubare e a trarre in inganno i suoi genitori?”
“Sicuramente”.

“E quando ne fosse impedito, non passerebbe forse all'estorsione
e all'uso della violenza?”
“Lo credo proprio”, disse lui.

[...]

E io: “Un gran bell'affare, a quanto sembra,
mettere al mondo un figlio tirannico!”
“Altro che”, disse»
(Resp. 574 a-c)

1. *Il Pireo*

Socrate «sta scendendo da Atene al Pireo. Con lui è Glaucone, il fratello maggiore di Platone. L'anno è probabilmente il 421, durante la pace di Nicia: un periodo di riposo e di relativa stabilità. Al momento della composizione, circa cinquanta anni dopo, quasi tutti i personaggi principali del dialogo sono morti e pochi di loro sono morti in pace. Tre (Polemarcho, Nicerato e Socrate) sono stati condannati a morte con accuse politiche; i primi due sono stati assassinati brutalmente per le loro fortune da una fazione di oligarchi guidata da alcuni membri della famiglia di Platone. Noi, dunque, osserviamo questo pacifico incontro rimanendo in apprensione e temendo la minaccia della violenza – una violenza nutrita, evidentemente, dai desideri dell'anima appetitiva»¹.

Si è molto discusso sulle prime parole della *Repubblica*:

«Scesi ieri al Pireo in compagnia di Glaucone (**Κατέβην χθές εἰς Πειραιᾶ μετὰ Γλαύκωνος**) [...]»².

Socrate discende al Pireo, come Ulisse nell'Ade. Il vero Ade è la terra, la città è la caverna. L'essere-con sociale e politico («in compagnia di Glaucone») accade, innanzitutto e per lo più, in uno scenario pericoloso.

Il Pireo sembra costituire la giusta ambientazione di questa scena, in cui il velo illusorio della pace sta per essere lacerato, e sta per diventare buio pesto:

«È del resto in qualche modo evidente a chi conosce Platone che i luoghi nei pressi del mare è inevitabile che siano colmi di quella vita che è pervasa da confusione ed eterogeneità, mentre le città più lontane dal mare sono libere da questi mali»³.

¹ M.C. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge U.P., Cambridge 1986, p. 136; trad. it. M. Scattola, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Il Mulino, Bologna 1996, p. 281.

² *Resp.* 327 a 1 (trad. it. R. Radice [talora modificata]). Sulle orme di Proclo, Voegelin ha sostenuto che «*the descent of Socrates to Hades-Piraeus in the opening scene of the Prologue balances the descent of Er [...] to the underworld in the closing scene of the Epilogue*» (E. VOEGELIN, *Order and History*, vol. III, *Plato and Aristotle*, Louisiana State U.P., Baton Rouge and London 1957, p. 54; trad. it. G. Zanetti, *Ordine e Storia. La filosofia politica di Platone*, il Mulino, Bologna 1986, pp. 108-109). «*The Piraeus of the Prologue becomes the Hades of the Epilogue, and they both blend into the subterranean Cave of the parable*» (*ibidem*, p. 60; trad. it. cit., p. 115). Sulla stessa linea interpretativa, è M. VEGETTI, *Katabasis*, in *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, vol. I, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 93-104. Alla discesa iniziale fa eco l'esortazione finale a tenere sempre «la via che sale verso l'alto (**τῆς ἄνω ὁδοῦ**)» (*Resp.* 621 c 4-5), che – secondo Vegetti – «conclude in modo perfettamente circolare il percorso della *Repubblica*» (M. VEGETTI, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 109).

³ PROCLO, *Commento alla Repubblica di Platone*, testo greco a fronte, a cura di M. Abbate, Bompiani, Milano 2004, pp. 22-23 [= I, 17]. Il riferimento è qui a *Leg.* 705 a 2-7: «Avere il mare a portata di mano può essere utile nella vita di tutti i giorni però, a lungo andare, rischia di rivelarsi come una vicinanza veramente "salata" e aspra, perché, riempiendo lo Stato di traffici e negozi dovuti al commercio, suscita nelle anime abitudini improntate alla slealtà e alla incostanza, col risultato di rendere ogni stato infido e conflittuale, tanto nella sua vita sociale, quanto nei rapporti con gli altri popoli» (trad. it. R. Radice). La diffidenza verso le potenze marine prosegue del resto fino a C. SCHMITT, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Reclam, Leipzig 1942; trad. it. G. Gurisatti, *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Adelphi, Milano 2002.

La questione che si pone sembrerebbe dunque quella di come fuggire da questo luogo. In realtà, il filosofo non può accettare di fuggire, ma deve affrontare sul posto i propri avversari⁴.

Scartata la possibilità di fuggire, la domanda che sorge è la seguente: perché – se il porto è in certo modo il luogo del male – Socrate si è tuttavia recato al Pireo? E se vi si è recato, che cosa ci fa pensare che voglia davvero andar via? Il porto – come luogo intermedio tra l'andare e il restare – potrebbe essere un simbolo della filosofia.

2. Il filosofo in stato di arresto

Proprio all'inizio della *Repubblica* si fa una certa questione di *andar via* o di *rimanere*⁵. Dopo avere assistito alla processione in onore della dea Bendis⁶, Socrate e Glaucone si muovono in direzione della città. Ma da lontano li scorge Polemarco, figlio di Cefalo, che manda lo schiavo a chiedere di aspettarlo. «Certo che lo aspettiamo (**περιμενοῦμεν**)»⁷, risponde – un po' avventatamente – Glaucone allo schiavo. Viene dunque messa in campo la disponibilità a rimanere, il che – almeno da parte del filosofo – implica un esercizio di conversione: «Io mi voltai (**ἐγὼ μετεστράφη**)»⁸.

Arrivano dunque Polemarco, Adimanto e altri:

«Al che Polemarco osservò: “Socrate, direi che siete incamminati verso la città, con l'intenzione di andarcene da qui (**ὡς ἀπιόντες**)”. “E non ti sbagli affatto”, risposi. “Ma non vedi quanti siamo?”. “Come no!”. “E allora – disse lui –, delle due l'una: o siete più forti di noi, o ve ne restate qui”. “Rimane, però, un'altra soluzione – gli obiettai–: potremmo convincervi che

⁴ Il mare è il luogo dell'incostanza. Nel mare, *si fugge*. Come afferma l'Ateniese nelle *Leggi*: «Dunque anche Omero conosceva questa regola: cioè, che non è bene porre accanto a soldati in battaglia delle triremi già pronte sulla via del mare, perché, addestrati in tal modo, perfino i leoni finirebbero col darsi alla fuga di fronte ai cervi» (*Leg.* 707 a 2-4). Invece, gli opliti muoiono restando al proprio posto: per contrastare la superiorità navale dei Cretesi, gli Ateniesi incominciano a trasformarsi da «solidi opliti (**ὀπλιτῶν μονίμων**)» in marinai, a torto ritenendo «che non ci sia alcun disonore a non affrontare la morte contrastando a piè fermo (**μένοντας**) i nemici» (*Leg.* 706 c 1; 3-5). Sulla questione, cfr. A. MOMIGLIANO, *Storia e storiografia antica*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 127-138; L. L. CANINO, *La battaglia*, in *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, vol. I, ed. cit., pp. 209-221.

⁵ Il verbo **μένω** ha per lo più significato molto positivo nella *Repubblica*: bisogna «applicarsi (**μείναι**)» in maniera esclusiva allo studio della dialettica (*Resp.* 539 d 8); tra i pochi veri filosofi, si può trovare uno spirito nobile, colpito dall'esilio, che sia «rimasto (**μείναν**)» fedele alla sua naturale vocazione (496 b 3); ciascuno degli dèi «resta (**μένει**) sempre semplicemente nella forma che gli è propria» (381 c 9); neppure lo Stato perfetto «resterà (**μενεῖ**)» in eterno (546 a 3); proprio nel paragone della caverna ricorre però un'accezione negativa: i prigionieri vi sono incatenati fin da fanciulli, «in modo da dover restare fermi (**μένειν**) e guardar solamente davanti a sé» (514 a 6- 514 b 1). Ma, soprattutto, non dovrà essere permesso, a coloro che abbiano contemplato a sufficienza il Bene, «il restare lì (**τὸ αὐτοῦ [...] καταμένειν**)» (519 d 4). Sia il Bene sia il male possono dunque essere forme del “restare”.

⁶ Sulla complessa simbologia correlata, cfr. S. CAMPESE/S. GASTALDI, *Bendide e Panatenee*, in *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, vol. I, ed. cit., pp. 105-131.

⁷ *Resp.* 327 b 7-8. Com'è stato osservato, «la scena d'apertura della *Repubblica* è molto simile a quella del *Simposio*. Entrambe sono ambientate in un quartiere portuale [...]. In entrambe si vuole andare verso Atene [...] e qualcun altro chiama in lontananza da dietro [...] chiedendo di fermarsi» (P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, De Gruyter, Berlin-New York 1964-1975, vol. III, p. 55; trad. it. A. Le Moli, *Platone*, Bompiani, Milano 2004, p. 781).

⁸ *Resp.* 327 b 6.

dovete lasciarci andare (*χρὴ ἡμῶς ἀφεῖναι*). “E voi – ribatté – riuscireste a persuadere uno che non vi ascolta?”. “No di certo!” disse Glaucone. “E allora, ficcatevi bene in testa questo, che non vi presteremo orecchio minimamente” »⁹.

L'interpretazione, che di questi passi è stata proposta da Szlezák, rimanda alle dottrine non scritte. Socrate – per Szlezák – accetta di trattenerci, essendo la sua presenza necessaria per il mondo. Ma rifiuta di rispondere, o di rispondere completamente, ad alcune domande, sia perché gli interlocutori non ne sono all'altezza, sia perché le dottrine più importanti non possono essere scritte. Il progetto di trattenerci il filosofo riuscirebbe dunque solo in parte. La domanda guida dell'interpretazione – per Szlezák – deve essere la seguente: «*Fino a che punto* riesce a Glaucone e ad Adimanto di far parlare Socrate e *fino a che punto* è possibile a Socrate, pur partecipando al discorso, convincere, al tempo stesso, gli altri a “lasciarlo andare” (riguardo ad alcune questioni)?»¹⁰. Non è pensabile, in un dialogo platonico, «che Socrate non si imponga». Certo, «Socrate lascia che si facciano pressioni su di lui, ma è lui stesso che determina *fino a che punto* si lascia costringere [...]. Il vincitore nella prova di forza iniziata sulla strada del Pireo resta, in ultima analisi, Socrate»¹¹.

Per Szlezák, Polemarco vuol costringere Socrate a parlare: Socrate accetta, ma solo in parte¹². Il restare sta all'andare, in Szlezák, come la verità in scrittura alle dottrine non scritte. Queste – come il Bene – stanno altrove, in un altro luogo rispetto a quello della scrittura. Se non vi fosse la necessità morale di intervenire a favore del mondo, il filosofo tornerebbe a casa; se si potesse contare su condizioni ideali, non vi sarebbe posto per la scrittura. L'interpretazione che propongo si basa invece sull'idea di un rapporto intrinseco, e non estrinseco, tra andare e restare, come pure tra oralità e scrittura, e – più in generale – tra il Bene e il mondo. Ciò significa, però, che le pressioni, che Socrate riceve, rappresentano un dispositivo, di cui Socrate stesso non può liberarsi a piacere: la coazione a restare è – in certo modo – definitiva.

Szlezák è poco sensibile al contesto *politico* in cui avviene lo scambio. L'intervento di Polemarco anticipa quello di Trasimaco; si tratta del fondamento violento della politica: «“O siete più forti di noi, o ve ne restate qui”»: è un classico aut-aut¹³. Di fronte alla ragione del più forte, le politiche della persuasione («potremmo convincervi che bisogna lasciarci andare») rischiano di fallire in partenza, dal momento che chi ha il potere non vuol stare a sentire («riuscireste a persuadere uno che non vi ascolta?»)»¹⁴. A fronte di questa situazione, il filosofo non può rifugiarsi nella facoltà di non rispondere. Esperto com'è della costrizione, non essendo la confutazione logica altro che un inchiodare l'avversario alle proprie contraddizioni, il filosofo dovrà contrapporre necessità a necessità. Il dialogo (simboleggiato nel prologo dalla corsa a cavallo, in cui i partecipanti si passano la fiaccola di mano in mano)¹⁵ è esso stesso una tela di

⁹ *Resp.* 327 c 4-14.

¹⁰ TH.A. SZLEZÁK, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, De Gruyter, Berlin-New York 1985, p. 277; trad. it. G. Reale, *Platone e la scrittura della filosofia*, Vita e Pensiero, Milano 1992³, p. 361.

¹¹ *Ibidem*, pp. 304-305; trad. it. cit., p. 391.

¹² Socrate vuole tornare «a casa (*οἶκοςδε*)», ma viene costretto a restare al Pireo. “Casa” è Atene (la «città»), ma – più radicalmente – “casa” sono le isole dei beati, “casa” è “laggiù” (*Resp.* 327 b 1-2).

¹³ Socrate utilizza contro Trasimaco un argomento in qualche modo analogo a questo, quando lo invita per dir così a non alienarsi una porzione importante di elettorato: «Non mancherà di giovarvi il renderci un favore, dato che, dopotutto, siamo un bel gruppo» (*Resp.* 345 a 1-2).

¹⁴ A questa domanda Glaucone risponde di no, mentre il silenzio di Socrate lascia forse trapelare un atteggiamento diverso.

¹⁵ Cfr. *Resp.* 328 a 1-5.

ragno, in cui l'avversario resta imprigionato, e non viene più lasciato andare. Ma ciò che vale della filosofia, non vale forse anche del Bene?

C'è una necessità morale di restare al mondo, e – prima – una coazione esterna a restare. Questa necessità deve essere rovesciata, e tanto la filosofia quanto la politica, come le intende Platone, sono arti della necessità. Dalla confutazione non si scappa, e i filosofi, una volta giunti al potere, impediscono con la forza una serie di comportamenti¹⁶. Non si tratta dunque di uscire dalla necessità, ma di contrapporre necessità a necessità.

L'interpretazione di Szlezák, fondamentale per l'idea di «non farsi scappare il filosofo», limita a mio giudizio eccessivamente l'orizzonte, entro cui questa idea dovrebbe essere letta. L'ipotesi che avanzo è che più in generale lo scambio di battute iniziale vada inteso nella cornice politico-metafisica che è propria del dialogo. Che cos'è il Bene? è un andare o un restare? Mi sembra questa la posta in gioco. Come i prigionieri nella caverna, Socrate e Glaucone si ritrovano nell'impossibilità di muoversi: la forza minaccia, costringe, impedisce di andare. Il Bene è certo un'uscita. Ma questa uscita – secondo l'ipotesi che avanzo – intrattiene un rapporto essenziale (dunque: non solo strumentale) col rimanere. Andare/restare è l'aporia fondamentale del platonismo, che – come teoria generale dell'evasione – è tuttavia, nello stesso tempo, una teoria politica, dunque *eo ipso* una teoria del rimanere. Proprio questa aporia rende, almeno a prima vista, il platonismo inservibile. L'uscita platonica – il comunismo – assomiglia troppo al chiuso della caverna, perché possiamo non diffidarne. Usciti da un'apertura «grande come la caverna stessa», ci ritroviamo nella caverna. La risposta platonica alla violenza sembra attratta da ciò che fugge, cita il mondo infernale mentre vi si sottrae. L'uscita dalla caverna, assomiglia a un'«entrata»¹⁷. Se, dunque, il Bene è una fuga (e lo è certamente), bisognerà precisare accuratamente a quali condizioni lo è.

Szlezák stesso mostra come, nello Stato ideale, la legge «non lascia andare (ἀφίη)» i filosofi «di guisa che ognuno possa andare dove desidera»¹⁸. Liquidava però troppo velocemente questa necessità di non andare, affermando che il discorso in casa di Polemarco «non può soggiacere alle stesse condizioni cui sarà sottoposta, poi, l'azione dei governanti nello Stato ideale»¹⁹. Se è proprio del filosofo non andare via, se la legge stessa impone di non andare, non si capisce perché questo non debba valere sempre, e non debba essere addirittura una marca caratteristica del Bene. Si potrebbe perfino rovesciare il ragionamento: che il

¹⁶ I filosofi, secondo Platone, non permettono/non lasciano che accadano molte cose, come si può evincere, per esempio, da uno spoglio dei significati del verbo **ἔω** (lascio, permetto) nella *Repubblica*. Non si dovrebbe *lasciare* che giovani, che fossero senza discorso come una parola scritta, governassero nella città (cfr. 534 d 4). «Tanto meno permetteremo (**ἔάσομεν**) che i maestri si servano [del poeta] per educare i giovani» (383 c 2-3). Né «permetteremo» (391 b 7) che i giovani credano di Achille le cose che racconta Omero. Nel libro II, là dove mette a tema gli effetti perniciosi della poesia sui giovani, Platone impiega il verbo 4 volte in poche righe, spiegando ciò che si deve lasciare o non lasciar dire al poeta (cfr. 380 a 2, 7; 380 b 3, 6). Nel I libro, Trasimaco si lamenta con Socrate perché non lo *lascia* parlare (cfr. 350 e 1; 6). La violenza del non lasciare non è certo appannaggio di Polemarco nella scena iniziale. Ché anzi, avendo Trasimaco l'intenzione di andarsene, i presenti «non glielo consentirono (**οὐ μὴν εἰσάσάν**)» (344 d 3). Un brano sintetico sulla questione del lasciar andare si trova a *Resp.* 600 d 5 – 600 e 2: se davvero Omero o Esiodo fossero stati capaci di far progredire gli uomini nella virtù, i loro seguaci «li avrebbero forse lasciati andare (**εἶων**) in giro per il mondo a cantare i loro versi» (600 d 6)?

¹⁷ È proprio questo, del resto, il termine che utilizza Platone (cfr. *Resp.* 514 a 4-5).

¹⁸ T.H.A. SZLEZÁK, *op. cit.*, p. 273; trad. it. cit., p. 357 – il riferimento è a *Resp.* 520 a 3.

¹⁹ *Ibidem*, p. 276; trad. it. cit., p. 359.

filosofo non si allontani, è più indispensabile oggi, quando le cose vanno malissimo, di quanto non sarà domani, in uno Stato ben governato²⁰.

Restando, Socrate non soggiace solo a una necessità esterna; spendendosi per il mondo, interpreta la vocazione del Bene a restare:

«[Pol.] “Orsù restate (**μένετε**), non potete fare altrimenti (**μὴ ἄλλως ποιεῖτε**)”. E Glaucone: “Sembra proprio che ci tocchi restare (**μενετέον εἶναι**)”. “Se sei contento tu – dissi io – si faccia pure così (**οὕτω χρὴ ποιεῖν**)”»²¹.

Il dover restare, che per un verso è simbolo della violenza, per l'altro diviene simbolo dell'altrimenti-che-essere, col rischio di produrre un conguaglio disastroso tra la violenza e il Bene, tra la caverna e l'anti-caverna²². Non solo i prigionieri, anche il filosofo in quanto tale sarebbe dunque in catene, come se esistesse una caverna del Bene. Il non-altrimenti che così della violenza (sia pur qui solo ritualizzata), non diviene un altrimenti che così, ma un: si-faccia-pure-così. Al di là dell'essere, il Bene è anche al di là del luogo; è utopia, in un senso però non estrinseco. Il Bene non ha un suo luogo alternativo, e i luoghi dell'*anabasis* e della *katabasis* sono, infine, lo stesso²³.

3. La vecchiaia

Un altro simbolo cui stranamente Platone annette nel prologo una grande importanza, dedicandovi uno spazio a prima vista eccessivo, è la vecchiaia²⁴. La vecchiaia, come si potrebbe osservare, è anch'essa un porto, come il Pireo. Da essa si salpa per l'aldilà, cui è dedicato il mito conclusivo del dialogo, e che Platone concepisce come una sorta di porta girevole, tramite cui si esce dalla vita per farvi ritorno, previa la scelta intelligibile del proprio destino.

²⁰ Come, nel *Timeo*, il Demiurgo deve «persuadere (**πείθειν**)» (*Tim.* 48 a 2) la necessità a condurre verso il meglio le cose che si generano, così nella *Repubblica* il filosofo è chiamato a plasmare con fatica la materia oscura dell'essere sociale, persuadendola ad assumere una forma politica accettabile.

²¹ *Resp.* 328 a 9 – b 3.

²² Proprio Platone inaugura del resto la teoria filosofico-politica del «piccolissimo cambiamento (**σμικροτάτου μεταβαλόντος**)» (*Resp.* 473 b 6-7), dell'aggiustamento minimo che può determinare una grande trasformazione.

²³ Com'è stato osservato, «il filosofo non ha bisogno di ritornare in mezzo agli altri uomini, per la semplice ragione che egli non se ne è mai allontanato. La caverna e l'aperto non sono due luoghi, ma due condizioni dell'anima e chi ha raggiunta la seconda non si è perciò sottratto alla condivisione con chi non si è mai allontanato dalla caverna» (U. PERONE, *La verità del sentimento*, Guida, Napoli 2008, p. 19). L'uscita dalla caverna consiste, del resto, nell'educazione alle scienze filosofiche (cfr. *Resp.* 532 c 3-4), non in un movimento fisico.

In un senso, i veri abitanti della caverna sono gli uomini politici, mentre gli altri lo sono solo per conseguenza. È il tiranno che «si trova incatenato in un tal genere di prigionia (**ἐν τοιούτῳ μὲν δεσμοτηρίῳ δέδεσται**)» (*Resp.* 579 b 3), tanto che non può nemmeno intraprendere un viaggio e si riduce a vivere in casa, invidiando le persone normali che possono uscire. L'uscita dalla caverna permetterebbe al tiranno – come si potrebbe chiosare – di fare la vita di tutti gli altri (di uscire, in questo caso, fisicamente dal palazzo), sarebbe cioè un processo di normalizzazione; soprattutto, l'educazione filosofica cambierebbe la qualità della classe politica, trasformando la stessa persona – da tiranno che era – in un re: «E così il tiranno vivrà la vita più infelice, il re, invece, la più felice» (*Resp.* 587 b 8-9).

²⁴ Cfr. *Resp.* 328 c – 331 d. Il tema della gioventù e vecchiaia sarà ripreso in particolare nel libro VII, 536 c sgg.

Alla ricerca di un tratto in comune tra la scena iniziale del porto e quella successiva, a casa di Cefalo, ci imbattiamo nella dialettica di andare e non-andare. I vecchi sono in procinto di andare, cioè di morire; il viaggio dell'anima è però bilanciato dalla staticità del corpo: Cefalo «mi sembrò molto invecchiato: stava seduto su un sedile [...]». Aveva appena terminato di offrire un sacrificio «in cortile»²⁵. Cefalo stesso esplicita la propria immobilità: «Caro Socrate, non vieni spesso a trovarci scendendo qui al Pireo; e invece dovresti. Se io fossi ancora nella condizione di recarmi facilmente in città, non saresti tu a dover venire da noi, ma noi da te»²⁶.

Cefalo sta per andarsene: il possesso delle ricchezze, secondo la morale un po' piatta del meteco, serve appunto a impedire che «si parta verso l'al di là con paura»²⁷. L'episodio di Cefalo rafforza e ripete la scena iniziale: si ripete il gioco di partenza e immobilità. La vecchiaia è una soglia²⁸, ma anche il porto lo è²⁹. Come nella scena del porto, anche in questa seconda scena siamo trattenuti sulla soglia tra andare e restare. Nella vecchiaia, nel porto, si è in procinto di. Questo intreccio sorprende il Bene sul posto, per così dire: è un modo per dire il Bene. Il Bene sta per. La lettura di Szlezák sembra invece troppo debitrice dell'idea che il Bene sia ciò che si assenta. Da ciò sembrano derivare altresì conseguenze meccaniche circa il rapporto tra scrittura e dottrine non scritte. Come se la verità fosse semplicemente altrove, e l'altrove non fosse qui (nel caso specifico: non fosse in scrittura).

La *Repubblica* mette in scena, col trattenere il filosofo, la forza maggiore; allo stesso tempo, esprime però, tramite esso, il disperato bisogno di filosofia per il mondo. L'ambivalenza è istruttiva. La partita non sembra svolgersi tra i sostenitori del lasciare andare e quelli del trattenere, ma tra forme differenti di lasciare andare e di trattenere. Il filosofo-re, è uno che ha deciso di restare, a costo di mettere a repentaglio la purezza del Bene. Se il filosofo deve essere re, il principio dello specialismo – che governa la callipoli – vale in fondo per tutti, tranne che per il filosofo. La vituperata fluidità sofistica viene recuperata – con segno invertito – al vertice del sapere³⁰. Come in una *Wissenschaftslehre*, il filosofo deve garantire lo scambio tra

²⁵ *Resp.* 328 b 9 – c 2.

²⁶ *Resp.* 328 c 6 – d 1.

²⁷ *Resp.* 331 b 3-4. Il verbo «ἄπειμι», qui utilizzato, significa «vado via», «parto», e corrisponde esattamente all'altro verbo, «lasciare andare (ἀφίημι)» (cfr. *Resp.* 327 b 1; 327 c 5). La grammatica dell'evasione e quella della costrizione mescolano volentieri le loro acque, nella *Repubblica*: giunti a 50 anni, i filosofi devono essere «costretti (ἀναγκαστέον)» (540 a 7) a volgere lo sguardo verso il Bene; a quel punto, pur dedicandosi prevalentemente allo studio della filosofia, assumeranno a turno per dovere responsabilità politiche, fino a che non «se ne andranno (ἀπιόντας) ad abitare le isole dei beati» (540 b 6-7). Fuga e costrizione (necessità) sembrano riguardare qui, significativamente, il medesimo oggetto: Platone non dice che si è costretti a fare politica, come ci si aspetterebbe, ma che si è costretti a contemplare il Bene, che però è anche l'oggetto del desiderio (il termine della felicità). È interessante notare che il verbo ἀναγκάζω («costringere») ricorre, nella *Repubblica*, 58 volte; il sostantivo e aggettivo corrispondenti, complessivamente più di 200 volte. C'è un lessico della costrizione in Platone, da mettere a confronto con quello del gioco.

²⁸ Di «soglia della vecchiaia» si parla espressamente a *Resp.* 328 e 6.

²⁹ Secondo il Liddell Scott, l'aggettivo πειραικός, che corrisponde al sostantivo «Pireo», significa «over the border»; γῆ π. significa «border-country».

³⁰ Questo ricupero della fluidità *in puncto philosophiae* è così spinto, che Platone giunge a paragonare il filosofo all'emblema stesso della mancanza di serietà: al don Giovanni, a cui van bene tutti/e, purché siano giovani e carini/e (cfr. *Resp.* 474 c – 475 b). Come questa subordinata possa conciliarsi con la principale, per la quale i filosofi contemplanò le cose che sempre rimangono identiche a se stesse e nel medesimo modo (cfr. *Resp.* 479 e 7-8), è la questione metafisica dell'uno e del due, cioè la questione del Bene. Affidare il governo dello Stato a chi non ha alcuna predisposizione per la variabilità delle situazioni contingenti, è – del resto – un bel paradosso politico.

le parti separate. Per farlo, non gli basta essere quello che è. Deve avventurarsi in terra estranea, deve fare quello che non sa fare. Allo stesso modo, chi governa dovrà essere filosofo, per quanto opposte possano essere queste due attività: pensare e governare. Il primo principio garantisce la comunicazione, realizza davvero quello che i sofisti e i poeti promettono solo; assicura la conversione reciproca di andare e restare, l'altrove-qui. Allo stesso modo, l'altrove – come lo descrive a conclusione del dialogo il mito di Er – è la forma intelligibile del qui, l'idea-di-qui. Le sorti, che vengono scelte, sono le vite stesse degli uomini, quali le conosciamo.

L'ingresso in scena di Trasimaco pone in forma devastante la questione della pleonexia³¹, del volere avere di più della parte spettante, e anzi sempre di più. Di fronte alla violenza e all'ingiustizia, il filosofo non sembra affatto padrone della situazione. Il primo libro si conclude con un'impasse, che l'intero dialogo è teso a superare. Socrate non riesce, a tutta prima, a fornire una risposta convincente, e – come ha visto Szlezák – deve venire in soccorso a se stesso³². Ma l'impasse non deriva solo da una provvisoria mancanza di argomenti, magari da mettere in conto al Socrate personaggio, o al Socrate storico, che sarebbe qui superato da Platone. Deriva, più radicalmente, dalla impossibilità di evitare la violenza³³. Non esiste una

³¹ Sui diversi significati del termine, cfr. K. LYCOS, *Plato on Justice and Power. Reading Book I of Plato's Republic*, Macmillan, London 1987, cap. 8.

³² Questo non toglie che la posizione di Socrate resti invariata nel I libro e nei successivi: «Although, to be sure, he later expands on the case for justice he has made in Book I, the early case contains the core of all he can and will say in the *Republic* in defense of justice» (R. WEISS, *Wise Guys and Smart Alecks in Republic I and II*, in G.R.F. FERRARI (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge U.P., Cambridge 2007, p. 93). Si è a lungo discusso sull'autonomia del I libro, che costituirebbe addirittura un dialogo a sé. Secondo Friedländer, «l'ambientazione del *Trasimaco* non può essere quella dell'intera *Repubblica*, non foss'altro perché la conversazione comincia a giorno inoltrato. Se la *Repubblica* fosse stata progettata come un tutto unitario, la discussione sarebbe verosimilmente dovuta cominciare al mattino presto, come nelle *Leggi*» (P. FRIEDLÄNDER, *op. cit.*, vol. II, p. 46; trad. it. cit., p. 446). Dal punto di vista teoretico, questo sembra confermare quello stato di sospensione – tra andare e restare – che abbiamo visto essere tipico delle prime due scene. Il prologo è anch'esso una soglia, che esiste in funzione di quello che viene dopo, e che tuttavia manifesta una propria specifica vischiosità, tanto da potersi concepire anche nel suo isolamento.

Sul I libro della *Repubblica* cfr., tra altri lavori recenti, G. RUDEBUSCH, *Neutralism in Book I of the Republic*, in D. CAIRNS et al., edd., *Pursuing the Good. Ethics and Metaphysics in Plato's Republic*, Edinburgh UP, Edinburgh 2007, pp. 76-92; P.CH. SMITH, *Not Doctrine but "Placing in Question". The "Trasymachus" (Rep. I) as an Erôtêsîs of Commercialization*, in G.A. PRESS (ed.), *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Rowman & Littlefield, Lanham 2000, pp. 113-125.

³³ C'è un legame organico tra Bene e violenza in Platone. Nel *Timeo*, la dea è allo stesso tempo amante della guerra e della sapienza, filosofa e bellicosa (**φιλοπόλεμός τε καὶ φιλόσοφος**) (*Tim.* 24 c 7 – 24 d 1; cfr. *Resp.* 543 a 4-6). Il legame tra violenza e filosofia in nessun luogo è più visibile che nel ruolo attribuito alla medicina nello Stato ideale. Significativamente, essa agisce di concerto con l'arte giudiziaria, «cosicché insieme ti curino quei cittadini che hanno una sana costituzione fisica e mentale e, quanto agli altri, lascino morire gli individui che sono portatori di tare fisiche e addirittura sopprimano di propria mano quelli che hanno malattie psichiche ereditarie e inguaribili» (*Resp.* 409 e 5 – 410 a 4).

Il termine **βία** – che significa appunto “forza”, “violenza” – non è univocamente connotato nella *Repubblica*. Può avere significato positivo, come quando Platone critica i poeti, che danno soddisfazione proprio a «quella parte che con grande sforzo noi cerchiamo di trattenerne (**τὸ βία κατεχόμενον**)» nei momenti di lutto (*Resp.* 606 a 3), o quando – poco sotto – afferma che, se la poesia dovesse risultare dannosa, «noi ci comporteremmo come fanno gli innamorati che ritengono nocivo il proprio amore, e che, pur con grande sforzo (**βία**), se ne distaccano» (607 e 4-6). Ugualmente positivo è l'impiego del termine nel mito della caverna, a proposito del prigioniero costretto ad alzarsi, che viene trascinato «a forza (**βία**) per la salita aspra ed erta» (515 e 6-7) e non viene lasciato andare prima di essere giunto alla luce del sole. Significato negativo ha invece il termine altrove: «Caro amico, non con la costrizione (**βία**) dovrai formare i giovani nelle varie discipline, ma col gioco (**παίζοντας**)» (536 e 6 – 537 a 1). Infatti, «nessun insegnamento che sia imposto a forza

risposta alla violenza che sia semplicemente un esodo da essa. L'esodo, se c'è, è dall'interno. Il Bene è la via per fare esodo dalla violenza (dunque, dal mondo), assumendone il tratto totalitario.

4. Politiche dell'evasione

C'è qualcosa di soffocante nella *Repubblica*, qualche cosa che la rende meno adatta della *Politica* di Aristotele a fungere da testo di riferimento per i teorici della società aperta, come del resto i suoi detrattori hanno puntualmente rilevato. Il ben più intenso (rispetto ad Aristotele) desiderio di evasione, che appartiene alla tradizione platonica, si accompagna paradossalmente a un'inclinazione claustrofobica a restare bloccati, come se la scena iniziale del Porto, in cui il filosofo vien tratto in arresto, non avesse un epilogo, ma solo svolgimenti. In questo, Platone sembra condividere appunto il destino delle ideologie che, con le migliori intenzioni, hanno spesso prodotto disastri. L'enorme svantaggio di Platone rispetto ad Aristotele nei termini di una teoria politica contemporanea, potrebbe però – sotto un altro aspetto – rivelarsi un punto a favore. Forse Platone è semplicemente più consapevole, rispetto ad Aristotele, dello stato di saturazione, di blocco, di mancanza di vie di uscita, che – innanzitutto e per lo più – connota lo spazio politico. I suoi interlocutori sono dei dittatori. Se Aristotele continua a essere il punto di riferimento per una teoria della democrazia, e proprio in forza della sua tendenza a distinguere, Platone prova a rovesciare la violenza nel Bene. In questo senso, Platone non sarebbe il teorico della distribuzione, ma della saturazione. Là, dove c'è saturazione (dunque violenza), il Bene interviene in quanto aggiunta. L'invenzione del Bene libera uno spazio aggiunto, il quale a sua volta deve rendere possibili le politiche distributive. La distribuzione resta dunque essenziale, ma proprio in virtù del suo carattere derivato.

Nella crisi (o nella chiusura) del politico, si deve innanzitutto constatare che non c'è spazio-di-Bene. Non c'è "fuori", perché il "dentro" satura l'intero spazio a disposizione. Proprio per questo, la mossa distributiva, che Aristotele inaugura, e che costituisce l'arma vincente della tradizione liberale, non è applicabile, per Platone³⁴. Certo, la *Repubblica* potrebbe avere come sottotitolo *A Theory of Justice*, e la giustizia ha appunto che vedere col fare la propria parte, e non pretendere di più di quello che spetta³⁵. Ma Platone dà per scontata la situazione di eccezione, l'anomalia per la quale una parte sequestra lo spazio di tutte le altre. La *Repubblica* è dunque, in effetti, una teoria dell'*ingiustizia*, e quando la giustizia (la distribuzione) arriva, lo fa in certo modo a ritardo, come effetto di Bene, dunque in una struttura di secondarietà, perché il Bene non è la giustizia³⁶. Il Bene, che ha effetti di giustizia, dunque di distribuzione, se ne differenzia proprio a motivo del suo paradossale restare – come la violenza – sul terreno dell'assoluto e

(βίαιον) all'anima può essere stabile» (536 e 3-4). Il termine può infine indicare la violenza gratuita, come nel caso del decadere dei custodi, che hanno dato maggior valore alla ginnastica che alla musica e alla filosofia, e sono stati «allevati nel culto della violenza (βίαιος) e non della persuasione (πειθοῦς)» (548 b 7-8).

³⁴ L'avversione platonica per la democrazia è un'avversione per la distribuzione, essendo la democrazia «una forma di governo dolce, non autoritaria e pluralista che distribuisce (διανέμουσα) una certa uguaglianza ugualmente agli uguali e ai disuguali» (*Resp.* 558 c 4-6). Nell'uso che ne proponiamo, "distribuzione" è però un meta-concetto. Esso è esemplificato dalla «polisemia dell'essere» aristotelica, che – come tale – «non è mai chiusa»: «La risposta di Aristotele alla questione del senso dell'essere è catalogica» (P. AUBENQUE, *Faut-il déconstruire la métaphysique?*, PUF, Paris 2009, p. 73).

³⁵ Sul tema, cfr. M. DIXSAUT (ed.), *Études sur la République de Platon*, I., *De la justice*, Vrin, Paris 2005.

³⁶ Bensi è «qualcosa che è ancora maggiore della giustizia» (*Resp.* 504 d 4-5).

indifferenziato, là dove un'“ondata”³⁷ ricopre tutto, e non lascia più spazio di distinzione. Platone sembra insomma pensare la fisiologia a partire dalla patologia, e questa è la netta differenza con Aristotele.

La stessa, celeberrima teoria della corrispondenza di politica e psicologia potrebbe essere letta in questo senso. Lo psichico sembra essere *simpliciter* il campo di un'invasione – di un'ossessione – e solo *secundum quid* di un equilibrio e di un'armonia. L'anima è sì tripartita, ma nel senso che in fondo è composta da tre totalità, ciascuna delle quali esclude l'altra. Non è nemmeno sicuro che l'anima *giusta*, in cui ciascun elemento svolge la propria parte, costituisca l'ultima parola per Platone, perché è per lo meno possibile pensare che l'anima sia tripartita solo provvisoriamente, ma che – in ultima istanza – la parte razionale da sola saturi il tutto (secondo una possibilità speculativa, che sarà svolta poi dal neo-platonismo)³⁸.

Come un respirare possa discendere da un soffocamento, sarebbe allora in fondo la domanda di Platone, destinata a essere equivocata fin da subito (cioè fin dalla *Politica*) come cattiva teoria della respirazione.

Il comunismo sembra la risposta alla dittatura sullo stesso tono di quella, cioè sul tono della dittatura (come la storia si è poi incaricata ampiamente di dimostrare). In entrambi i casi, non esiste un fuori possibile: lo spazio politico sembra completamente saturato, anche nella forma di un panpoliticismo. Da questo può venire un verdetto di inservibilità; oppure può emergere una linea di risposta che abbia che fare con il paradosso del Bene che, totalmente al di fuori del mondo, proprio per questo non occupa spazio, non rappresentando cioè uno dei due poli, in cui lo spazio totale sarebbe distribuito.

La complicità con la violenza, che ne vien fuori, il pronunciato mimetismo, che rischia di fare dello stato ideale uno stato infernale, un luogo impraticabile in tutti i sensi, non è solo il rischio dell'ideologia; è anche il tentativo – felice o disperato – di istituire una politica dell'impossibile, che cerchi di ricavare uno spazio aggiunto, dove non ne è rimasto alcuno³⁹.

³⁷ Mi riferisco qui ovviamente all'immagine delle tre “ondate”, di cui provo a valorizzare le virtualità teoretiche (e semantiche) generali.

³⁸ Sulla possibile natura monoeidetica dell'anima, cfr. *Resp.* 612 a 4.

³⁹ L'utopia, in questo senso, non è un progetto: il progetto parla il linguaggio della possibilità, mentre l'utopia è una tecnica dell'impossibile. Platone stesso presenta però l'utopia come un progetto. Com'egli dice, «né è impossibile (**ἀδύνατος γενέσθαι**) che avvenga, e neppure noi affermiamo cose impossibili (**ἀδύνατα λέγομεν**); ammettiamo, però, che queste non sono cose facili da realizzare» (*Resp.* 499 d 4-6). Una *tecnica* dell'impossibile è del resto qualcosa di diverso da una pura e semplice dichiarazione d'impossibilità, che starebbe essa stessa sul piano del progetto. L'utopia, piuttosto, innerva il progetto, come l'aggiunta rilancia una certa questione di distribuzione.

SUGLI AUTORI/
ABOUT THE AUTHORS

Daniela Acquadro Maran, PhD, è ricercatrice presso il Dipartimento di Psicologia dell'Università di Torino.

<http://www.psych.unito.it/main/pers/ricercatori/acquadro.html>

Luca Bagetto è professore associato di Filosofia Teoretica presso la Facoltà di Musicologia dell'Università di Pavia. Ha pubblicato monografie su D. Bonhoeffer, su Hegel, sulla filosofia italiana del Novecento.

<http://musicologia.unipv.it/organizzazione/personale/curricula/bagetto.html>

Giorgio Cattaneo, autore e sceneggiatore, ha realizzato video e documentari con l'associazione torinese Libre, nella quale milita e di cui cura il blog politico-culturale. Nel 2005 ha firmato il lavoro teatrale "Ak, il canto dei Catari" presentato alle Olimpiadi della Cultura Torino 2006, con Eugenio Allegri, Maurizio Maggiani, Cochi Ponzoni e Antonella Ruggiero. Nel 2010 ha partecipato alla scrittura del film "Educazione siberiana" diretto da Gabriele Salvatores.

<http://www.libreidec.org/>

Consuelo Corradi è ordinario di Sociologia Generale e Preside della Facoltà di Scienze della formazione dell'Università Lumsa (Roma). Studia la violenza nei suoi aspetti teorici e nelle sue manifestazioni empiriche, cercando di collegare queste ultime alla comprensione e alla critica della modernità. Dal 2007 al 2009 è stata Vicepresidente di European Sociological Association.

<http://www.lumsa.it/lumsa/site/1012/default.aspx>

Gianfranco Dalmaso è professore ordinario di Filosofia Teoretica presso l'Università di Bergamo e Presidente della SiFit, Società Italiana di Filosofia Teoretica.

http://www.teoretica.it/?page_id=29

Felix Duque è professore ordinario di Storia della Filosofia Moderna presso l'Università Autonoma di Madrid (Dipartimento di Filosofia, Campus di Cantoblanco, Madrid). Tra le sue pubblicazioni in italiano relative all'argomento ricordiamo: *Terrore oltre il postmoderno. Per una filosofia del terrorismo* (2006), *La fresca rovina della terra e Abitare la terra* (entrambe del 2007) e *Il nostro terrorismo quotidiano* ("Teoria" XXX [2010/1], pp. 9-30).

<http://www.ffil.uam.es/filosofia/profesorado/duque.html>

Guido Gili, sociologo, insegna Teoria della Comunicazione nella Facoltà di Scienze Umane e Sociali dell'Università del Molise di cui è stato preside dal 2002 al 2009. Coordinatore del Dottorato di ricerca in Sociologia e Ricerca Sociale. Ha insegnato nelle Università di Bologna e Macerata e attualmente è docente

di Sociologia della Comunicazione nell'Università LUISS - Guido Carli (Roma). I suoi ultimi lavori riguardano la credibilità, i processi di ricezione, il successo/fallimento della comunicazione, la comunicazione interculturale.

Enrico Guglielminetti è professore ordinario di Filosofia Teoretica presso l'Università di Torino.

http://sciformspec.campusnet.unito.it/do/docenti.pl/Show?_id=eguglie

Anna Marina Mariani è professore ordinario di Pedagogia Generale presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università di Torino. Ha pubblicato *Valutare gli insegnanti* (1991); *L'alunno vulnerabile* (1993); *Pedagogia e utopia* (1995); *Educazione informale tra adulti* (1997); *La scuola può far molto, ma non può far tutto* (2006); *Parenting* (2008); con B. Bruschi *Pedagogia virtuale* (2002); con P. Zonca *La formazione dei genitori* (2006). Ha curato i volumi *I giovani-adulti* (2000); *Educazione adulta* (2002); *Fragilità* (2009); *Legami* (2011).

http://sciformeduc.campusnet.unito.it/do/docenti.pl/Show?_id=amariani

Glen A. Mazis is Professor of Philosophy and Humanities at Penn State Harrisburg. He is the author of *Emotion and Embodiment: Fragile Ontology* (Lang, 1993), *The Trickster, Magician and Grieving Man: Returning Men to Earth* (Inner Traditions, 1994) and *Earthbodies: Rediscovering Our Planetary Senses* (SUNY, 2002), as well as numerous essays on emotion, imagination, art, film, dreams, embodiment, animality, archetypal psychology, gender issues, ethics, ecology, et. al. His most recent book, *Humans, Animals and Machines: Blurring Boundaries* was published in September, 2008, with SUNY Press, and is currently at work on *Merleau-Ponty and the Sensual Depth of the World*. He is also a poet who gives readings, performances, and has published about 70 poems in leading literary reviews.

www.glenmazis.com

Kelly Oliver is W. Alton Jones Professor of Philosophy at Vanderbilt University. She has published nearly 100 articles and twenty books, including: *Knock me up, Knock me down: Images of Pregnancy in Hollywood Film* (Columbia 2012); *Animal Lessons: How They Teach us to be Human* (Columbia 2009); *Women as Weapons of War: Iraq, Sex and the Media* (Columbia 2007); *The Colonization of Psychic Space: A Psychoanalytic Theory of Oppression* (2004); *Noir Anxiety: Race, Sex, and Maternity in Film Noir* (2002), *Witnessing: Beyond Recognition* (2001), *Subjectivity Without Subjects: From Abject Fathers to Desiring Mothers* (1998), *Family Values: Subjects Between Nature and Culture* (1997), *Womanizing Nietzsche: Philosophy's Relation to "the Feminine"* (1995), and *Reading Kristeva: Unraveling the Double-Bind* (1993).

<http://www.vanderbilt.edu/ans/philosophy/faculty/oliver.html>

Giulio Panizza è ricercatore confermato presso l'Università di Torino. Le sue ricerche vertono sull'illuminismo francese (Diderot, Maupertuis, La Mettrie, Rousseau) e su alcuni temi dell'etica contemporanea (Larmore, Nagel, Singer, Williams). Tra i suoi scritti, *La contentezza della mente. Etica e materialismo in Descartes e La Mettrie*, Torino 2000; *Conflitto e complessità etica. Un dibattito nella filosofia pratica di lingua inglese*, Torino 2003; *La passione e l'idea. Il ruolo delle emozioni nella filosofia francese tra Sei e Settecento*, Torino 2007.

Enrico Peyretti (1935) ha insegnato nei licei storia e filosofia. Collabora col Centro Studi per la pace e la nonviolenza “Serenus Regis” di Torino (www.serenoregis.org), col Centro Interatenei Studi per la Pace delle Università piemontesi, con l’IPRI (Italian Peace Research Institute). Scrive sul mensile torinese *il foglio* (www.ilfoglio.info), *Rocca e Servitium*. Socio del Mir e del Movimento Nonviolento (<http://www.peacelink.it/peyretti>). Autore di libri di spiritualità, riflessione politica, storia della pace; ultimo *Dialoghi con Norberto Bobbio su politica, fede, nonviolenza* (Claudiana 2011); ha tradotto Jean-Marie Muller, *Il principio nonviolenza. Una filosofia della pace* (Pisa University Press 2004).

www.peacelink.it/peyretti, www.ilfoglio.info, www.serenoregis.org

Giusi Strummiello è Professore Ordinario presso l’Università degli Studi “Aldo Moro” di Bari, dove insegna Filosofia della Religione e Teorie e Pratiche Filosofiche. Tra le sue principali pubblicazioni *L’altro inizio del pensiero. I «Beiträge zur Philosophie» di Martin Heidegger* (1995), *Il logos violato. La violenza nella filosofia* (2001), *L’idea rovesciata. Schelling e l’ontoteologia* (2004), *Dio, la vita, il nulla. L’evoluzione creatrice di Henri Bergson a cento anni dalla pubblicazione* (2008).

e-mail: strummiello@filosofia.uniba.it

www.filosofia.uniba.it/home/docenti/strummiello/strummiello

Antonella Varetto, psicologa clinica, è Dirigente Psicologa presso l’Azienda Ospedaliera Universitaria S. Giovanni Battista di Torino.

e-mail: avaretto@molinetto.piemonte.it

