

ESTRATTO

Michael Sadtler

DIALETTICA DELLA VIOLENZA.
SUL RAPPORTO TRA COERCIZIONE
RAZIONALE E IRRAZIONALE

1. VIOLENZA E CONCETTO. QUESTIONI DI PARTENZA

Il discorso filosofico sulla violenza richiede una particolare attenzione, in quanto la filosofia stessa ha un rapporto problematico con la violenza: così come il concetto di cane non abbaia, il concetto di violenza non provoca dolore. Ma mentre il concetto di cane non adomestica alcun cane reale, il concetto di violenza è fondamentalmente la sublimazione di una violenza reale. Tale violenza viene manipolata attraverso la sua sublimazione in modo tale che sia adatta, funzionale, ad essere rielaborata in teorie filosofiche. Questo processo riguarda certo *mutatis mutandis* tutti gli oggetti di pensiero: su di essi si può far teoria solo in forma concettuale. Tuttavia la violenza esperisce, nella forma del concetto, una razionalizzazione che contraddice il contenuto del concetto stesso. Tale contenuto è essenzialmente storico e contingente. I concetti invece hanno la forma di una necessaria universalità. Portata al suo concetto, la violenza può essere rappresentata razionalmente come un momento all'interno dei processi storici, servendo così a trasformare sviluppi storici contraddittori in una rappresentazione chiusa e affermativa. Questo è ciò che può aver mosso Adorno all'osservazione che alcune riflessioni filosofiche perpetrano nuovamente, su un piano spirituale, ai danni delle

vittime, ciò che è già stato fatto loro sul piano reale.

Se dunque sussiste uno stretto nesso tra filosofia e violenza, tale determinazione corre il rischio prima di tutto di razionalizzare la violenza come momento filosoficamente necessario o addirittura come momento necessario della filosofia stessa, spogliandola così della sua contingenza e storicità. Il secondo pericolo consiste viceversa nel rendere la filosofia irrazionale, di interpretare la validità dei suoi giudizi come contingente e storica, togliendola così del tutto.

Il giudizio filosofico secondo cui nessun giudizio filosofico sarebbe valido è però contraddittorio. Il principio di non contraddizione si potrebbe certo a sua volta interpretare come strumento coercitivo di una filosofia del dominio. L'unica concezione consentita nella filosofia sarebbe allora che ciascuno può affermare tutto e il contrario di tutto. Una tale concezione, però, non sembra porti effettivamente vantaggi significativi per la società umana o anche solo per quei suoi membri che sostengono la concezione stessa. In parole povere: è possibile sostenere assurdità, senza che succeda niente. Conoscenza importanti da un punto di vista esistenziale, come il fatto che l'uomo deve mangiare per vivere, o come il calcolo attendibile della statura di una casa o di un ponte, continuano a valere fatalmente. E anche quelli che criticano *ex cathedra* la pretesa di validità dei giudizi apodittici come violenza si affidano ogni giorno proprio alla validità apodittica dei giudizi scientifici.

Sebbene la filosofia abbia campi di interesse diversi dalle scienze naturali, il fondamento di validità possibile di tutti i giudizi scientifici risiede sempre nell'unità del pensiero¹. Il soggetto che concorda con se stesso e, almeno formalmente, con tutti gli altri, è sempre sistematicamente presupposto. E viceversa, ciò che viene pensato consistentemente da un soggetto si dà come vincolante per tutti gli altri soggetti pensanti. Il pensiero produce una coercizione autentica cui corrisponde di certo una realtà oggettiva: se il calcolo della statica è

¹ Questo dovrebbe stare anche a fondamento di teorie della verità interoggettivistiche, poiché se un soggetto non concorda nella sua autoscienza con se stesso e con la sua concezione del mondo, esso non può comunicare efficacemente. Si tratta allora di un soggetto schizoide: esso dispone di un universo rappresentativo – possibilmente persino privo di contraddizioni – di cui nessun altro oltre lui dispone. L'idea della produzione della soggettività attraverso l'interoggettività è pertanto surrettizia.

sbagliato, l'edificio cade e costringe a correggere il calcolo stesso.

Provvisoriamente teniamo fermo che violenza e coercizione non sono primariamente oggetti della filosofia politica, la quale ha quasi usurpato tali temi². Almeno la coercizione è piuttosto un momento della formazione del concetto in generale – in quanto i concetti sono risultati di argomentazioni cogenti. Con ciò non si intende affatto scrediare la formazione dei concetti come tale; non il pensiero, ma semmai la sua storia filosofica può essere sottoposta a una critica sensata attraverso il pensiero stesso³. Inoltre coercizione logica e naturale non stanno in opposizione con la natura umana come la coercizione politica. Proprio per questo si deve considerare adesso se, attraverso il momento coercitivo della formazione del concetto, si insinuino nell'autoscienza teorica anche presupposti di violenza politica. Solo allora si potrebbe parlare di violenza, con Benjamin, poiché "una causa in qualsiasi modo efficace diviene violenza nel vero senso del termine solo quando interviene nei rapporti morali"⁴. Se però il confine tra formazione di concetti scientifici e morali o politica dovesse risultare permeabile, la costruzione di una sfera in cui "domina esclusivamente la coercizione propriamente non coercitiva del miglior argomento"⁵, sostenuta da J. Habermas, perde la sua innocenza.

² Cfr. la voce "Gewalt" di K. Riegels, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. J. Ritter, vol. 3, Basel 1974, pp. 562-570, con ulteriori indicazioni bibliografiche.

³ Tale critica non segue allora una rievolutione unilaterale della dialettica dell'illuminismo che vede il pensiero addirittura allineato omologamente con il dominio e perde così di vista il fatto che il dominio può venir criticato solo col pensiero. Adorno ha preso coscienza di questo problema nella *Dialektik negativer* in cui egli riconduce da ogni parte i concetti filosofici alla "logica del decadimento", ma ha chiaro allo stesso tempo che il fondamento della critica può risiedere solo nell'attitudine alla ragione che unisce tutti i soggetti – la quale a sua volta rimanda a una permanenza dell'oggetto che non può però più essere mostrato preliminarmente in *mentis rebus*, ma si deve disschiudere come "invenit obliqua della *invenit obliqua*".

⁴ W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main 1980, vol. 2.1, p. 179.

⁵ J. Habermas, *Verhältnisse zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie*, in *II, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main 1984, p. 119.

2. VIOLENZA E SCIENZA, ARISTOTELE

Aristotele nota, nei *Topici*, che non ogni problema necessita o è capace di una chiarificazione argomentativa. Se l'interlocutore stesso argomenta, allora gli si deve anche rispondere argomentativamente. Se però la sua falsa concezione deriva da un inganno dei sensi, allora essa deve essere anche corretta su questo piano: colui che si inganna in questo modo deve essere aiutato a raggiungere la percezione giusta, eventualmente da un medico. Quelli che però "dubitano se si debbano onorare gli dei e amare i genitori oppure no, necessitano di una punizione"⁶.

L'immediata violenza della punizione nel caso del mancato rispetto per gli dei o i genitori si potrebbe spiegare col fatto che l'unità della *polis* si definisce attraverso la comunità parentale e culturale. Tali inosservanze negano immediatamente la subordinazione teologica del singolo alla *polis*; esse sono per così dire *hybris* del particolare contro l'ordinamento della *physis* come totalità e possono essere ricondotte alla giusta misura solo attraverso un intervento fisico particolare. Allo stesso modo le illusioni percettive sono difetti fisici che possono essere trattati solo su questo piano.

Aristotele si esprime similmente anche nel IV Libro della *Metafisica*; anche qui egli oltrepassa solo apparentemente il campo della fisica. Ci sono diversi modi in cui si devono affrontare i diversi negatori del principio di non contraddizione:

Non bisogna usare con tutti lo stesso modo di discutere: alcuni hanno bisogno di essere persuasi, altri debbono essere costretti. Infatti, coloro che hanno abbracciano questo modo di vedere a causa di difficoltà che essi hanno incontrato, hanno un'ignoranza facilmente sanabile: infatti, nella discussione con costoro, si ha a che fare non con vuoti discorsi, ma con veri ragionamenti. Invece, coloro i quali discorrono solo per amore di discutere, non si possono risanare se non con la confutazione del loro discorso, prendendolo così con "è costuito di puri nomi e di pure parole".

Se questa "guarigione" consista solo nel "tappar loro la bocca"

ovvero semplicemente nel non prestar loro ascolto, o se consista in una dose di botte, non si evince con sicurezza dal testo. Utilizzando un concetto più o meno ampio di violenza è però comunque chiaro che chi parla così — appunto, solo per parlare — non per innocente insipienza, ma per rifiuto reticente verso la riflessione, non può essere convinto con argomenti. Il metro non-senso, che si professa come metro non-senso senza desistere, non si può criticare. Esso è, in certa misura, natura priva di coscienza e pertanto una ricaduta nello stato di natura all'interno della *polis*. Esso interviene come evento fisico, come violenza, nell'interconnessione morale degli altri. Dei parlanti che non indicano niente di determinato si dice che anch'essi sono come una pianta⁸. Il loro discorso non è *logos*, non è linguaggio sensatamente coerente, ma metro suono, mera *phōnè*. Dal punto di vista del *logos* essi sono muti. Per questo li si può fronteggiare solo sul piano fisico.

Aristotele nota a questo punto la debolezza della sua argomentazione: anche la prova negativa del principio di non contraddizione sfocia in una *peritrope principii*. L'avversario deve imbarcarsi in un'argomentazione, affrontare il discorso e dire qualcosa di determinato con le sue parole. Questo significa però che egli deve riconoscere il principio di non contraddizione. Perciò l'intera argomentazione nel IV Libro della *Metafisica* è priva di oggetto, e tale infondatezza è la causa del grande dispendio di forze di Aristotele per condurre *ad absurdum* tutte le forme possibili di negazione del principio di non contraddizione: ciò gli riesce sempre solo rispetto a quelli che non mettono comunque in dubbio il principio. Per questo la confutazione del negatore diviene un compito infinito che non può essere completato argomentativamente, ma solo interrotto arbitrariamente. L'unico argomento convincente privo di presupposti è dunque il seguente:

Infatti, perché colui che ragiona in quel modo [secondo cui si possono ammettere i contraddittori; M.S.] va veramente a Megara e non se ne sta a casa tranquillo, accontentandosi semplicemente di pensare di andarci? E perché al momento buono, quando capiti, non va difeso in un pozzo o in un precipizio, ma se ne guarda bene, come se

⁶ Aristotele, *Topici*, 105 a.

⁷ Aristotele, *Metafisica*, trad. it. di G. Reale, Napoli 1968, vol. I, 1009 a.

⁸ Aristotele, *Metafisica*, cit., 1006 a.

fosse convinto che il cadervi dentro non sia affatto così egualmente non buona e buona? È chiaro, dunque, che egli ritiene la prima cosa migliore e l'altra peggiore⁹.

Questo argomento è costruito sul fatto che il fondamento della conoscenza di sé della coscienza si distingue dal fondamento dell'esistenza della coscienza stessa, e tuttavia questi sono asimmetricamente connessi. Il fondamento della conoscenza di sé è la coscienza stessa: essa può produrre in sé a piacere rappresentazioni di sé e del mondo. Il fondamento dell'esistenza della coscienza è invece la *physis* propria del supporto materiale della coscienza: l'uomo vivente. Questo dipende, per la conservazione dell'esistenza, da condizioni esterne ben precise, da un ambiente adatto alla vita. La formazione interna del fondamento della coscienza è relativamente irrilevante per l'esistenza del supporto della coscienza. Anche una spiccata stupidità non impedisce necessariamente di sopravvivere. Se però viene a mancare il fondamento dell'esistenza non si può più rappresentare niente nella coscienza stessa.

Questa asimmetria sussiste tuttavia solo dal punto di vista del pensiero; dal punto di vista dell'esistenza, il fondamento dell'esistenza e il fondamento della conoscenza della coscienza dipendono l'uno dall'altro: l'anima è, con le sue capacità vegetative, sensitive e intellettuali, la forma del corpo. Come non esiste un corpo senza anima, così non esiste neanche un'anima senza corpo. Per mantenere questo nesso, l'anima ordina finalisticamente il corpo rispetto alle condizioni materiali della sua esistenza. Anche l'anima deve mettersi in corrispondenza con la natura esterna, conoscerla, per poter ordinare finalisticamente la corrispondenza del corpo rispetto alle sue condizioni naturali di esistenza. Solo così può riuscire in generale la correzione di un errore attraverso la violenza, solo per questo la violenza materiale può avere un effetto sul campo immateriale del pensiero: se il pensiero non fosse esso stesso in relazione con la natura attraverso il corpo, gli sarebbe indifferente qualsiasi limitazione naturale e ogni assurdo sarebbe altrettanto valido quanto ogni altro pensiero¹⁰.

⁹ Aristotele, *Metafisica*, cit., 1008 b.

¹⁰ Ovviamente esiste la violenza psichica. Ma anche questa sta in un certo rapporto con la *physis* poiché per tutto ciò che gli uomini si fanno l'altro vale che essi non in-

Se però il pensiero è connesso a un corpo, gli errori riguardo alla natura possono avere conseguenze ben sensibili. Questo non spiega il discorso sulla punizione, poiché con le percosse si ottiene eventualmente un comportamento conforme, ma esse non correggono l'errore di pensiero. Un salto nel pozzo, invece, risolve a suo modo il problema della contraddizione¹¹.

Evidentemente ciò riguarda solo la conoscenza riferita immediatamente a particolari fenomeni naturali, dunque soprattutto il sapere tecnico. La conoscenza scientifica invece è essenzialmente generale. Certo, ci sono osservazioni generali della natura poi applicabili in contesti particolari, ma una parte consistente della scienza si sottrae alla verifica empirica. Ci sono certo nelle moderne scienze naturali dei criteri di controllo di tipo logico, riferiti al nesso sistematico interno alle scienze, ma le scienze dello spirito non si sentono necessariamente vincolate a qualcosa di simile. Nelle scienze dello spirito, ad eccezione della matematica, si possono sviluppare a piacere sistemi e contro-sistemi, senza che questo abbia conseguenze coercitive. Le scienze della cultura operano una svolta dopo l'altra, reinventano i loro oggetti sempre di nuovo, e tutte le persone coinvolte sono d'accordo perché questo allargamento tendenzialmente infinito delle prospettive di ricerca produce posti di lavoro accademico¹². Tali libere interpretazioni del mondo sono possibili perché non hanno più alcun rapporto con la realtà materiale. Ciò non si fonda affatto in prima istanza nella differenziazione accademica e metodologica di scienze della natura e scienze dello spirito o della cultura a partire dal

terraggiorno mai come puri spiriti, ma sempre anche come esseri corporei. Per questo in questo conturbano viene posto così decisamente l'accento sulla violenza fisica.

¹¹ Certo, l'argomentazione di Aristotele si orienta generalmente rispetto al fatto che chi nega il principio di non contraddizione "Alcuno sostenere il discorso", ma non possa farlo alle sue condizioni. Questo significa che egli non potrebbe nemmeno indicare qualcosa inequivocabilmente se il principio non fosse valido. Per questo non è necessario il ricorso alla constatazione materiale della sua coscienza di sé. Ma tale argomento non può convincere nessuno che non ammetta di principio la validità di quel principio, poiché quest'ultimo non intenderebbe indicare proprio intente. Nel confronto con le condizioni materiali invece ognuno deve confessare quanto sia seria la sua negazione del principio di non contraddizione.

¹² Cf. D. Bachmann-Medick, *Cultural Turn: Neuenorientungen in den Kulturwissenschaften*, Hamburg 2006.

XIX secolo. La condizione storica di possibilità di questa differenza è indicata già da Aristotele:

Ed è anche logico che, essendo state scoperte numerose arti, le une dirette alle necessità della vita e le altre al benessere, si siano giunti più sapienti gli scopritori di queste che non gli scopritori di quelle, per la ragione che le loro conoscenze non erano rivolte all'utile. Di qui, quando già si erano costituite tutte le arti di questo tipo, si passò alla scoperta di quelle scienze che non sono dirette né al piacere né alle necessità della vita, e ciò avvenne dapprima in quei luoghi in cui gli uomini erano liberi da occupazioni pratiche.¹³

L'ozio è il presupposto perché gli uomini possano occuparsi di pensieri che non sono immediatamente in relazione con la conservazione della vita nella natura. Questo fonda in generale la possibilità di sviluppo dello spirito umano. Allo stesso tempo viene però fondata la possibilità di pensare *senza conseguenze* e anche di sbagliare senza conseguenze. I risultati di questo pensiero sono inconsistenti per la riproduzione materiale. Tale pensiero stesso è possibile soltanto se i pensanti non devono preoccuparsi della propria riproduzione materiale. Essi devono essere dispensati dal lavoro, appunto stare in ozio, per potersi occupare di pensiero senza immediata utilità. La condizione storica di un tale pensiero è il dominio, soprattutto il potere su schiavi, poiché gli schiavi vengono costretti a produrre i mezzi di sussistenza per se stessi e per i loro padroni. Così il padrone si libera della coercizione naturale, dispone dell'ozio, e può, se vuole, dedicarsi alla scienza. Il pensiero puro, raccolto in se stesso, si possiede nella forma del signore liberato dall'immediata coercizione della natura. Esso, come signore, ha delegato tale coercizione allo schiavo, lo ha, per così dire, teso tra sé e la natura. La relazione del pensiero puro con la natura è una relazione di dominio. Certo, la comprensibilità logica della conoscenza naturale non dipende dalla schiavitù; delle conoscenze esatte sono esatte anche se vengono elaborate da schiavisti. Ma la circostanza che il pensiero puro della filosofia si debba storicamente al dominio su schiavi, gravava innanzitutto questo pensiero di un'ipoteca che può essere estinta solo attraverso una prolungata polemica della verità contro il suo disporre di dominio, e

¹³ Aristotele, *Metaphisic*, cit., 981 b.

secondariamente questa circostanza, in opposizione a una tale situazione, produce per il pensiero una libertà che esso può nuovamente impiegare contro la libertà di altri: per rendere la natura utilizzabile, il pensiero non è più coercitivamente vincolato alla razionalità, basta la violenza. Gli ordini rivolti allo schiavo, che si limita a mediare la natura per il signore, non stanno in alcun rapporto necessario con ciò che egli si inventa nel suo ozio. Pertanto il pensiero raccolto in se stesso attraverso il dominio può anche ben presto dimenticare tale dominio o anche negarlo: esso è formalmente irrilevante per la verità del pensiero. Il pensiero puro fonda le sue rappresentazioni e pretese su se stesso. Solo *per questo* esso non è però ancora privo di misura, ma resta legato alle regole logiche. Finché il dominio è stabile, esso può però certamente imporsi dispoticamente ancora oltre queste regole.¹⁴

3. VIOLENZA E DOMINIO. HEGEL

Mentre Aristotele non afferma niente di più che l'implicita visio-ne generale che il dominio sia una *condizione* storica del sapere scientifico, Hegel lo concepisce in prospettiva moderna come il *fondamento* storico e sistematico dell'autocoscienza, studiando questa funzione del dominio in relazione alla genesi dell'autocoscienza stessa. La riflessività della coscienza si fonda in un divenire cosciente del processo vitale in cui la vita assimila il suo altro; questo non viene però ulteriormente determinato, per cui la relazione appare surrettizia.¹⁵ Attraverso la negazione della natura esteriore, l'individuo ottiene la certezza di sé, pur rimanendo "coscienza calata nell'essere della vita"¹⁶. Questa coscienza ha la sua misura immediatamente nelle

¹⁴ Il concetto di verità non può essere tuttavia interamente contestualizzato in senso politico. Si deve piuttosto distinguere con Kant tra il fondamento di validità formale della verità, che è logico, e il fondamento di validità materiale che assorbe oggetti dati storicamente o naturalmente. Da questa parte possono confluire condizioni politiche che però non tolgono il fondamento di validità formale. Esse rendono possibile solo che si possa eventualmente sostenere il falso con la forza.

¹⁵ Cf. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1967, p. 150.

¹⁶ *Ibid.*, p. 156.

condizioni naturali della sua esistenza. Si può superare tale immediatezza solo se il suo autoriferimento viene mediato non semplicemente attraverso qualche altro, ma attraverso un altro della stessa specie. Hegel indica questo come rapporto di riconoscimento e sottolinea dapprima la sua reciprocità simmetrica:

ciò che deve accadere può venir attuato solo per opera di entrambe [le autocoscienze]. L'operare non ha dunque un duplice senso solo in quanto esso è un operare sia *rispetto a sé*, sia *rispetto all'Altro*; ma lo è anche perché è inseparabilmente l'operare tanto dell'Uno quanto dell'Altro¹⁷.

Ora è però dapprima sorprendente che il trascendersi del vincolo immediato della coscienza con la natura debba essere compiuto attraverso un processo di reciproco riconoscimento, il quale pare presupporre individui che si sono già sottratti all'immediato intreccio naturale. Certamente Hegel rende conto di questo, in quanto i due poli si relazionano dapprima l'uno all'altro come forze naturali. Ciascuno tenta di ottenere la morte dell'altro ed essi si rapportano pertanto l'uno all'altro come meri esseri viventi. Così si dimostra l'indipendenza dell'autocoscienza dall'esistenza vitale, oggettiva. Ovviamente si tratta di un cortocircuito, ed entrambi non rischiano la propria vita perché essa è loro indifferente. La morte sarebbe soltanto la negazione astratta della dipendenza del vivente. "In questa esperienza – scrive Hegel – si fa chiaro all'autocoscienza che a lei la vita è così essenziale, come lo è l'autocoscienza pura"¹⁸. Il tentativo di instaurare un pensiero puro attraverso il disprezzo per le condizioni naturali fallisce. Ciò viene del resto riconosciuto presto dalla coscienza ed essa può retrocedere da tale tentativo spezzante della vita. Essa non si getta nel pozzo aristotelico, si lascia piuttosto mandare dall'altra coscienza a prendere l'acqua.

Questo passaggio, questo capovolgersi della lotta per la vita o la morte in un atto di sottomissione, il sorgere del dominio, è in Hegel tanto poco logicamente giustificato quanto in Aristotele. Lo sviluppo concettuale in Hegel presuppone sempre in sé la stessa autocoscienza che per sé non sa ancora affatto di sé. Ciò che per Hegel è uno svi-

¹⁷ *Ist.*, p. 155.
¹⁸ *Ist.*, p. 158.

luppo sistematico, è per l'autocoscienza, storicamente, l'esperienza del dominio e della violenza.

Anche la concezione che l'autocoscienza dipenda dalla vita non è da sola affatto sufficiente a far sì che l'autocoscienza che soccombe si sottometta e quella che prevale non la uccida, ma l'asserisca. Anche lo scopo della purezza dell'autocoscienza non può essere la ragione, poiché tale purezza consegue dalla sottomissione dell'altro e non può ancora essere affatto anticipata dalla coscienza ancora sprofondata nella natura. Deve sopraggiungere lo scopo di conservare la propria vita grazie al lavoro di altri. La realizzazione di tale scopo in un rapporto di dominio, prodotto e mantenuto con la violenza, produce le condizioni di una riflessione consapevole: "Il signore è la coscienza che è *per sé*" perché e dopo che egli "è mediato con sé da un'altra coscienza"¹⁹. Tale rapporto tra le coscienze è però effettivamente un rapporto materiale, poiché il signore fa lavorare la natura da parte del servo e si appropria dei risultati di tale lavoro senza lavorare egli stesso:

Ciò non poté riuscire all'appetito per l'indipendenza della cosa, ma il signore che ha introdotto il servo tra la cosa e se stesso, si conclude così soltanto con la dipendenza della cosa e puramente la gode; peraltro il lato dell'indipendenza della cosa egli lo abbandona al servo che la elabora²⁰.

Questo rapporto non è però proprio un rapporto di riconoscimento reciproco. Hegel afferma che quando colui che è stato sottomesso con la violenza e minacciato di morte assume come propri gli scopi del signore, si presenta "un momento di riconoscimento", sebbene "unilaterale e ineguale"²¹. Che in questo rapporto violento ci sia ancora traccia di riconoscimento è la condizione per poter ricostruire il rapporto di dominio come rapporto reciproco: il signore è tale solo perché il servo si rapporta ad esso come servo. In questo modo l'autocoscienza indipendente del dominatore si rivela dipendente dal dominato. Viceversa la coscienza dipendente del servo riceve invece il suo momento di indipendenza non da un atto di rico-

¹⁹ *Ist.*, p. 159.
²⁰ *Ist.*, p. 160.
²¹ *Ist.*, p. 161.

noscimento del signore, ma dalla sua oggettivazione nella materia della natura. Il servo era infatti dipendente perché era incatenato alla natura. Lavorandola, oggettivando in essa degli scopi, egli oggettivava se stesso e produce così la sua indipendenza. Il signore invece consuma soltanto, per cui a lui manca tale indipendenza oggettiva. Il servo tuttavia distrugge, attraverso la lavorazione della natura, le oggettività esteriori in cui la sua servitù ha il suo fondamento materiale, poiché egli si è prima incatenato alla materia attraverso il desiderio di sopravvivere. Ora però egli vince le sue catene attraverso il lavoro. Hegel ha ragione nel dire che i dominati di ogni epoca sono stati coloro che hanno prodotto con il proprio lavoro tutte le opere di cultura, ogni differenziazione dalla natura. Ed egli ha ulteriormente ragione nel dire che essi hanno prodotto le condizioni materiali dell'emancipazione spirituale dell'uomo. Ma egli si sbaglia nel dire che essi hanno così oggettivato la propria indipendenza: poiché le finalità che essi hanno plasmato all'interno della natura non sono le loro proprie finalità, ma quelle dei signori²². Non si può attribuire a nessuno schiavo egizio il persistere di doveri, per la sua stessa indipendenza, a erigere una piramide in mezzo al deserto. E nella produzione di armi atomiche non si oggettiva in tali armi l'indipendenza degli

²² Che gli uomini ottengono indipendenza attraverso il lavoro non vale per nessuna delle epoche della storia finora; in Hegel questa non è che una considerazione astratta. La critica a questa posizione deve includere la riflessione sul rapporto tra scopi individuali e scopi storici. Un'analisi precisa del capitolo sulla teleologia nella *Scienza della logica* può mostrare che, nel passaggio dallo scopo soggettivo a quello oggettivo, Hegel tratta indifferentemente lo strumento e la forza lavoro, anche qui si trova alla base il motivo del dominio come libertà (dalla natura) attraverso la non-libertà degli altri (che mediano la coesistenza naturale). Cf. M. Sadtler, "Selbstbestimmung zwischen Natur und Technik", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58/2 (2010) e a breve M. Berger, *Reproduktion und der Grenzen selbstbestimmter Tätigkeit* (Dissertation, Berlin). Per quanto si fanno valere delle riserve di principio verso tutte le teorie sull'autodeterminazione attraverso il lavoro, se esse non considerano anche gli scopi e il controllo sull'impossibilità degli scopi di lavoro, ma argomentano in modo genericamente antropologico, compresa la concezione di Simone Weil secondo cui attraverso il lavoro si supererebbe l'opposizione di anima e corpo. Si deve ricordare in questo contesto la scritta sui cancelli del lager nazisti: "Il lavoro rende liberi". Che questo non fosse affatto inteso cinicamente, ma in modo inquietantemente sincero è mostrato recentemente da R. Menasse, "Arbeit, Freiheit und Wahn", in *Permanente Revolution der Kapitalgesellschaft*, Frankfurt am Main 2009. Egli fa riferimento qui ai diari del comandante di Auschwitz Rudolf Höß: R. Höß, *Kommandant in Auschwitz. Autobiographische Aufzeichnungen*, Stuttgart 1978.

esperti di elettronica e degli operai siderurgici. Che, infine, persino nella produzione degli alimenti non si oggettivino immediatamente le finalità dei lavoratori, si mostra negli ultimi processi sul diritto del lavoro in Germania. Diverse sentenze confermano il licenziamento di lavoratori che avevano assaggiato scarti di produzione. Essi avrebbero così distrutto definitivamente il rapporto di fiducia col dirigente della fabbrica. Le finalità che il servo oggettiva sono quelle del signore. E così il servo oggettiva il dominio. Egli produce e riproduce le condizioni culturali generali in cui tale dominio si conserva. Ciò che Hegel non vede è il fatto che il rapporto di servo e signore non è mai sistematicamente il rapporto di due individui l'uno con l'altro e con la natura, ma che il signore dispone anche dell'appropriazione della natura, per cui i risultati dell'oggettivazione ottenuti attraverso il servo sono immediatamente proprietà del signore stesso. Qui risiede proprio lo scopo del dominio che era rimasto indeterminato nel passaggio dalla lotta alla sottomissione: il dominio è l'appropriazione di un sovraprodotto estraneo attraverso l'esclusione violenta dei dominati dalla proprietà delle loro condizioni di vita naturali. Pertanto dal rapporto di servo e signore può emergere al più un rapporto di riconoscimento formale.

E significativo che Hegel trasferisca metaforicamente questo concetto del diritto borghese alla forma fondamentale dell'autocoscienza. Prima del diritto borghese moderno non c'è mai stato qualcosa come un principio di riconoscimento: né nelle corporazioni medievali, né nella *familia* romana o nella *polis* aristocratica classica, né infine nel diritto consuetudinario arcaico. Le *Lettere* di Paolo mostrano che anche nella cristianità pre-ecclésiastica non si trova niente di simile. In tutti questi contesti ci possono essere stati singoli fenomeni di riconoscimento, ma non come criterio generale o come principio della relativa forma sociale²³.

Il sorgere dell'autocoscienza sulla base della differenziazione degli uomini dalla natura attraverso la lavorazione di essa presuppone sto-

²³ Per lo più ci si ferma a considerazioni di *philia* o *amicizia*, la cui funzione è di ampliare la moralità oltre i campi generici della famiglia o della stirpe. Esse devono però dare immediatezza, cosa che è già una contraddizione in sé. Il riconoscimento invece non è un rapporto immediato, ma una distanza mediata.

ricamente rapporti di dominio violenti. Qui si dovrebbe mettere radicalmente in questione se la coscienza scrive sia in generale adatta a sostenere lo sviluppo della coscienza che Hegel le attribuisce o se essa non cominci storicamente molto più tardi a partecipare della cultura e della civilizzazione ed infine a godere di una certellinata formazione. Ma la questione non si può qui ulteriormente sviluppare.

In ogni caso, con i rapporti di dominio si creano le condizioni perché l'autocoscienza sviluppi, in una relativa indipendenza dalla coercizione naturale – al di sopra della cultura materiale – una sfera dello spirito la cui autofondazione può apparire nella forma di un'assoluta indipendenza. Hegel rappresenta la situazione come se la violenza si sublimasse da sé in riconoscimento, mentre, invece, dallo stesso processo si dovrebbe dedurre la fondazione violenza della forma sociale del riconoscimento.

4. VIOLENZA, DOMINIO, SCIENZA, CONCLUSIONE

In effetti il servo *non* viene riconosciuto, ma resta sottomesso e, formando e coltivando la natura, egli non produce la sua propria indipendenza, ma riproduce le condizioni della sua dipendenza. Queste sono però allo stesso tempo le condizioni della dipendenza dei dominatori rispetto alla natura. Grazie a queste essi vengono messi nelle condizioni di fare scienza. L'elemento ordinatore in queste scienze non è dunque più il controllo immediato previsto da Aristotele attraverso la violenza naturale: chi si sbaglia non soccombe necessariamente. Tale pericolo è stato delegato. Ma nella scienza c'è anche una coercizione genuina, ovvero la coercizione della conoscenza vera, e questa sarebbe violenza solo se avesse un legame con il morale o il politico. *Prima facie* la coercitività di una conoscenza vera non dipende affatto dalla coercizione irrazionale di un dominio violento, come è stato affermato spesso da critici della scienza. Quale conoscenza è giusta non lo decide né un discorso, né quello che ha più potere. Il potere più forte non ha neanche deciso che dovessero valere le leggi della logica. La loro validità è piuttosto una forma su-

blinata della coercizione naturale immediata: la priorità della conoscenza vera sta in analogia con la priorità della rappresentazione giusta nella lavorazione della natura. Quest'ultima riesce solo se si comincia con la rappresentazione giusta. E viceversa, la differenziazione della coercizione naturale attraverso la lavorazione finalistica della natura si prolunga nel pensiero conseguente e corretto. Entrambe le cose fondano l'umanità nella storia, – ma spesso in condizioni disuguali. Inversamente il fallimento sistematico della scienza corrisponde alla conseguenza fatale dell'errore nella lavorazione della natura. La coercizione che regna qui quando a uno scienziato viene indicato da un altro il proprio errore, rimanda, come coercizione naturale sublimata, sia alla sua forma razionale, sia alle condizioni storiche materiali che si superano in essa. E qui risiede la relazione di teoria e prassi, di scienza e morale o politica.

Poiché il coercitivo scientifico come tale si fonda solo nell'autocoscienza sviluppata, esso è dapprima per la sua forma una coercizione autodeterminata e, come tale, conciliabile formalmente senza contraddizione con ogni autocoscienza. Da un punto di vista materiale però l'autocoscienza presuppone una violenza storica. Pertanto la coercizione della conoscenza vera è in polemica con i suoi presupposti storici. Essa non è conciliabile con il dominio poiché la sua coercizione esteriore non è conciliabile con l'autocoscienza. Se dunque si fa scienza in condizioni di dominio, il coercitivo della conoscenza può apparire come coercizione della violenza dominante. La funzione sociale in cui si trovano le scienze non influenza minimamente la validità logica dei loro risultati; ma lo status sociale di tali risultati li ritorce contro la scienza stessa. Secondo Schiller ciò che si ottiene nel campo del sapere si ottiene per tutti²⁴. Per la loro forma logica i risultati della scienza non sono privatizzabili. Se però ci si appropria

²⁴ Cf. F. Schiller, *Was heißt mal ein weiches Ende machen man Unternagelstiche?*, in *Id., Über das ästhetische Schöne*, Frankfurt am Main 1999, p. 16. Ci si deve ora arrendere a questo concetto estatico di scienza per rendere possibile la critica. La critica delle scienze deformate da interessi di valorizzazione si rivolge costantemente non a queste scienze stesse, ma all'esercizio istituzionale della scienza in cui scopi estranei alla scienza dominano la ricerca. Se si rinuncia alla differenza tra scienza ed esercizio della scienza, qualunque critica rivolta a questa prassi resta infondata e atacca insieme alla scienza proprio la capacità intellettuale di formulare una critica.

di essi e li si sfrutta privatamente, questo contraddice la loro forma e il loro contenuto umanistico, culturale e civile. In quanto vengono acquisiti per scopi privati, essi vengono sottratti al bene comune e al progresso generale dell'umanità. Per i singoli uomini la scienza può diventare così, attraverso la sua funzione sociale, una minaccia reale. Poiché questi uomini come dominati, nel senso della servitù hegeliana, sono costretti a realizzare gli scopi sociali attraverso il proprio lavoro, essi restano esclusi dal puro godimento dei risultati e con ciò anche dalla possibilità di partecipare al regno dello spirito, della cultura e della scienza. Per questo essi non affermano il rovesciamento degli scopi nelle scienze, ma identificano immediatamente gli scopi sociali con quelli scientifici. Essi interpretano la minaccia dovuta all'uso inumano dei risultati scientifici e all'organizzazione inumana della scienza stessa, come minaccia della scienza come tale. In ciò si fonda in buona parte l'atteggiamento di molti che oscillano tra ammirazione e disprezzo. Questi *idola fori*, gli errori dovuti alla società, per dirla con Francis Bacon, producono *idola theatri* corrispondenti: teorie sbagliate, che si sono presentate in tutte le articolazioni della critica astratta della razionalità e hanno conosciuto una risposta parimenti astratta nel positivismo epistemologico. Ciò che Adorno ha chiamato coercizione muta dei rapporti, diventa eloquente nelle ideologie. L'affermazione stessa che non ci sarebbe alcun sapere certo e che la stessa logica sarebbe un mero riflesso del dominio serve gli stessi interessi sociali che apparentemente critica. La confusione dello spirito delle scienze umane le rende infatti incapaci di comprendere adeguatamente la funzione sociale della scienza in generale. Per quelli che fanno scienza deve essere di principio indifferente se un rappresentante delle scienze umane o sociali afferma che essi non possono conoscere nulla o che possono semmai intendere il proprio sapere come consenso ideale. Perciò tali affermazioni non possono turbare alcuno scienziato nel suo agire, ma possono ben impedirci di comprendere che cosa sta facendo. La decisione sugli scopi è sottoposta in ogni caso a coercizioni di mercato e di politica internazionale così severe, che i loro attori politici si preoccupano ben poco se essi siano soggetti delle proprie decisioni, meri attori o piuttosto un elemento astratto qualsiasi. Anche loro possono essere

ostacolati da tali teorie solo nella comprensione del proprio agire.

Le teorie che ostacolano la comprensione non servono soltanto agli scopi del dominio, ma si fondano, per la loro stessa possibilità, sulla stabilità del dominio cui partecipano. La possibilità dell'errore privo di conseguenze, come costruzione priva di oggetto nella pura autocostruzione, si deve all'indipendenza dalla coercizione naturale, stabilizzata attraverso il dominio. Così sarebbe felicemente giunta a se stessa la scienza che serve gli scopi cui essa stessa deve la sua esistenza. Tuttavia questa è proprio l'indipendenza del servo. Questa scienza, infatti, non pone in modo indipendente gli scopi attraverso l'autocostruzione della sua forma, ma assume scopi a lei imposti esteriormente. Per questo la coscienza servile non è la verità della coscienza indipendente, ma solo la sua *realità*.

Se invece la coscienza servile fosse la verità dell'indipendente e il dominio si fondasse sui dominati, allora tale coscienza servile sarebbe allo stesso tempo anche la non-verità dell'indipendente: i dominati potrebbero rifiutare l'obbedienza. Per la scienza ciò implica la visone della differenza storica tra coercizione razionale e irrazionale. Violenza in senso materiale, non lievitata filosoficamente, è soltanto la coercizione irrazionale; la coercizione razionale della conoscenza vera è invece una condizione necessaria per confrontarsi con la violenza senza contrapporvi semplicemente altra violenza.

Indipendentemente dalla violenza, tuttavia – per tornare all'ideale habermasiano del discorso libero dal dominio – anche la coercizione razionale è impensabile, in quanto la mediazione del pensiero con i suoi oggetti comprende, come abbiamo mostrato, un necessario momento storico.

Per Habermas il dominio e la violenza storica, oggettivati nelle istituzioni sociali, non sono però più comprensibili già per il semplice fatto che egli mette in questione fondamentalmente la funzione del lavoro formatore di valori oggettivato come principio sociale²⁵. A differenza della conoscenza naturale e della lavorazione della natura,

²⁵ Ch. J. Habermas, *Die Scheitervolution und ihre Kinder*, *Scho. Thesen über Teilhabe, Ziele und Strukturformen der oppositionellen Jugend*, "Frankfurter Rundschau", 5 giugno 1968. A ciò si accorda la strana ingenuità con cui Habermas ultimamente di tanto in tanto riconosce che la società moderna mostra una forma economica capitalistica.

il commercio sociale dei risultati di quello si può rappresentare possibilmente secondo la teoria della comunicazione. In tale rappresentazione non si tematizzano però più i fondamenti del dominio sociale, bensì al più le sue apparizioni comunicabili. Attraverso tale astrazione si può poi rappresentare un campo idealmente purificato, il "discorso libero da dominio"²⁶, come condizione di un conoscere non coercitivo. Tale conoscere non è però più a sua volta riferito a un correlato oggettivo, la cui conoscenza sarebbe in gioco, ma alla produzione discorsiva di un consenso ideale. La conoscenza viene ora ottenuta in un processo sociale, ovvero attraverso la divisione del lavoro e la cooperazione. Questo processo può afferirare sempre solo campi tematici metodicamente determinati. Ed esso si può svolgere in generale solo se le riserve della riproduzione sociale materiale mettono a disposizione per esso dei mezzi. Allora, però, i fini sociali di volta in volta validi decidono quali campi di ricerca vengono finanziati. Se tali scopi stessi sono già espressione di un dominio sociale fondativo, la loro scelta si sottrae radicalmente alla rappresentazione di un discorso libero dal dominio. Anche il discorso libero sul dominio è debitore del dominio che lo rende tecnicamente possibile. Così la rappresentazione di un discorso libero dal dominio diventa un'ideologia, cosa che Habermas nota implicitamente quando osserva che perterrebbe "alla struttura del discorso possibile [...] di far come se la situazione linguistica ideale [...] non fosse meramente fittiva, ma reale [...]": anticipata, ma, come base anticipata, anche efficace²⁷. Una rappresentazione priva d'oggetto che dispiega degli effetti reali come rappresentazione, poiché tutti devono dividerla implicitamente per poter partecipare al discorso, è una falsa coscienza socialmente necessaria, ovvero ideologia.

Già la domanda di parenza sulla costituzione della società e l'impietazione qui concernuta, che la società sia un risultato degli uomini che agiscono in essa, non ha più niente a che fare con una teoria critica della società. Nella tradizione della filosofia dell'autocoscienza e della critica dell'economia politica questa era piuttosto partita dal-

²⁶ Cf. J. Habermas, *Verfurgen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie*, cit., p. 120.

²⁷ *Ibid.*, p. 125.

l'idea che la società agisce attraverso una violenza storica manifestata in modo fisico e psichico, in quanto essa produce delle coercizioni materiali apparenti, i cui fondamenti si possono svelare solo negativamente. Il postulato non-violento di Habermas produce invece, malgrado tutte le affermazioni contrarie, una rappresentazione positiva e astorica della società e della conoscenza che è possibile in essa. Solo l'autocoscienza che sa quanto essa debba alla violenza storica e alle sue manifestazioni da una parte, e quanto dalla violenza sia stata aggredita d'altra parte, può sviluppare un rapporto consapevole con la violenza stessa e con la sua funzione nel pensiero.

(Traduzione di Alice Pugliese)

Michael Stadler

DIALECTIC OF VIOLENCE: ON RATIONAL AND IRRATIONAL COMPULSION

Abstract

The paper enquires about a possible connection between logical compulsion, force of nature and political coercion. An interpretation of Aristotle shows that political coercion historically is a condition of relative freedom, which on its part is a social condition of the genesis of science. Hegel conceives this historical condition as a systematic reason of reflective subjectivity. The idealization of historical political domination as the dialectical genesis of subjectivity hides the contingency of violence and force in this historical process. The sublimated form of this violence, political domination, allows it to establish goals of science and technology which are irrational. It also allows it to establish social theories which produce the illusion that those goals could be made rational only by means of the 'unconstrained constraint of the better argument', other conditions equal.