

La buona violenza nel dialogo filosofico¹

The good violence in philosophical dialogue

Laura Piccioni*

Riassunto

Intendo affrontare il tema della violenza in rapporto al dialogo filosofico inteso non come testo o genere di scrittura, bensì come pratica attivata attualmente in differenti contesti di vita pubblica in Italia e in altri Paesi europei. La riflessione su: significato di violenza, rapporto razionalità – linguaggio, rapporto linguaggio – filosofia, sarà svolta in funzione di questa tematizzazione. Dunque metto in evidenza una costellazione di parole-valori che possono formare una trama essenziale: violenza, ragione, filosofia, dialogo

Parole-chiave: Violenza. Ragione. Filosofia. Dialogo.

Resumo

Pretendo discutir o tema da violência em relação ao diálogo filosófico não apenas como texto ou gênero de escrita, mas como atual prática desenvolvida em diferentes contextos de vida pública na Itália e em outros países europeus. A reflexão sobre significado de violência, relação entre racionalidade e linguagem, relação entre linguagem e filosofia, será desenvolvida em função desta tematização. Desta feita, põe-se em evidência uma constelação de palavras-valores que podem formar uma trama essencial: violência, razão, filosofia, diálogo.

Palavras-chave: Violência. Razão. Filosofia. Diálogo.

Abstract

I want to discuss the issue of violence in relative to philosophical dialogue not only as a text or genre of writing, but as current practice developed in different contexts of public life in Italy and other European countries. The reflection on the meaning of violence, the relationship between rationality and language, the relationship between language and philosophy, will be developed in light of this thematization. So puts in evidence few words-values (violence, reason, philosophy, dialogue) what can form an essential structure.

Keywords: Violence. Reason. Philosophy. Dialogue.

Artigo recebido em 12 de junho de 2012 e aprovado em 14 de junho de 2012.

¹ Palestra proferida no III Simpósio Internacional sobre Metafísica e Filosofia contemporânea; Metafísica e Violência; UNIMONTES: 06, 07 e 08 de Abril 2011 – Montes Claros (Minas Gerais)

* Università degli studi “Carlo Bo”, Urbino (Italia)

1 VIOLENZA

E' un rapporto, non una cosa; “un certo tipo di rapporto con l'altro” (SARTRE, 1983, p.224). Non è un concetto univoco e possiamo caratterizzarla al plurale. E' una tensione: di me con Altri, di gruppi collettivi tra loro, di nazioni o popoli; è relazione distruttrice di relazioni. Si dà violenza laddove ci sia abuso della forza da parte di un soggetto (individuale o sovraindividuale), e un'azione miri alla dissoluzione dell'ordine differenziale-gerarchico. Alterazione del rapporto mezzi/fine e non conformità a una legalità implicano poi un nesso irriducibile tra violenza e diritto (BENJAMIN, 1995). Si pone dunque la questione delle implicazioni della violenza: essa non è niente in se stessa, ma genera effetti molto potenti su coloro che si trovano impegnati in una relazione percepibile come violenta. Non è possibile associare la violenza a un essere (ciò che il procedimento del “Buc émissaire” tenta di fare esteriorizzando la violenza su qualcuno, al fine di esorcizzarla (GIRARD, 1982).

2 RAGIONE

Nel libro *Gamma* della *Metafisica*, Aristotele impone alla parola le regole fondamentali che riconosciamo tuttora: la necessità preliminare della definizione, il rispetto del principio di non contraddizione (e, a monte di tutto ciò, il principio per cui parlare è dire; dire è dire qualche cosa; dire qualche cosa è significare qualche cosa, un'unica cosa, ecc). La regolamentazione del logos ha lo scopo di poter intendersi in modo chiaro e distinto (*enargòs*, in greco) sia con un altro individuo sia con se stessi. Con tali presupposti possiamo parlare e produrre un logos intelligibile e condivisibile. Il logos, infatti, dice la coestensione di parola e pensiero. La ragione è un dispositivo regolatore, riflessivo e normativo che sottende la nostra maniera di pensare, le nostre istituzioni, la cultura, la legge. La lingua francese esprime bene l'ambiguità filosofica del concetto di partager (diviser-séparer / mettre en commun) applicabile alla ragione – come propone Rada Ivekovic, per la quale “raison partagée” è operatore teorico e pratico.

3 FILOSOFIA

Essa si presenta come un discorso che ha una forma e un valore dimostrativo e che implica un concatenamento di argomentazioni e ragioni. E' concepibile come l'antitesi dell'azione extra-*legem* e della violenza, contenendo l'antinomia di ragione teorica o speculativa e ragione pratica ed etica. Ma vorrei richiamare direttamente alcuni spunti particolarmente critici per rilevare la possibile coimplicazione della filosofia nella violenza stessa.

Hannah Arendt nel *Denktagebuch* considerando "l'affinità tra il filosofo e il tiranno da Platone in poi [...]" annota:

La logica occidentale, che passa per pensiero e ragione, è tirannia by definition. Di fronte alle leggi imm modificabili della logica non vi è nessuna libertà; se la politica è una faccenda che riguarda l'uomo, e la costituzione ragionevole, allora soltanto la tirannide può generare una buona politica. - La questione è: esiste un pensiero che non sia tirannico? (ARENDR, 2007, p. 47-48).

Paul Feyerabend:

Filosofia non è una singola Cosa Buona destinata ad arricchire l'esistenza umana: è una pozione di streghe, i cui ingredienti sono spesso mortali. Non pochi degli attacchi portati alla vita, alla libertà e alla felicità hanno avuto un fortissimo sostegno filosofico. La comparsa della filosofia in Occidente, ovvero 'l'antica ruggine tra la filosofia e la poesia' (Platone, Repubblica,607b), è il più antico e il più influente attacco di questo genere. La stragrande maggioranza degli intellettuali ritiene che i primi filosofi ci abbiano riempiti di 'tesori intellettuali'. Dimenticano che i 'tesori' in questione non sono stati aggiunti alla forme di vita già esistenti, ma che si intendeva sostituirli a queste. (...) Paragonato alla poesia e al senso comune, il discorso filosofico è sterile, privo di sensibilità. E' tetragono nei confronti dei legami emotivi, dei mutamenti che tengono vivi gli esseri umani, il che vuol dire che i filosofi hanno distrutto ciò che hanno scoperto, proprio come i portabandiere della civiltà occidentale hanno distrutto culture e modi di vita indigeni rimpiazzandoli con i loro idiosincratici 'tesori' (FEYERABEND, 2002, p. 331-332).

Christoph Tuercke:

La rinuncia all'istinto, senza la quale non ci sarebbero una società e una civiltà umane, il rapporto di violenza e antiviolenza è già insito in tutta la sua ambiguità. Il rozzo istinto, che non conosce che il proprio soddisfacimento, è violento, ma lo è altrettanto lo spirito che lo doma (TUERCKE, 1991, p. 21-22).

Si danno sempre due momenti, tanto il rafforzamento di violenza quanto il suo indebolimento, poiché essa è sempre allo stesso tempo l'una e l'altra cosa, ma non nella stessa misura: e dipende solo da quale delle due parti abbia il sopravvento se la violenza assume connotati barbari o umani.

Già Nietzsche riconosceva che senza 'una goccia di crudeltà' (Al di là del bene e del male, af. 229) il pensiero non sarebbe neppure in grado di disciplinare se stesso e le percezioni sensoriali in una sintesi concettuale. (...) Habermas ha eliminato l'idea della conciliazione a favore del suo surrogato, a favore di una comunicazione non coatta la cui assenza di coazione non può essere pensata senza contraddizione. Pertanto la maturità spirituale si deve far valere distruggendo l'illusione nelle sue forme più sottili come in quelle manifestamente devastanti. La violenza può essere legittima solo quando opera per amor del proprio contrario (TUERCKE, 1991, p. 21-22).

4 DIALOGO

“Tutta la pragmateia di questo dialogare-insieme”, dice Socrate (Platone, Teeteto, 161e). Il dire della Filosofia, o meglio della Pratica della Filosofia esclude spontaneità e semplicità; esso comporta il superamento di resistenze e ostacoli; il dialogo è un lavoro, non soltanto una modalità di presentazione della conoscenza scelta tra altre possibili.

La pratica del dialogo filosofico ha giocato un ruolo significativo, insieme come modo di trasmissione di oggetti-saperi filosofici e come modo di iscrizione del soggetto filosofico in un rapporto a sé e alla verità di sé. Ma occorre constatare che la storia ha separato questi due ordini di pratiche: le forme di costituzione del discorso vero e le forme di costituzione del soggetto in verità; la costruzione della gnoseologia e la ricerca dello stile di vita.

Nella tradizione filosofica italiana è degna di nota la declinazione filosofica del dialogo come confronto razionale da pari a pari e aperto a tutte le soluzioni vs. ogni esposizione di apparato, da parte di Guido Calogero, sostenitore di un' "etica del dialogo". Con ciò s'intende ogni dottrina morale fondata non solamente sulla volontà di comprendersi l'un l'altro, ma anche sulla presa di coscienza del fatto che una tale "volontà di comprendere" non può essere considerata che come una regola assoluta, ossia non dipendente da niente altro che da se stessa.

Il dialogo si presenta come un lavoro raffinato e paziente per limitare il disaccordo di fatto, e una progressione che postula in linea di diritto la possibilità di un accordo mediante la ragione sotto gli auspici del “migliore argomento” (come dice anche Habermas). Il dialogo è il luogo del linguaggio sottoposto a disciplina e al contempo condiviso, partagé.

Delimitando la considerazione alla comunicazione verbale, si può osservare che la parola comunicata non è solo emanazione del locutore ma realtà “transazionale” derivata dallo scambio e dalla situazione. Michail Bakhtin dice che “nessun enunciato in generale può essere attribuito al solo locutore: esso è prodotto dall’interazione degli interlocutori, più latamente, il prodotto di tutta la situazione sociale complessa nella quale esso è sorto”. Ma la rimessa in causa resta limitata dal primato tradizionale della soggettività a vantaggio di una costruzione sociale della coscienza di sé: “Inizialmente non prendo coscienza di me che attraverso gli altri: è da essi che ricevo le parole, le forme, la tonalità che formano una prima immagine di me stesso. La coscienza umana si risveglia avvolta dalla coscienza altrui” (BAKHTIN, 1981, p. 120-121). Anche per fornire di contenuti queste intuizioni non è sufficiente definire il dialogo come uno scambio, una comunicazione intrecciata di parole tra individui, padroni incontrastati dei loro pensieri. Non c’è dialogismo effettivo che a partire dal momento in cui parole e pensieri nascono nel e attraverso il dialogo stesso.

Da parte sua, Francis Jacques propone di fondare il dialogismo sul primato della relazione interlocutiva:

Il dialogismo designa la struttura interna di un discorso funzionante in maniera transitiva tra due istanze enunciative in relazione interlocutiva, in riferimento a un mondo da dire. La produzione di senso si opera allora tramite la congiunzione delle istanze in posizione di locutore-uditore ideale e a profitto della diade di persone generata dalla relazione”. Ne segue – diversamente dalla tradizione monologica per cui ogni parola è l’espressione della coscienza sovrana del locutore – che occorre determinare le istanze e le modalità argomentative in cui locutore e allocutore generano, tramite la plurivocità del dialogo, un dire comune (JACQUES, 1979, p.78).

Parlare <a> <con> <insieme>: possono essere i modi di individuazione di tipologie di discorsi e anche le tre scansioni interne al dialogo. Se, come dicevamo, la violenza è una relazione, e perciò una tensione, essa si mantiene nell’essere insieme e nel parlare insieme, ossia anche nella condizione di tendenziale minor asimmetria tra i dialoganti. E tuttavia

Arendt individua nel parlare insieme la forma dell'umanizzazione del mondo e nella condizione dell'infra o *in-between* la relazionalità che è l'opposto della fusionalità oltre che dello scontro. L'infra costituisce infatti lo spazio-mondo fra gli uomini, poiché la politica è pensata come la sfera di esibizione dell'unicità e l'ambito di piena realizzazione della pluralità.

Vediamo ora Eric Weil, il quale chiedendosi “comment saisir le rapport entre violence et langage?“, distingue tre forme di linguaggio nelle quali prevale, rispettivamente, il Nous, Je e Il, o On, ossia la terza persona.

In Vertu du dialogue evoca il dialogo come «cette occupation sensée qui consiste pour les hommes à parler ensemble. A la fois parler et écouter». Discussione e dialogo talvolta son scambiati l'uno per l'altro, per esempio all'inizio della *Logique de la philosophie*, altre volte distinti come nell'articolo sopra citato. In Difficile liberté afferma che con la conversazione «si esce dalla violenza», o meglio si lascia l'ordine della violenza ma per un lato soltanto; per il lato buono, che è «la merveille des merveilles». Per l'altro lato, ci s'installa nella parola «prouvée et reconnue, dont même celui qui est vaincu per elle est heureux» (Maurice Blanchot, *La douleur du dialogue*, in *Le livre à venir*). Felice perché ha oltrepassato la sua marginalità, si è ricongiunto alla espressione comune, al parlare-insieme del logos. Da questo lato, del dialogo-discussione, si va ad attingere le contentement.

Il dialogo, il cui contenuto “ quand il n'est pas un jeu concerne toujours le sens de la vie”, costituisce un momento dell'educazione, e questa è controllo e inibizione violenta delle pulsioni spontanee e delle preferenze soggettive. Appoggiata sulla disciplina, la pratica del dialogo permette la progressiva messa tra parentesi della volontà d'imposizione all'altro. D'altronde è attraverso un lavoro su se stessi che si può raggiungere l'universalità e l'oggettività del giudizio. La parte di violenza inclusa nel dialogo è richiesta per l'accordo a cui ci conduce e, come ogni violenza, il dialogo non ha in se stesso il suo senso. L'accordo – e con esso le contentement – è al di fuori del dialogo, “en avant de lui”. Si potrebbe dire che l'apparente e buona violenza inclusa nella pratica del dialogo, la regolazione che essa esige delle “préventions et précipitations”, serve da alibi all'apparente (e cattiva) nonviolenza d'un accordo in cui i punti di vista si trovano ordinati, malgrado essi, nell'unità del sapere.

La filosofia è sempre dialogica, e raccoglie, per metterli in relazione, i discorsi attraverso cui gli uomini s’impiegano nella ricerca di senso (*Philosophie et Réalité*). Ne discendono tre livelli di dialogo aventi caratteristiche e finalità proprie: 1) la discussione dei politici; 2) il dialogo tra gli uomini, che è all’origine stessa della filosofia, che costituisce una prima pratica della filosofia stessa; 3) il dialogo dei filosofi, di coloro che fanno mestiere della interrogazione filosofica propria di ciascun uomo – dialogo delle filosofie, dialogo delle concezioni. In cui si sono rapprese nel corso della storia le riflessioni degli uomini. Dialogo, o meglio, messa in dialogo, è l’atto proprio della filosofia, o ancora il suo compito; ed è in questo sforzo che la vita si prova come contentement o come sapere.

5 SOCRATIC DIALOGUE

Attualmente il dialogo “socratico” (*sokratisches Methode*, *socratic dialogue*) attivato nell’ambito di differenti Pratiche Filosofiche contemporanee (*Café Philo*, *Comunità di Ricerca*, *Consulenza filosofica*) può definirsi un concreto dispiegarsi di una pratica discorsiva, una pratica di pensiero condiviso, tra individui non “specialisti” della filosofia, che si basa sul riferimento a esperienze personali. Lo scopo dell’attività consiste nella riflessione su una questione espressa con una domanda. Il percorso di pensiero attivato secondo procedure prefissate è mirato a conseguire il rispetto delle opinioni altrui, la chiarificazione intellettuale, l’empatia e la condivisione del pensiero, la comunicazione di gruppo, la riflessione originale e personale.

In questo contesto assume valore di orientamento ideale una definizione del personaggio concettuale Socrate non come quella di “uomo del concetto”, come diceva Aristotele, bensì come quella di colui che, essendo cittadino tra i cittadini, denuncia il concetto predefinito e compiuto per sostituirgli il cammino che vi conduce (come afferma H. Arendt ne *La Vita della mente*). Il mettersi in gioco in un dialogo contiene elementi forti di rischio e, in particolare, non può che iniziare da un atto soggettivo che chiamerei di “apertura di credito” verso gli altri (anche chi rifiuta o fa sabotaggio dell’impresa di riflettere e pensare) che può produrre il mutuo riconoscimento mediante la parola comunicata e scambiata.

La lentezza della progressione delle affermazioni/confutazioni/verifiche può innescare interventi che fagocitano la processualità del pensare, ma l’elemento di

regolazione e coercizione implicito nella funzione dell'animateur riconduce il discorso entro le coordinate logico-argomentative proprie del dialogo. Pur non essendo componenti esclusive queste ultime del socratic dialogue, si proiettano in esso i caratteri propri dell'astrazione che costruisce la fisionomia riconoscibile di un *biòs philosophicos* al di là delle opzioni linguistiche e teoretiche, e dunque tutta la problematicità della interazione tra sfera cognitiva e sfera emotiva. L'ascolto attivo dell'altro e la comprensione di un discorso passano attraverso la correzione di vizi logico-argomentativi (es. generalizzazioni indebite, premesse ambigue, false analogie) e mirano allo scopo di guadagnare un coerente ragionamento di prospettiva, il cui carattere consiste nel non cessare di domandarsi se un punto di vista scelto non ne ammetta altri. Nella dimensione disciplinare e nella utilizzazione stessa del *dialoghein* si ripropone dunque la potenza regolatrice del *logos* intrinsecamente violento, investendoci della necessità di articolare i modi di significazione che esso condiziona, anche al di là delle modellizzazioni teoriche post-nietzscheane.

Se la violenza è connessa in ultima istanza alla condizione di "chiusura" (come sostiene Jean-Paul Sartre), direi che tramite il dialogo filosofico non si esce dalla violenza; piuttosto si negozia il modo di aprire spazi alla non violenza. Il confine anche tra violenza e il suo opposto è mobile, e avente in sé l'accezione ambivalente di "limite" e "soglia". Non si aboliscono le differenze, ma le si colloca in un ordine interno, le si mette in relazione reciproca in una dinamica generativa di nuove potenzialità comunicative. Motivazione e scopo dello scambio è l'azione di contrasto dell'omologazione, essendo il dialogo filosofico il luogo di esperienza del non-identico. Si tratta, in fondo, di individuare un'opzione consapevole per un rimedio che chiamerei omeopatico, azione del simile sul simile: disciplinare la parola tramite un'altra parola disciplinata, in un processo dall'andamento spiraliforme, dunque esposto all'in-concludenza (nel duplice senso di positiva apertura e mancato raggiungimento dell'obbiettivo).

La riflessione sulla pratica del dialogo filosofico può suggerire anche un riferimento particolare alla semantica della traduzione, che si presenta come idonea a intaccare e cambiare l'identità monolingvistica: per arroccarsi in essa o per costruirne un'altra (multilingue), per erigere frontiere o per abatterle. La violenza giunge a noi in modo binario, in quanto opposta alla non-violenza; nessuna delle due è "originale e originaria". La violenza è sempre presente in quanto possibilità così come il suo opposto, ed è l'incerta

negoziante tra le due che costituisce in qualunque momento la nostra responsabilità: possiamo scegliere tra le due. I confini intesi come luoghi di coagulazione ma anche di passaggio delle linee di potere sono carichi di possibile (ma non fatale) violenza. La traduzione è allora una resistenza vitale (per l'espressione critica "differentielle" delle differenze – dice Rada Ivekovic) alle linee egemoniche d'imposizione del senso (di un senso), così come il veicolo possibile di un potere (così come del suo contrario).

La messa in opera del dialogo filosofico entro la pratica del "Café Philo" costituisce una sfida alla filosofia in quanto sapere specifico e distinto e ai "filosofi" in quanto professionisti della filosofia. La mia esperienza personale di animatrice di dialogo filosofico in situazioni e luoghi diversi (carcere, caffè, centri culturale giovanili e di promozione sociale) mi induce a rilevare che raccogliere la sfida, "sporcarsi le mani" – in una situazione di impasse democratica come quella italiana – con una pratica dialogico-filosofica possa approssimarsi (una sorta di idea regolatrice) alla pratica di un lavoro arenzialmente politico. La presa di parola – organizzata e disciplinata quanto liberamente scelta – è antidoto alla conformazione di sé in quanto clientes (nell'originario significato di soggetti al patronus) da parte di individui a rischio crescente di omologazione e sottomissione.

Dicevo sopra: parlare a – con – insieme; in questa terza dimensione dell'insieme possiamo far valere quella figura arenztiana dell'infra – *in-between* –, idonea, a mio parere, a rappresentare la condizione di contenimento/indebolimento della violenza, pur consapevoli di estrapolarla dal contesto fondativo dell'agire politico. Lo scambio comunicativo/dialogico potrebbe essere esercitato raffinandosi e costantemente riformulandosi, a contatto con le variabili indotte dall'extra-filosofico, in uno spazio di "gestione" della coazione.

REFERÊNCIAS

ARENDT, H. **Quaderni e diari**, 1950-1973. Ed. a cura di Chantal Marazia. Vicenza: Neri Pozza, 2007.

ARENDT, H. **La vita della mente**. Trad. Giorgio Zanetti. Bologna: Il Mulino, 1987.

ARISTOTELES. **Metafisica**. Trad. Antonio Russo. Bari: Laterza, 1971.

BAKHTIN, M. **The dialogic imagination: four essays.** Trad. Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981.

BAKHTIN, M. **Per una filosofia dell'azione responsabile.** A cura di Augusto Ponzio. Lecce: Manni, 1998.

BENJAMIN, W. Per la critica della violenza. In: BENJAMIN, W. **Angelus novus.** A cura di Renato Solmi. Torino: Einaudi, 1995.

BIRNBACHER, D.; KROHN, D. (Hg). **Das sokratische gespraech.** Stuttgart: Reclam, 2002.

BLANCHOT, M. **Le livre à venir.** Paris: Gallimard, 1971.

CALOGERO, G. **Filosofia del dialogo.** Milano: Edizioni di Comunità, 1962.

CURNOW, T. (Ed.). **Thinking through dialogue.** Oxted: Practical Philosophy Press, 2001.

DORDONI, P. **Il dialogo socratico: una sfida per un pluralismo sostenibile,** con scritti di Leonard Nelson, Gustav Heckmann, Minna Spech. Milano: Apogeo, 2009.

FEYERABEND, P. **Conquista dell'abbondanza. Storie dello scontro fra astrazione e ricchezza dell'Essere.** Trad. Pietro Adamo. Milano: Raffaello Cortina, 2002.

GIRARD, R. **Le bouc émissaire.** Paris: Grasset, 1982.

IVEKOVIC, R. Reconnaître ou non le partage de la raison. **Transeuropéennes**, n. 23, p. 259-278, 2003.

IVEKOVIC, R. **Ragione con-divisa, fra passione e ragione in La frontiera mediterranea.** Tradizioni culturali e sviluppo locale, a cura di Pietro Barcellona e Fabio Caramelli. Bari: Dedalo, 2006.

IVEKOVIC, R. **Transborder translating.** 2009. Disponível em: <<http://www.ciph.org/direction.php?etAussi=27>>.

JACQUES, F. **Dialogiques.** Recherches logiques sur le dialogue. Paris: Presses Universitaires de France, 1979.

PLATONE. **La Repubblica.** Trad. Franco Sartori. Bari: Laterza, 1997.

PLATONE. **Teeteto.** A cura di Manara Valgimigli. Bari: Laterza, 1974.

RUSCHMANN, E. **Philosophische beratung.** Stuttgart: Kohlhammer, 1999.

SARTRE, J.-P. **Cahiers pour une morale.** Paris: Gallimard, 1983.

SCHUSTER, S. **Philosophy practice**. Westport: Praeger, 1999.

TUERCKE, CH. **Violenza e tabù**. Percorsi filosofici di confine, trad. Umberto Colla. Milano: Garzanti, 1991.

WEIL, E. **Logique de la philosophie**. A cura di Livio Sichirollo. Bologna: Il Mulino, 1997.

WEIL, E. **Essais et conférences.I-II**. Paris: Vrin, 1991.

WEIL, E. **Philosophie et réalité**. Derniers essais et conférences. Paris: Beauchesne, 1982.

WEIL, E. **Violence et langage in “Cahiers Eric Weil”**. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1987.