



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO
Dipartimento di Lettere e Filosofia

Dottorato di Ricerca in Studi Umanistici
XXIX° ciclo

Tesi di dottorato

PER LA CRITICA DELLA CONCETTUALITÀ POLITICA MODERNA
WALTER BENJAMIN E IL MONOPOLIO DELLA *GEWALT*

Relatore: prof. Francesco Ghia

Dottorando: Lisa Rose

Coordinatrice del Dottorato: prof.ssa Elvira Migliario

anno accademico 2015-2016

LISA ROSE

PER LA CRITICA DELLA
CONCETTUALITÀ POLITICA MODERNA

Walter Benjamin e il monopolio della *Gewalt*

INDICE

AVVERTENZA.....	4
INTRODUZIONE.....	5
CAPITOLO PRIMO	
BENJAMIN CONTRO SCHMITT: INTORNO ALLO STATO DI ECCEZIONE.....	13
1.1. Dittatura e stato di assedio.....	15
1.2. La dittatura.....	18
1.3. La porta della legge.....	30
1.4. Per la critica della violenza.....	34
1.5. Teologia politica.....	43
1.6. L'indecisione sovrana.....	48
1.7. Schmitt e Hobbes (contro Benjamin e Spinoza).....	65
1.8. Il dispositivo di eccezione.....	73
1.9. La legge nello stato di eccezione.....	77
CAPITOLO SECONDO	
TEMPORALITÀ GIURIDICHE.....	82
2.1. Violenza, diritto e giustizia.....	83
2.2. Diritto e destino.....	87
2.3. Il castello di Kafka.....	94
2.4. Preistoria del diritto.....	106
2.5. Il mito come età del diritto.....	111
2.6. Il diritto scritto.....	114
2.7. Nella colonia penale.....	117

2.8. La nascita del giudizio.....	125
2.9. Diritto moderno.....	144
CAPITOLO TERZO	
LA VIOLENZA GIURIDICA MODERNA.....	151
3.1. Rapporti giuridici moderni.....	152
3.2. L'istituzione moderna della polizia e la sua Gewalt.....	157
3.3. Derrida interprete di Benjamin.....	162
3.4. La spettralità della polizia.....	172
3.5. La violenza in democrazia.....	181
3.6. Derrida e i saggi benjaminiani sul linguaggio.....	185
3.7. Il pensiero di Benjamin solidale con il nazismo?.....	191
3.8. Sovranità popolare e monopolio della violenza.....	200
3.9. Eccezione e norma.....	215
3.10. Il diritto di sciopero.....	222
CAPITOLO QUARTO	
GUERRA CIVILE.....	231
4.1. Lo Stato e il diritto.....	236
4.2. Sullo stato di eccezione: la tesi VIII sul concetto di storia.....	241
4.3. Il carattere antinomico del messianismo.....	249
4.4. Lo Stato e la guerra civile.....	257
4.5. La società come intero omogeneo.....	270
4.6. La copertina del Leviatano.....	278
4.7. La prassi messianica e il rapporto mezzi-fini.....	285
CONCLUSIONI.....	301
BIBLIOGRAFIA.....	305

AVVERTENZA

Le citazioni dei testi benjaminiani verranno effettuate sulla base della edizione delle *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, voll. I-VII, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1972-1989, cui seguono – prima dell’indicazione della pagina – in *romano* il numero del volume e, in cifra *araba* e tra parentesi tonde, l’eventuale numero del tomo dal quale esse sono desunte (ad esempio: *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 196, corrispondente al tomo primo del secondo volume dell’opera omnia).

Si cercherà di utilizzare, quando esistente, la traduzione italiana dei passi citati. Qualora una citazione in lingua italiana rimandi in nota a un testo in lingua originale, il passo citato è stato tradotto da me.

Il saggio *Per la critica della violenza* di Walter Benjamin verrà citato alternativamente dalla raccolta di testi *Angelus Novus*, curata e tradotta da Renato Solmi per Einaudi¹ e dalla traduzione di Massimiliano Tomba per la casa editrice Alegre², dichiarando in nota la provenienza.

1 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in Id., R. Solmi (a cura di), *Angelus Novus*, Einaudi, Torino, 1995, pp. 5-30.

2 W. Benjamin, M. Tomba (a cura di), *Per la critica della violenza*, Alegre, Roma, 2010.

INTRODUZIONE

«Per il materialismo storico l'importante è trattenere un'immagine del passato nel modo in cui s'impone improvvisa al soggetto storico nell'attimo del pericolo, che minaccia tanto l'esistenza stessa della tradizione quanto i suoi destinatari. Per entrambi il pericolo è uno solo: prestarsi a essere strumento della classe dominante. In ogni epoca bisogna tentare di strappare nuovamente la trasmissione del passato al conformismo che è sul punto di soggiogarla. [...] Il dono di riattizzare nel passato la scintilla della speranza è presente solo in *quello* storico che è compenetrato dall'idea che neppure i morti saranno al sicuro dal nemico, se vince. E questo nemico non ha smesso di vincere».

W. Benjamin, *VI tesi sul concetto di storia*¹

Nelle *Tesi sul concetto di storia*, Benjamin evoca una minaccia, che grava tanto sulla tradizione e sulla sua possibilità di esistenza, quanto sui suoi destinatari. Il pericolo, per l'una e per gli altri, è quello di «prestarsi a essere strumento della classe dominante»².

Il *concetto di storia* cui le *Tesi* sono dedicate è il nocciolo teorico della possibilità di salvarsi da questo pericolo, e da un corso della storia che procede incessantemente sotto la forma di una catena di avvenimenti che lascia dietro di sé cumuli di macerie³.

Benjamin scrive le *Tesi* tra la fine del 1939 e il maggio del 1940, quando la Seconda guerra mondiale è scoppiata e alla Germania nazista si sono arresi, nel giro di qualche

1 W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte. These VI*, in *Gesammelte Schriften*, vol. I (2), Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1978, p. 695; trad. it. Id, G. Bonola e M. Ranchetti (a cura di), *Sul concetto di storia: tesi VI*, Einaudi, Torino, 1997, p. 27.

2 *Ibid.*

3 «Là dove *a noi* appare una catena di avvenimenti, *egli* [l'angelo della storia] vede un'unica catastrofe, che ammassa incessantemente macerie su macerie e le scaraventa ai suoi piedi», *ivi: tesi IX*, p. 37.

mese, la Polonia, la Danimarca, la Norvegia, i Paesi Bassi e il Belgio. Il 22 giugno 1940, la Francia firma un armistizio in virtù del quale la Germania occupa la parte settentrionale del paese e l'intera linea costiera Atlantica. Nella Francia meridionale viene istituito lo Stato collaborazionista di Vichy; da lì, più esattamente da Marsiglia, nell'agosto del 1940, Walter Benjamin, già internato per qualche mese in un campo di lavori forzati a Nevers⁴, ottiene grazie a Max Horkheimer il visto d'urgenza per gli Stati Uniti. Prima dell'occupazione tedesca di Parigi aveva affidato un buon numero di scritti a Georges Bataille, che li nascose alla *Bibliothèque Nationale*, e a Hannah Arendt. Tra questi le *Tesi sul concetto di storia*. Oltre al visto per gli Stati Uniti, a Benjamin vengono concessi i visti di transito per Spagna e Portogallo, ma non quello di uscita dalla Francia. Decide allora di attraversare clandestinamente la frontiera franco-spagnola attraverso i Pirenei. Dopo aver oltrepassato il confine con un gruppo di esuli, Benjamin, spossato, raggiunge Port-Bou, in territorio iberico, ma le guardie di frontiera gli comunicano che avrebbero rimpatriato lui e i suoi compagni di viaggio in Francia. Benjamin nella notte si toglie la vita con una dose letale di morfina. Il giorno dopo sarà concesso a chi viaggiava con lui di proseguire.

Nonostante scrivesse con un occhio costantemente puntato sulle disgrazie del suo tempo, braccato egli stesso, in prima persona, dall'avanzata nazista, Benjamin non ha elaborato una concezione della storia rinunciataria rispetto all'agire, o legata a un ambito puramente speculativo. Anzi, per Benjamin, è «nell'attimo del pericolo» che si può «articolare storicamente il passato» e «riattizzare la scintilla della speranza»⁵. Ogni attimo è «la piccola porta attraverso la quale può entrare il messia»⁶, «non vi è un solo attimo che non rechi con sé la *propria* chance rivoluzionaria»⁷, ma, e qui entra in gioco il *Begriff der Geschichte*, essa «richiede di essere intesa come una *chance specifica*, ossia come *chance* di una soluzione del tutto nuova, prescritta da un compito [*Aufgabe*]⁸ del tutto

4 Per ulteriori dettagli sulla vicenda, B. Witte, *Benjamin und das Exil*, Königshausen & Neumann, Berlin, 2005, p. 31; G. Schiavoni, *Walter Benjamin. Sopravvivere alla cultura*, Sellerio, Palermo, 1980, p. 320.

5 W. Benjamin, *Sul concetto di storia: tesi VI*, p. 27.

6 *Ivi*: *tesi B*, p. 57.

7 *Ivi*: *tesi XVII a.*, p. 55.

8 *Id.*, *Paralipomena zu den Thesen über den Begriff der Geschichte. These XVII a.*, in *Gesammelte Schriften*, vol. I (3), p. 1231.

nuovo»⁹. Per fare ciò «occorre giungere a un concetto di storia che corrisponda»¹⁰ a questa novità.

Alla costruzione storica il cui luogo è il tempo omogeneo vuoto (e l'idea di progresso è inseparabile da una tale idea di storia¹¹), il materialista storico «accosta la miccia»¹² esplosiva della *Jetztzeit*. Così facendo, strappa la trasmissione del passato al conformismo che è sul punto di soggiogarla, e che la trasformerebbe in «patrimonio culturale», il «bottino» trasportato nel «corteo trionfale dei dominatori di oggi, che calpesta coloro che oggi giacciono a terra»¹³. Occorre, quindi, una critica che guardi a tale patrimonio culturale con distacco, e, anzi, con «orrore», in quanto non c'è documento di tale cultura – quella portata come trofeo dai vincitori di oggi e di ieri – che sia esente da barbarie, così come non è esente da barbarie «il processo della trasmissione»¹⁴ che ha fatto sì che essa si tramandasse.

È questo il significato dello «spazzolare la storia contropelo», l'operazione propria dello storico materialista, che Benjamin definisce suo «compito»¹⁵ [*Aufgabe*] – termine che, lo si dimostrerà nel presente lavoro, ha una precisa valenza messianica, in quanto esce dallo schema di ciò che, nella prima pagina di *Per la critica della violenza*, è definito «*das elementarste Grundverhältnis*»¹⁶ di ogni ordine giuridico, ovvero il rapporto mezzi-fini, il rapporto originario, il dispositivo fondamentale su cui si basa il diritto.

Proviamo a guardare più da vicino il patrimonio culturale e il modo in cui esso si tramanda di generazione in generazione, schiacciando i vinti e gli oppressi a tutto vantaggio dei dominatori di turno. Benjamin, nel saggio che nel 1937 dedicò a Eduard Fuchs, di esso dice che «accresce il peso dei tesori che gravano sulle spalle dell'umanità. Ma non dà a quest'ultima la forza di scuoterseli di dosso e quindi di farli suoi»¹⁷.

9 Id., *Sul concetto di storia: tesi XVII a*, p. 55.

10 *Ivi: tesi VIII*, p. 33.

11 «L'idea di un progresso del genere umano nella storia è inseparabile dall'idea che la storia proceda percorrendo un tempo omogeneo e vuoto. La critica all'idea di tale procedere deve costituire il fondamento della critica all'idea stessa di progresso». *Ivi: tesi XIII*, p. 45.

12 *Ivi: ms 443*, p. 74.

13 *Ivi: tesi VII*, p. 31.

14 *Ibid.*

15 *Ibid.*

16 Id., *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 179.

17 Id., *Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (2), pp. 465-505; trad. it. E. Filippini (a cura di), *Eduard Fuchs, il collezionista e lo storico*, in *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica. Arte e società di massa*, Einaudi, Torino, 1966, p. 92.

Ritroviamo il medesimo gesto, quello dello scuotersi qualcosa di dosso e così di liberarsi, nel saggio su Kafka. Benjamin lo attribuisce a due figure simili, quella di Sancio Panza, paziente e fedele accompagnatore di Don Chisciotte, e quella di Bucefalo, il cavallo di Alessandro Magno. Nota Benjamin che «fra i gesti dei racconti kafkiani nessuno è più frequente di quello dell'uomo che piega profondamente la testa sul petto»¹⁸ e che, in essi, è sempre «la schiena a essere gravata dal peso»¹⁹, come nel racconto *Nella colonia penale*²⁰, in cui la schiena dei condannati si fa portatrice della colpa e del supplizio.

«Bucefalo, 'il nuovo avvocato', [...] senza il grande Alessandro – e cioè libero dal conquistatore lanciato in avanti –, prende la via del ritorno»²¹. Va sottolineata l'importanza del gesto di scuotersi di dosso il peso che grava sulle spalle: che si tratti di Bucefalo, «libero, i fianchi non oppressi dalle reni del cavaliere»²², o di Sancio Panza, che è riuscito a «stornare da sé» Don Chisciotte, «uomo o cavallo» conclude Benjamin, «non è più così importante, purché il peso sia stato tolto di dosso»²³.

Abbiamo cercato di far nostro il gesto di liberazione, di emancipazione, di sgravio da un peso, gesto che abbiamo provato a rintracciare in diversi passaggi dell'opera benjaminiana. A partire da *Per la critica della violenza*, abbiamo individuato tale peso nel diritto e la possibilità di una «nuova epoca storica» nell'«interruzione di questo ciclo che si svolge nell'ambito delle forze mitiche del diritto», nel suo «spodestamento insieme alle forze a cui esso si appoggia (come esse ad esso), e cioè in definitiva dello Stato»²⁴. Benjamin, nella sua produzione teorica, individua nel diritto una sopravvivenza del mito, che condanna l'uomo all'infelicità e alla colpa e «per entro il quale non è concepibile via alcuna di liberazione»²⁵. Si tenta, in questa sede, di ricostruire una sorta di storia del diritto dai suoi «albori»²⁶ sino alla modernità, così come scandita nella produzione

18 Id., *Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestag*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (2), pp. 409-38; trad. it. R. Solmi (a cura di), *Franz Kafka*, in *Angelus Novus*, Einaudi, Torino, p. 298.

19 Id., *Franz Kafka*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (2), p. 432.

20 F. Kafka, *In der Strafkolonie*, Wolff, Leipzig, 1919; trad. it. *Nella colonia penale*, Marsilio, Venezia, 1993.

21 W. Benjamin, *Franz Kafka*, in *Angelus Novus*, pp. 303-4.

22 F. Kafka, *Der neue Advokat*, in *Ein Landarzt. Kleine Erzählungen*, Wolff, München e Leipzig, 1920; trad. it. *Il nuovo avvocato*, in *La metamorfosi e altri racconti*, Garzanti, Milano, 1974, p. 98.

23 W. Benjamin, *Franz Kafka*, in *Angelus Novus*, p. 305.

24 Id., *Per la critica della violenza*, *ivi*, p. 29.

25 Id., *Destino e carattere*, *ivi*, p. 34.

26 Id., *Per la critica della violenza*, *ivi*, p. 12.

benjaminiana, soprattutto nei saggi *Destino e carattere*, *Per la critica della violenza e Franz Kafka*.

Privilegiando le peculiarità dei concetti politici e giuridici moderni, il presente lavoro adotta come punto di partenza il saggio di Benjamin *Per la critica della violenza* e, complice una disamina della fitta rete di intrecci e rimandi che legano l'opera benjaminiana a quella di Carl Schmitt, va alla ricerca, in esso, dei riferimenti precisi alla legislazione moderna e alle forme politiche della modernità, quali, ad esempio, il monopolio della violenza, il parlamentarismo, la regolamentazione giuridica di tutte le sfere dell'esistenza.

Si vuole, in questa sede, mettere in relazione i rapporti che intercorrono tra violenza, diritto e giustizia – l'esposizione dei quali è l'obiettivo dichiarato da Benjamin nelle prime righe del saggio *Per la critica della violenza* – con i concetti politici e giuridici caratteristici della modernità, come ad esempio la rappresentanza politica, elaborata a partire dalle teorie contrattualistiche, e l'onnipervasività giuridica, rintracciata da Benjamin nei moderni Stati civilizzati.

Il dibattito sul tema del contratto sociale ha impegnato i più grandi pensatori politici, soprattutto tra Seicento e Settecento, ed è tuttora gravido di conseguenze, sia nel campo della teoria del diritto, sia in quello del pensiero politico. Esso si collega, nella prospettiva delineata dai numerosi volumi dedicati all'argomento da Giuseppe Duso, alla nascita dello Stato moderno e alla conseguente cancellazione di ogni potere extra statale (ad esempio degli *Stände*, o dei ceti) e all'espropriazione di ogni residuo di violenza dalle mani del singolo.

All'incrocio tra la riflessione politica e quella giuridica, Massimiliano Tomba pone il problema dell'alienazione del potere politico dei singoli individui in favore del corpus sociale. Il suo punto di partenza è l'affermazione di Hobbes per cui «nessuna legge può essere ingiusta (*no law can be unjust*)», perché «la legge è fatta dal potere sovrano, e tutto ciò che è fatto da tale potere è autorizzato e riconosciuto da ogni appartenente al popolo — e ciò che ognuno vuole, nessuno può dire ingiusto (*no man can say is unjust*)»²⁷.

27 T. Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Form, and power of Commonwealth ecclesiastical and civil* [1651], in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury; Now First Collected and Edited by*

Le considerazioni di Tomba mirano all'elaborazione di un concetto, quello di *forclusion*e della giustizia, dalla chiara eco lacaniana, che rappresenta di per sé una critica del tutto originale alla democrazia rappresentativa, in quanto evidenzia un limite chiaramente avvertibile nell'attualità (si pensi alle decisioni del governo centrale avversate dalla popolazione locale), generalmente liquidato dalla teoria della "divisione dei poteri" (esecutivo, legislativo e giudiziario).

Prendendo le mosse dalla riflessione di Tomba a partire da *Per la critica della violenza*, si vorrebbe privilegiare, all'interno della costellazione di concetti "diritto-violenza-giustizia" che costituisce l'oggetto del saggio, il problema della violenza e della delega di essa all'interno dello Stato moderno. Gli spunti principali forniti da Benjamin per inquadrare tale problema sono l'incipit del testo, nel quale egli attribuisce alla violenza la capacità di incidere nella sfera morale, in quanto retta dai principi del diritto e della giustizia, e la tendenza all'onnipervasività riscontrata nei rapporti giuridici moderni, che trova la sua ragione, nel breve saggio giovanile sulla violenza, nella minaccia che l'uso della violenza da parte di un individuo costituisce per l'ordinamento giuridico moderno.

A partire dal monopolio statale sulla *Gewalt* è poi possibile porre la questione relativa ad un altro genere di violenza, quella «*Gewalt anderer Art*»²⁸ cui Benjamin allude nel saggio giovanile sulla violenza. Questa *Gewalt* di altro genere è intesa, nel presente, come la possibilità di interrompere lo stato di eccezione permanente con cui Benjamin nella già citata ottava *tesi sul concetto di storia* descriveva la sua contemporaneità²⁹. Lo stesso che, in termini marxiani, si delinea come la perenne «guerra civile»³⁰ tra la *Kapitalistenklasse* e la *Arbeiterklasse*.

Una concezione della guerra civile come permanente, che il quarto capitolo del presente lavoro cerca di elaborare a partire dalla critica alla sovrapposizione hobbesiana del

Sir William Molesworth, Bohn, London, 11 voll., vol. 3, London, 1839-45; trad. it. di A. Luppoli, M.V. Predaval, R. Rebecchi, *Leviatano, o la materia, la forma e il potere di uno stato ecclesiastico e civile*, Laterza, Bari, 1989, p. 282. Cfr. M. Tomba, *La «vera politica». Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*, Quodlibet, Macerata, 2006, p. 41.

28 W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol II (1), p. 196.

29 Id., *Über den Begriff der Geschichte. These VIII*, *ivi*, vol. I (2), p. 697.

30 K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, in *Marx-Engels-Werke*, Dietz Verlag, Berlin, 1962; trad. it. *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro I, cap. 8, par. 7, Einaudi, Torino, 1978, p. 363.

concetto di *guerra di tutti contro tutti* con la guerra civile, permette di acquisire un punto di vista che coglie nello stato di diritto la continuità della violenza giuridica e persegue come scopo la sua interruzione. Tale sforzo teorico volto all'interruzione del *continuum* della violenza giuridica ha necessariamente Schmitt tra gli obiettivi polemici.

È stata quindi presa in esame la celebre definizione schmittiana di sovrano come colui che «decide sullo stato di eccezione»³¹ e la variante presente nel suo libro dedicato a Hobbes, per cui lo Stato «è soltanto la guerra civile continuamente impedita con un grande potere»³², mettendo in luce come il monopolio statale sulla *Gewalt* non si traduca in un effettivo esercizio di essa. Così lo Stato moderno si presenta come quell'apparato in grado di sospendere la guerra civile, non di porgli termine, e che vede in ogni conflitto più o meno violento l'occasione di governarne gli effetti e di guadagnare legittimità. Assunto che, nell'identificazione agambeniana di «guerra civile mondiale» e terrorismo³³, acquista oggi una rilevanza che non si può eludere a poco prezzo.

Nel momento in cui il ricorso alle legislazioni emergenziali si può definire la norma, in cui «lo Stato non è più il soggetto unico e sovrano»³⁴ e gli si affiancano nuovi complessi di poteri extra istituzionali, nuovi soggetti e nuove identità, in altre parole, nel momento di crisi della concettualità politica moderna, si è ritenuto che essa si presentasse ai nostri occhi nella sua massima leggibilità. La si è intesa come un'immagine storica, nel significato che Benjamin le attribuisce nelle *Tesi sul concetto di storia*:

L'indice storico delle immagini dice, infatti, non solo che esse appartengono a un'epoca determinata, ma soprattutto che esse giungono a leggibilità solo in un'epoca determinata. E precisamente questo giungere a leggibilità è un determinato punto critico del loro intimo movimento. [...] L'immagine letta, vale a dire l'immagine nell'*adesso* della conoscibilità porta in sommo grado l'impronta di questo momento

31 C. Schmitt, *Politische Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin, 1922, p. 9.

32 Id., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hohenheim Verlag, Köln, p. 34.

33 G. Agamben, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Bollati Boringhieri, Torino, 2015, p. 32.

34 C. Galli, S. Mezzadra, *Editoriale. Oltre la teologia politica: religioni, potere, identità*, in «Filosofia politica», n. 3 (2010), p. 367.

critico e pericoloso che sta alla base di ogni lettura.³⁵

Si rende doverosa, a questo punto, una precisazione. Si è operata una lettura di *Per la critica della violenza* che mettesse in relazione il testo con la «crisi del modello europeo della democrazia borghese, liberale e parlamentare, e dunque del concetto di diritto che ne è inseparabile»³⁶. Sarebbe senza dubbio interessante spingere la *Critica della violenza* al di là dei confini che abbiamo stabilito, soprattutto in un momento in cui l'eurocentrismo e la statualità moderna tramontano e le configurazioni geopolitiche e geoeconomiche sono sempre più mobili e decentrate (e sicuramente non eurocentriche).

Interroghiamo dunque il Moderno a partire dai suoi limiti, ma non dal di fuori. Ne criticiamo l'eurocentrismo, ma senza uscirne.

35 W. Benjamin, *Das Passagen-Werk: N 9, 8*, in *Gesammelte Schriften*, vol. V (1), p. 592; trad. it. Id., *I "passages" di Parigi: N, 9, 8*, in *Opere complete di Walter Benjamin*, Einaudi, Torino, 2000, vol. IX, p. 531.

36 J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994; trad. it. di G. Chiurazzi, *Politiche dell'amicizia*, Milano, Cortina, 1995, p. 93.

CAPITOLO PRIMO

BENJAMIN CONTRO SCHMITT: INTORNO ALLO STATO DI ECCEZIONE

«Là dove c'è il destino, un pezzo di storia è diventato natura.»

W. Benjamin, *“El mayor monstruo, los celos” di Calderón e “Herodes und Mariamne” di Hebbel.*

*Annotazioni sul problema del dramma storico*¹

SOMMARIO: 1. DITTATURA E STATO DI ASSEDIO. – 2. LA DITTATURA. – 3. LA PORTA DELLA LEGGE. – 4. PER LA CRITICA DELLA VIOLENZA. – 5. TEOLOGIA POLITICA. – 6. L'INDECISIONE SOVRANA. – 7. SCHMITT E HOBBS (CONTRO BENJAMIN E SPINOZA). – 8. IL DISPOSITIVO DI ECCEZIONE. – 9. LA LEGGE NELLO STATO DI ECCEZIONE.

Prima procedere con una lettura del saggio benjaminiano *Per la critica della violenza* volta a coglierne con precisione alcuni concetti e a collocarli entro le coordinate spaziotemporali delle moderne democrazie occidentali, pensiamo sia utile inserirlo nel contesto in cui è stato scritto, sia da un punto di vista prettamente storico sia da un punto di vista teorico. Per farlo, procederemo a una lettura dei testi che Benjamin ha dedicato al diritto in parallelo ad alcuni testi di Schmitt, nel tentativo di far emergere il fitto intreccio di rimandi e contrappunti, a volte espliciti altre nascosti fra le pieghe dell'argomentazione,

¹ W. Benjamin, *“El mayor monstruo, los celos” von Calderón und “Herodes und Mariamne” von Hebbel. Bemerkungen zum Problem des historischen Dramas*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), pp. 249-50.

che il filosofo di origine ebrea e il «giuspubblicista fascista»² intessono nell'arco di vent'anni, dagli Anni Venti agli Anni Quaranta del Novecento. L'esame dei testi sarà volto a rilevare l'uso, da parte dei due autori, dei principali concetti utilizzati dall'altro, apportandovi un «piccolo ma decisivo spostamento», come lo definisce Carlo Lombardo, volto «a ribaltarne il segno e l'efficacia»³.

Va inoltre rilevato che, proprio a partire dall'assonanza dei temi trattati e dei concetti utilizzati, alcuni autori hanno creduto di rinvenire, nelle posizioni di Schmitt e Benjamin, un sostanziale accordo.

Analizzare i motivi che spingono alcuni pensatori, tra i quali spicca Jacques Derrida, a sostenere una tale posizione, nonostante gli eventi storici che fanno da cornice ai testi di Benjamin e Schmitt – esule ebreo il primo, morto suicida nella fuga dall'avanzata nazista, e affermato giurista e teorico della Germania nazionalsocialista il secondo – è sicuramente istruttivo. Ci occuperemo dei rilievi teorici di Derrida a *Per la critica della violenza*, sebbene a nostro avviso, l'unico accordo possibile tra Schmitt e Benjamin possa essere quello «divergente»⁴ evocato da Jacob Taubes nel suo libro dedicato al giurista di Plettenberg.

La creazione di qualcosa come un “dossier Benjamin-Schmitt” è un'operazione già effettuata da Giorgio Agamben, in *Stato di eccezione*⁵.

Seguiremo la traccia indicata da Agamben nella definizione della posta in gioco fra i due pensatori. L'oggetto della contesa che oppone Schmitt e Benjamin, nella lettura trasversale che se ne dà in questa ricerca, è il luogo opportuno di collocazione dello stato di eccezione: all'interno del contesto giuridico o al suo esterno. Sarà la presenza o meno argomentazioni a favore di una posizione o dell'altra a fungere da criterio selettivo per inserire i testi dei due autori nel contenitore che abbiamo chiamato, sulla scorta di Agamben, “dossier Benjamin-Schmitt”.

2 R. Tiedemann, in W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. I (3), p. 886.

3 C. Lombardo, *La radice dei concetti. Il fondamento della legge in Walter Benjamin e Carl Schmitt*, in «Sociologia e ricerca sociale», n. 80, 2006, p. 1.

4 J. Taubes, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebiges Fügung*, Merve, Berlin, 1987.

5 G. Agamben, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008, pp. 68-83.

1.1. *Dittatura e stato di assedio*

Nel libro di Agamben *Stato di eccezione*, il punto di partenza del duello intellettuale che oppone Benjamin e Schmitt è rappresentato dal testo del giurista tedesco *La dittatura*, del 1921. Arricchiremo questo “dossier” di un nuovo tassello, che non figura nella ricostruzione agambeniana, ma che riveste un’importanza non minore ai fini di una quanto più possibile precisa ricostruzione della posizione dei due autori sulla tematica giuridica che li vede contrapposti. Si tratta di un articolo dal titolo *Dittatura e stato di assedio*⁶, scritto da Schmitt nel 1916, anno in cui si trovava al Quartier Generale di Monaco di Baviera, assegnato alla sezione “stato di guerra” che si occupava dell’amministrazione della legge marziale.

È il primo testo nel quale il giurista si confronta con i temi della dittatura, dello stato d’assedio e dello stato d’eccezione e, a proposito di ciò, Michele Nicoletti sostiene che Schmitt si sia dedicato a tali temi proprio a partire dall’esperienza dello «stato di guerra»⁷ in quanto «situazione di emergenza che sconvolge la “normalità” e dunque le “norme ordinarie”»⁸.

Nella ricostruzione di Nicoletti, la guerra e il clima culturale in essa prodottosi portano Schmitt a svalutare un’analisi puramente formale «in stile neokantiano» in favore di un approccio che tenga conto della concretezza che si esplica nella dinamica storica e quindi «dell’intrinseca rottura, emergenza, eccezionalità, che è contenuta nel dinamismo della realtà e che diventa il luogo della rivelazione della verità di questa»⁹.

All’epoca della stesura del saggio, precedente all’entrata in vigore della costituzione della Repubblica di Weimar, avvenuta nel 1919, la legge che regolava lo stato d’assedio si richiamava all’articolo 68 della *Reichsverfassung*, la costituzione imperiale del 1871. Esso prevedeva che il *Kaiser* potesse, «nel caso in cui la sicurezza pubblica fosse minacciata nei confini del territorio della Confederazione»¹⁰, dichiarare lo stato di guerra

6 C. Schmitt, *Diktatur und Belagerungszustand. Eine Staatsrechtliche Studie* (1916), in Id., *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Duncker & Humblot, Berlin, 1995, pp. 3-20.

7 Cfr. M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia, 1990, pp. 69-72.

8 *Ivi*, p. 70.

9 *Ibid.*

10 «L’Imperatore, se la sicurezza pubblica è minacciata nei confini del territorio della Federazione, può dichiarare una parte di questo territorio in stato d’assedio. Fino a che una legge del Reich abbia

in base alla legge prussiana sullo stato d'eccezione del 1851.

In *Dittatura e stato di assedio*, Schmitt, attraverso un'analisi storico-giuridica, tenta di elaborare una definizione dei due termini, che si basa sull'individuazione delle loro differenze. Il periodo storico che riveste maggiore interesse nei confronti di questi due concetti è quello che, in Francia, segue la rivoluzione del 1789.

Il 1793 è l'anno su cui si sofferma con maggiore attenzione. Il 10 ottobre di quell'anno venne approvato il *Decreto di costituzione del governo rivoluzionario*, il cui primo articolo recita: «il Governo provvisorio della Francia è rivoluzionario fino alla pace»¹¹.

Fu il fondamento giuridico della dittatura del *Comité de Salut Publique*, della quale Schmitt rileva la concentrazione del potere legislativo e esecutivo nello stesso organo, nonostante il principio della separazione dei poteri fosse stato sancito dalla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* del 1789. Nel 1793 lo stato d'eccezione era motivato sia da una guerra esterna sia da una interna: si trattava di difendere la neonata repubblica dall'attacco congiunto della prima Coalizione antifrancese – di cui facevano parte Austria, Prussia, Russia, Spagna, Portogallo, regni di Sardegna e di Napoli, granducato di Toscana e stato Pontificio, e ai quali si aggiunse poco dopo anche l'Inghilterra –, e dai controrivoluzionari presenti sul suolo francese.

Altre date importanti sono il 1830 e il 1848. Si tratta, in questi ultimi due casi, di un ricorso alla legislazione eccezionale per reprimere dei moti insurrezionali interni. Nel luglio 1830, dopo che in ampie zone della capitale francese gli insorti avevano eretto barricate e svuotato le armerie, Carlo X firmò l'ordinanza di stato di assedio, indicando nel maresciallo Marmont l'autorità militare designata per riportare l'ordine nelle strade di Parigi.

Nel 1848, dopo che, tra il 23 e il 26 giugno, durante le cosiddette *journées de juin*, Parigi era stata teatro di feroci scontri tra operai e insorti da un lato, e le truppe governative composte da Guardia Nazionale e Guardia mobile dall'altro, venne proclamato lo stato di assedio per consentire al generale Cavaignac di reprimere nel sangue la rivoluzione.

regolato i casi, la forma, la pubblicità e gli effetti di una simile dichiarazione, saranno applicate le prescrizioni della legge prussiana del 4 giugno 1851», F. Lanchester, *Le costituzioni tedesche da Francoforte a Bonn*, Giuffrè, Milano, 2002, p. 34.

11 R. Romeo, G. Talamo (a cura di), *Documenti storici. L'età moderna*, vol. II, Loescher, Torino, 1966, pp. 174-176.

Nel distinguere tra la dittatura della Convenzione Nazionale nel 1793 e lo stato d'assedio proclamato nel luglio del 1830 da Carlo X e durante la Rivoluzione del 1848, Schmitt non fa riferimento solo al tipo di guerra in corso (unicamente contro un nemico interno negli ultimi due casi, contro una coalizione di potenze straniere e un nemico interno nel 1793). Come sottolinea Nicoletti:

Al centro della riflessione vi è il rapporto tra legge e realizzazione del diritto [...], il dualismo e la rottura tra il piano dell'universalità e quello della realtà concreta. Ma la rottura non è puramente astratta, essa si carica di tutta la drammaticità di un'emergenza storica concreta, quale quella della guerra, che scuote l'ordine stabilito e che impone allo Stato mediatore il compito di ricostituire la normalità. Nell'emergenza il ruolo dello Stato come realizzatore di diritto viene esaltato e si ha una concentrazione di potere nell'esecutivo il quale, al fine di ristabilire l'ordine venuto meno, può sospendere le leggi costituzionali o emanare provvedimenti concreti temporanei atti a fronteggiare la situazione.¹²

In questo lavoro giovanile, Schmitt indaga il rapporto che lega diritto e realizzazione del diritto, e, soprattutto, la distanza che li separa. Lo stato di eccezione risulta essere il luogo propizio per far emergere la profonda differenza, sul piano pratico, di questi due momenti del diritto: «nella più acuta rottura dell'ordinamento costituito, emerge l'assolutezza della mediazione operata dallo Stato, e in particolare del suo potere esecutivo che rappresenta l'unico soggetto capace di ricostituire l'ordinamento anche a prezzo di una sospensione temporanea delle norme generali fondamentali»¹³.

È così che Schmitt individua un'altra differenza tra il caso del *Comité de Salut Publique* del 1793 e gli stati di assedio proclamati durante i sommovimenti del 1830 e 1848: nella Convenzione nazionale la separazione dei poteri non sussisteva più, negli altri due casi, invece, non si giunse ad un tale esito ed esecutivo e legislativo rimasero distinti.

Volendo sintetizzare in maniera schematica la posizione di Schmitt nel 1916, vediamo che in *Dittatura e stato d'assedio* il giurista ha operato con forza una separazione tra i due concetti che danno il titolo all'articolo, con una cura particolare nel chiarire come il

¹² M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, p. 71.

¹³ *Ibid.*

trasferimento del potere esecutivo nelle mani dell'esercito non costituisca, di per sé, l'instaurazione di una dittatura. Si poteva, per Schmitt, parlare di dittatura solo nel momento in cui, come avvenuto nel caso della *Convention nationale* in Francia tra il 1792 e il 1794, a un'istituzione competessero contemporaneamente il potere esecutivo e legislativo «giacché lo stesso potere ha in mano sia la revoca che l'esecuzione delle leggi»¹⁴. La terminologia cambierà nel testo di poco successivo dedicato alla dittatura, in cui limiterà alla “dittatura sovrana” il caso appena descritto.

Nello stato di assedio, invece, «viene mantenuta la separazione tra momento legislativo e momento esecutivo», anche quando «subentra una concentrazione all'interno dell'esecutivo»¹⁵; come avvenuto nella proclamazione dello stato di assedio a Parigi da parte di Carlo X nel 1830 e durante la Rivoluzione del 1848.

Va inoltre notato, con Nicoletti, come lo stato di eccezione in questo saggio giovanile «non sia rivelatore solo della natura del rapporto tra diritto e realizzazione del diritto, ma anche della natura dello Stato e della sua evoluzione storica»¹⁶, ruolo che verrà investigato più approfonditamente ne *La dittatura*, scritto dal giurista Carl Schmitt pochi anni dopo.

1.2. *La dittatura*

In *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, pubblicato nel 1921, Schmitt ricostruisce la storia dell'istituto giuridico della dittatura dall'età romana all'epoca di Weimar, da un punto di vista sia pratico che teorico.

Prima di iniziare la ricognizione storica, che si sofferma soprattutto sul periodo di formazione dello Stato moderno e su quello della Rivoluzione francese, Schmitt fornisce le due definizioni che la letteratura a lui contemporanea dà della dittatura. La prima, di stampo «borghese» si riferisce al potere personale di una singola persona:

14 *Ivi*, p. 70. Cfr. C. Schmitt, *Diktatur und Belagerungszustand*, in *Staat, Großraum, Nomos*, p. 13.

15 M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, p. 71. Cfr. C. Schmitt, *Diktatur und Belagerungszustand*, in *Staat, Großraum, Nomos*, p. 13.

16 *Ibid.*

Nella letteratura politica borghese, che fino al 1917 sembra ignorare l'idea di una dittatura del proletariato, il termine appare riferito prevalentemente al potere personale di una singola persona, in connessione però con altre due idee: la prima, che questo potere poggia sul consenso [...] del popolo, cioè su di una base democratica; la seconda, che il dittatore si serve di un apparato di governo fortemente centralizzato, attinente al controllo e all'amministrazione di uno Stato moderno.¹⁷

La seconda, tratta dalla pubblicistica socialista, introduce il concetto di dittatura del proletariato, coerentemente con l'idea di orientamento marxista per cui, ad essere protagonista degli eventi politici, non sono gli individui, bensì le classi. Il soggetto della dittatura è quindi il proletariato:

Il termine «dittatura» si applica poi anche allo Stato, visto nella sua totalità come «macchina centralizzata», «apparato di governo» nel quale il proletariato [...] rappresenta la classe dominante. Ora, questo Stato proletario vuole essere non qualcosa di definitivo, ma una fase *transitoria*. Recupera così tutta la sua importanza un aspetto essenziale che nella pubblicistica borghese era rimasto nell'ombra: la dittatura è un mezzo per conseguire un determinato obiettivo.¹⁸

Ciò su cui Schmitt focalizza l'attenzione è il rapporto tra dittatura e democrazia. Per quanto riguarda la terminologia di carattere borghese, il giurista riporta come la dittatura sia considerata costantemente «una sospensione della democrazia» e come, in essa, venga meno «una determinazione essenziale, cioè quella che nel seguito del libro tratteremo come carattere commissario della dittatura»¹⁹.

Al di là del concetto di dittatura commissaria, la cui corretta definizione è uno degli obiettivi del saggio, e sul quale torneremo più avanti, Schmitt rileva che «laddove si parli di dittatura del proletariato, le cose si fanno più chiare»²⁰. Dal dibattito tra marxisti risalente all'estate 1920, Schmitt ricava l'idea che, per essi, «la dittatura consiste

17 C. Schmitt, *La dittatura*, Laterza, Bari, 1975, p. 4.

18 *Ivi*, pp. 6-7.

19 *Ivi*, p. 5.

20 *Ibid.*

essenzialmente nella negazione della democrazia parlamentare»²¹, sebbene non sussistano ragioni di principio contro l'uso di forme democratiche: «l'essenziale è la transizione all'obiettivo finale del comunismo, per il conseguimento del quale la dittatura del proletariato non è che un mezzo tecnico»²².

Viene quindi messo in luce un aspetto che per Schmitt è di vitale importanza, ovvero la finalità cui la forma politica dittatoriale tende e la situazione fattuale a cui essa risponde, che permette di illustrare il suo carattere di eccezionalità:

Recupera così tutta la sua importanza un aspetto essenziale che nella pubblicistica borghese era rimasto in ombra: la dittatura è un mezzo per conseguire un determinato obiettivo; dal momento che il suo contenuto è determinato unicamente dall'interesse per il risultato da conseguire, non la si può definire in generale come una soppressione della democrazia. [...] La dittatura, essendo per essenza una fase transitoria, deve subentrare come eccezione e per la forza degli eventi. Anche questo rientra nel suo concetto: tutto sta a sapere *rispetto a che cosa* si fa eccezione.²³

Come infatti Schmitt precisa poche pagine più avanti, il fatto «che la dittatura contenga l'eccezione rispetto a una norma, non significa che sia una negazione casuale di qualsivoglia norma»²⁴. Se così fosse, non ci sarebbe differenza tra la dittatura e un qualsiasi dispotismo arbitrario.

La dittatura, così come intesa da Schmitt, «è strettamente legata ad un fine da realizzare, ad un ordine da ricostituire, ad un diritto da attuare»²⁵, ed è per questo che, «se la dittatura è necessariamente “stato di eccezione”» occorre innanzitutto guardare «*rispetto a che cosa* si fa eccezione»²⁶. «La negazione riguarda proprio quella norma che si vuole attuare e il metodo adottato per attuarla»²⁷, in altre parole, la dittatura nega ciò che vuole instaurare: «nega il diritto (vigente) per instaurare il diritto»²⁸.

21 *Ibid.*

22 *Ivi*, p. 6.

23 *Ivi*, pp. 6-7.

24 *Ivi*, p. 9.

25 M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, p. 118.

26 C. Schmitt, *La dittatura*, p. 7.

27 *Ivi*, p. 9.

28 M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, p. 118.

La dittatura è il momento concreto in cui, in una data situazione critica, si manifesta il problema dell'attuazione del diritto (*Rechtsverwirklichung*)²⁹. I suoi caratteri fondamentali sono: «l'investitura da parte di un'autorità suprema, la sospensione del diritto, il forte accentramento del potere, la transitorietà, l'adempimento del compito di ristabilire l'ordine violato (dittatura commissaria) o di stabilire ex novo l'ordine (dittatura sovrana)»³⁰.

La dittatura, infatti, si divide, nell'omonimo testo del 1921, in: commissaria – che ha lo scopo di difendere la costituzione – e sovrana, che si richiama al potere costituente³¹, in opposizione al potere costituito. Analogamente la dittatura commissaria si rifà alle norme di attuazione del diritto («*Rechtverwirklichungsnormen*») in opposizione alle norme del diritto («*Rechtsnormen*»³²).

L'opposizione fra norme del diritto e norme di attuazione del diritto, che caratterizza secondo Schmitt tutta la dottrina del diritto, diviene nevralgica allorché evidenzia, in concreto, una opposizione fra diritto e regole tecnico-pratiche dell'azione. In questi casi, l'azione in difesa del diritto entra in collisione con le norme del diritto stesso. La dittatura commissaria, scrive a questo proposito Schmitt, «sospende in concreto la costituzione per difenderne l'esistenza»³³.

Torniamo alla posta in gioco nello scontro fra Benjamin e Schmitt, che abbiamo individuato nel tentativo di salvare la giuridicità dello stato di eccezione (Schmitt), o di porre invece quest'ultimo risolutamente al di là di ogni legame col diritto (Benjamin). Come la dittatura – trasgressione dell'ordinamento legale – nella sua veste “commissaria” mantenga un legame con la legge è spiegato con facilità:

29 «Dal punto di vista della filosofia del diritto qui è l'essenza della dittatura, cioè nella possibilità generale di una separazione tra norme del diritto e norme di attuazione del diritto (*Rechtsverwirklichung*)». C. Schmitt, *La dittatura*, p. 9.

30 C. Bocchini, *La teoria schmittiana della democrazia: il pensiero politico e la teoria costituzionale di Carl Schmitt nel contesto dell'interpretazione delle costituzioni moderne dall'età della Rivoluzione francese alla Repubblica di Weimar*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Padova, Padova, 2008, p. 221.

31 «*Die souveräne Diktatur beruft sich auf den pouvoir constituant, der durch keine entgegenstehende Verfassung beseitigt werden kann*», C. Schmitt, *Die Diktatur*, p. 139.

32 «*Der Gegensatz von Rechtsnorm und Rechtsverwirklichungsnorm [...] das ganze Recht durchzieht*», *ivi*, p. 136.

33 *Id.*, *La dittatura*, p. 148.

l'azione del dittatore [commissario] ha la funzione di creare uno stato di cose che consenta l'applicazione del diritto; ogni norma suppone infatti una situazione normale, che rappresenta quel *medium* omogeneo che solo può consentire alla norma di avere vigore. Di conseguenza la dittatura è un problema di realtà concreta senza cessare di essere un problema giuridico. E così la costituzione può essere sospesa senza cessare, con ciò, di rimanere in vigore, perché la sospensione significa unicamente una eccezione concreta.³⁴

Il fatto che la dittatura si proponga di ristabilire il diritto non basta però ad assicurarne la giuridicità. Occorre ancora una deduzione formale che le conferisca autorità legale:

Perché possa verificarsi una dittatura si dà per presupposta l'esistenza di una costituzione; è infatti il capo supremo che nomina il dittatore e la funzione di questi rimane nell'ambito della costituzione non per il contenuto dell'attività da svolgere, bensì per il suo fondamento giuridico. Il potere assoluto del dittatore poggia su di una autorizzazione ricevuta da un organo costituzionale preesistente.³⁵

E così si è assicurata una veste di legalità alla dittatura commissaria. Ricondurre la dittatura sovrana nell'alveo del giuridico appare invece più laborioso.

La dittatura sovrana, infatti, non sospende la costituzione in vista della salvezza della stessa, né instaura una situazione normale che renda possibile alle norme di essere applicate, ma interviene sulla totalità dell'ordinamento giuridico, che si ripromette di eliminare. In che modo, dunque, la dittatura sovrana conserva il suo rapporto con l'ordine giuridico? Nelle parole di Schmitt: «la dittatura sovrana vede in tutto l'ordinamento esistente uno stato di cose da rimuovere completamente con la propria azione. Essa non sospende una costituzione vigente facendo leva su di un diritto da essa contemplato, e perciò costituzionale», ciononostante, poiché «mira a creare uno stato di cose nel quale sia possibile imporre una costituzione ritenuta come quella autentica»³⁶, mantiene un rapporto con l'ordinamento giuridico, in quanto lo istituisce.

La dittatura sovrana non sospende l'ordine giuridico in favore del caos, o di un vuoto

³⁴ *Ivi*, pp. 148-9.

³⁵ *Ivi*, 149.

³⁶ *Ibid.*

kenomatico, ma in vista di un nuovo ordine giuridico. Non solo, essa «*beruft sich an der pouvoir constituant*»³⁷: è il potere costituente l'operatore che permette l'iscrizione dello stato di eccezione in un contesto giuridico. Esso non è da intendersi come «una pura e semplice questione di forza», bensì «un potere che, pur non essendo costituito in virtù di una costituzione, ha con ogni costituzione vigente un nesso tale da apparire come potere fondante [...], un nesso tale da non poter essere negato neppure nel caso che la costituzione vigente lo neghi»³⁸.

È opportuno chiedersi, ora, da dove la dittatura sovrana ricavi la legittimità dell'istituzione del nuovo ordine, soprattutto nel caso in cui, come ammette Schmitt, non si rifaccia a nessun articolo della costituzione vigente per sospendere la vigenza delle leggi. Se il fondamento di legittimità di uno Stato può essere rintracciato nella sua costituzione, la negazione della costituzione in vigore non implica l'impossibilità logica di qualsivoglia giustificazione di ordine giuridico? La risposta di Schmitt è che «la dittatura sovrana deriva dall'informe *pouvoir constituant* soltanto *quoad exercitium* e immediatamente»³⁹.

Ricapitolando, a conferire legittimità alla dittatura è un'autorità suprema che riconosca i caratteri di eccezionalità e di emergenza alla situazione e che quindi autorizzi la dittatura come mezzo per ristabilire o instaurare la normalità. La differenza tra dittatura commissaria e dittatura sovrana consta nella natura dell'autorità rispetto al quale la dittatura assolve il suo «mandato»⁴⁰.

La dittatura commissaria agisce su mandato del potere costituito, mentre quella sovrana «dipende da un potere da costituirsi, a cui essa stessa comanda, pur ricevendo da esso fondazione e giustificazione»⁴¹:

il dittatore è sì ancora commissario, ma commissario diretto del popolo in virtù del potere non costituito, ma costituente del popolo, e dunque un dittatore che detta legge anche al suo mandante senza cessare per questo di dipenderne quanto alla propria

37 Id., *Die Diktatur*, p. 139.

38 Id., *La dittatura*, pp. 149-150.

39 *Ivi*, p. 158.

40 M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, p. 118.

41 *Ivi*, p. 119.

legittimazione.⁴²

Il concetto di *pouvoir constituant* si può dunque cogliere al meglio, secondo Schmitt, tramite l'analogia sistematica e metodologica con la metafisica immanentistica di Spinoza⁴³:

il rapporto tra *pouvoir constituant* e *pouvoir constitué* ha la sua perfetta analogia sistematica e metodologica nel rapporto tra *natura naturans* e *natura naturata*, un'idea che ha trovato posto anche nel sistema razionalistico di Spinoza ma che, appunto per questo, dimostra che quel sistema non è puramente razionalistico. Lo stesso va detto della dottrina del *pouvoir constituant*, che invano si cercherebbe di comprendere in termini di puro razionalismo meccanicistico. Il popolo, la nazione, forza originaria di ogni entità statale, costituisce organi sempre nuovi. Dall'abisso infinito ed insondabile del suo potere sorgono forme sempre nuove, che essa può infrangere quando vuole e nelle quali essa non cristallizza mai definitivamente il proprio potere.⁴⁴

Possiamo interpretare questo studio come la rilettura, da parte di Schmitt, della vicenda dello Stato moderno, assoluto prima, liberale e democratico poi, a partire dal punto di vista dello stato d'eccezione. Come nota Michele Nicoletti in *Trascendenza e potere*, la dittatura in Schmitt non è solo «un istituto giuridico, ma esprime l'essenza stessa dello Stato moderno. Lo Stato moderno nasce come potere assoluto [...] anche la dottrina della sovranità popolare, che parrebbe l'esatta antitesi della dottrina dello Stato assoluto, in realtà nasconde un'analogia anima dittatoriale»⁴⁵.

La ricognizione storica della forma politica dittatoriale fa sì che l'autore individui nelle Costituzioni moderne, nate in seguito alla Rivoluzione francese, la decisione del potere costituente del popolo sulla forma giuridico-politica da darsi, contrariamente a quanto sostenuto dal positivismo giuridico.

42 C. Schmitt, *La dittatura*, p. 11.

43 E. Castrucci, *Genealogia della politica costituente. Schmitt, Nietzsche, Spinoza*, in «Filosofia politica», 1999, n. 2, pp. 245-251.

44 C. Schmitt, *La dittatura*, p. 154.

45 M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, p. 139.

Il ricorso, nella più stringente attualità, al concetto di dittatura fa inoltre sorgere in Schmitt l'idea che la forma politica dittatoriale sia la chiave per l'interpretazione dell'intera concettualità politica moderna. La situazione politica nella quale si trovava, con gli spunti teorici che gli erano offerti tanto dal ricorso continuo allo stato di eccezione nella Repubblica di Weimar, quanto dalla dittatura del proletariato di stampo leninista, suggerisce a Schmitt una figura nuova rispetto alla dittatura commissaria. Questa nuova figura della dottrina dello Stato, però, «rischiava di mettere in questione la consistenza stessa dell'ordine giuridico-politico»⁴⁶, che, cercheremo di dimostrarlo, il giurista tedesco si è sempre impegnato a salvare, nel corso di tutta la sua produzione teorica. Per questo motivo, nella prefazione, «la capitale distinzione tra dittatura commissaria e dittatura sovrana» è presentata come «il risultato sostanziale del libro», che rende il concetto di dittatura «finalmente accessibile alla trattazione della scienza del diritto»⁴⁷. Conscio della sfida, dunque, lanciategli dalla situazione politica in cui viveva, e, anzi, ispirato da questa, Schmitt riesce a includere un concetto di dittatura prettamente moderno e potenzialmente estraneo al diritto nell'alveo del diritto, e renderlo quindi intelligibile da un punto di vista di scienza giuridica, oltre a legittimarlo da un punto di vista teorico. All'interno del percorso storico della forma politica dittatoriale, la novità costituita dalla dittatura sovrana si impone in età moderna, in concomitanza con la formulazione delle prime Costituzioni scritte, con l'affermazione dei principi democratici del potere costituente e della sovranità popolare. Una volta individuato il legame genetico tra democrazia moderna e dittatura sovrana, Schmitt ne fa la cifra della crisi dello Stato moderno:

l'origine della democrazia moderna dalla dittatura sovrana è il 'rimosso' delle teorie liberal-democratiche *à la* Kelsen che risolvono il funzionamento delle istituzioni e il loro fondamento concettuale in procedure formali, dimenticando la concretezza dell'eccezione da cui quelle istituzioni e quei concetti sono sorti.⁴⁸

46 G. Agamben, *Stato di eccezione*, p. 47.

47 C. Schmitt, *La dittatura*, p. 11.

48 C. Bocchini, *La teoria schmittiana della democrazia*, p. 231.

Come chiarirà più diffusamente in *Dottrina della costituzione*⁴⁹, «la costituzione non è niente di assoluto, non essendosi originata da se stessa [...]. Che la costituzione si ponga da sé è chiaramente insensato e assurdo. La costituzione vige in forza della volontà politica esistente di chi la pone»⁵⁰. In questo senso il potere costituente è sovraordinato rispetto alla costituzione, che su di esso si fonda, e potrà quindi da esso essere legittimamente sospesa. Vedremo in seguito come la divisione tra potere costituente e costituito sarà ripresa (e superata) da Walter Benjamin in *Per la critica della violenza*. Prima però può essere interessante soffermarsi ancora sul testo *La dittatura*, in cui Carl Schmitt si confronta con l'idea che la dittatura possa essere equiparata al miracolo. Nella stesura di questo saggio, che risale al 1921, Schmitt sembra opporsi a quest'accostamento:

È stato detto che la dittatura è un miracolo perché sospende le leggi dello Stato come il miracolo sospende le leggi della natura. In realtà il miracolo non è tanto la dittatura, quanto la frattura dell'ordinamento giuridico esistente provocata dalla fondazione di questa nuova forma di governo. La dittatura invece, sia commissaria che sovrana, implica il riferimento ad un contesto giuridico.⁵¹

La dittatura non è quindi, almeno in questo testo, un miracolo; miracolosa sarebbe, piuttosto, la frattura dell'ordinamento giuridico esistente. Il fatto è, però, che a causare questa frattura è proprio la fondazione di questa forma di governo, ovvero la dittatura. Una spiegazione di quest'incoerenza viene fornita da Carmelo Lombardo, che la rimanda al tentativo, praticato da Schmitt, di far rimanere la dittatura entro una cornice giuridica. Si tratterebbe, quindi, secondo Lombardo, di distinguere tra dittatura – che «implica il riferimento ad un contesto giuridico»⁵² – e sospensione del diritto, che va ricondotta al caos assoluto e a un vuoto di diritto. Viene dunque così motivato, ne *La radice dei concetti. Il fondamento della legge in Walter Benjamin e Carl Schmitt*, il rifiuto dell'accostamento fra miracolo e dittatura del testo schmittiano del 1921:

49 C. Schmitt, *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin, (1928) 1983; trad. it. di A. Caracciolo, *Dottrina della costituzione*, Giuffrè, Milano, 1984.

50 *Ivi*, p. 22; trad. it. pp. 39-40.

51 *Id.*, *La dittatura*, p. 151.

52 *Ivi*, p. 151.

La dittatura, in quanto forma di governo, inerisce *naturalmente* a una cornice giuridica, mentre il miracolo della frattura dell'ordinamento giuridico esistente no. Tutti gli eventi che si collocano fra la «frattura» e il nuovo governo stanno così in uno spazio di caos assoluto, di vuoto e di sospensione del diritto.⁵³

Nella sostanziale adesione alla lettura de *La dittatura* proposta da Lombardo, ovvero come tentativo di Schmitt di «inclusione del caso più estremo di “eccezionalità” entro un contesto giuridico»⁵⁴, proviamo comunque ad approfondire il rifiuto dell'analogia tra dittatura e miracolo da parte di Schmitt.

Una delle caratteristiche della forma di governo dittatoriale, insieme alla transitorietà e all'adempimento del compito di ristabilire l'ordine violato o di stabilirne uno nuovo⁵⁵, è, ne *La dittatura*, proprio la sospensione del diritto. Della dittatura commissaria, Schmitt scrive che essa «sospende *in concreto* la costituzione per difenderne l'esistenza»⁵⁶ e della dittatura sovrana si legge che non sospende una costituzione vigente sulla base di un diritto in essa contemplato e per ciò stesso costituzionale, ma lo fa in vista dell'imposizione di una nuova costituzione⁵⁷, e quindi, comunque, mette in atto una sospensione legittima della legalità. La dittatura sovrana è il caso estremo di un processo di sospensione del diritto.

Rimane da chiarire la questione sul perché Schmitt, nel testo del 1921, neghi l'analogia tra miracolo e dittatura.

Questione ancora più interessante se si rileva che per Schmitt la dittatura è, come abbiamo già visto, una specie dello stato di eccezione⁵⁸, e lo stato di eccezione, in *Politische Theologie*, è accostato in maniera manifesta al miracolo. Infatti, dopo il celebre incipit: «*alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe*»⁵⁹, il giurista tedesco stabilisce l'analogia tra il Dio onnipotente e

53 C. Lombardo, *La radice dei concetti*, p. 9.

54 *Ivi*, p. 8.

55 C. Bocchini, *La teoria schmittiana della democrazia*, p. 221.

56 C. Schmitt, *La dittatura*, p. 148; corsivo nel testo.

57 *Ivi*, p. 149.

58 «La dittatura è necessariamente stato d'eccezione», C. Schmitt, *La dittatura*, p. 7.

59 *Id.*, *Politische Theologie*, p. 41.

l'onnipotente legislatore e tra il miracolo e lo stato di eccezione⁶⁰. Proprio dal testo *Politische Theologie*, pubblicato da Schmitt nel 1922, l'anno successivo alla stesura de *La dittatura*, trarremo altri elementi utili per una spiegazione della frase presa in esame. Prima però, giova riportare per intero, in lingua originale, la motivazione che Schmitt adduce per il suo rifiuto di accostare il miracolo come sospensione delle leggi di natura alla dittatura come sospensione delle leggi dello stato.

In Wahrheit ist nicht die Diktatur dieses Wunder, sondern die Durchbrechung des rechtlichen Zusammenhangs, die in einer solchen neubegründeten Herrschaft liegt. Sowohl die kommissarische wie die souveräne Diktatur hat dagegen einen rechtlichen Zusammenhangs.

Il miracolo è dunque la «*Durchbrechung des rechtlichen Zusammenhangs*», la «frattura»⁶¹ del contesto giuridico. Miracolo che, in *Politische Theologie*, è definito nei medesimi termini: «*Durchbrechung der Naturgesetze*»⁶², «violazione delle leggi di natura»⁶³:

Lo stato di eccezione ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia. Solo con la consapevolezza di questa situazione di analogia si può comprendere lo sviluppo subito dalle idee della filosofia dello Stato negli ultimi secoli. Infatti l'idea del moderno Stato di diritto si realizza con il deismo, con una teologia e una metafisica che esclude il miracolo dal mondo e che elimina *la violazione delle leggi di natura*, contenuta nel concetto di miracolo e produttiva, attraverso un intervento diretto, di una eccezione, allo stesso modo in cui esclude l'intervento diretto del sovrano sull'ordinamento giuridico vigente.⁶⁴

Se, quindi, nel 1921, il concetto di miracolo veniva a livello teorico separato da quello dittatura per salvarne il legame con l'ordinamento giuridico, tale sottigliezza non sembra preoccupare lo Schmitt di *Teologia politica*.

Ne *La dittatura* Schmitt deve operare una distinzione tra la «dittatura» e la «frattura

60 *Ibid.*

61 C. Lombardo, *La radice dei concetti*, p. 9.

62 *Id.*, *Politische Theologie*, p. 41.

63 *Id.*, *Teologia politica*, p. 73.

64 *Ibid.* Corsivo mio.

dell'ordinamento giuridico esistente provocata dalla fondazione di questa nuova forma di governo»⁶⁵ per mantenere la giuridicità della prima. In *Teologia politica*, invece, anche se i due tipi di dittatura, quella sovrana e quella commissaria, implicano «il riferimento a un contesto giuridico»⁶⁶, ciò non contraddice il fatto che essa, al tempo stesso, rappresenti la «*Durchbrechung des rechtlichen Zusammenhangs*»⁶⁷. La dittatura rappresenta concretamente il ritorno ad una situazione di ordine giuridicamente normato, anche se, come nel caso di una dittatura sovrana, interamente mutato, a partire da quella «*Durchbrechung des rechtlichen Zusammenhangs*»⁶⁸ provocata dalla fondazione di una «tale forma di governo», quella dittatoriale, appunto.

Guardando più da vicino la «*Durchbrechung des rechtlichen Zusammenhangs*»⁶⁹, che abbiamo letto in analogia con la definizione di miracolo come «*Durchbrechung der Naturgesetze*»⁷⁰ presente in *Teologia politica*, va innanzitutto rilevato che, in tedesco, *Durchbrechung* significa “violazione” nel duplice senso di “rottura” e di “effrazione”. La dittatura è contemporaneamente una “trasgressione del legame giuridico” e la “forzatura del contesto giuridico”, come se rompere dei legami giuridici fosse, al tempo stesso, un ingresso all'interno del loro contesto (giuridico, appunto).

La situazione della dittatura rispetto al contesto giuridico ricorda, per certi versi, quella del contadino di fronte alla porta della legge nella parabola *Davanti alla legge*, contenuta ne *Il processo* di Kafka⁷¹.

Proviamo ad analizzare la parabola kafkiana e a far dare a quest'accostamento i suoi frutti.

1.3. La porta della legge

65 Id., *La dittatura*, p. 151.

66 *Ibid.*

67 C. Schmitt, *Die Diktatur*, p. 139.

68 *Ibid.*

69 *Ibid.*

70 Id., *Politische Theologie*, p. 41.

71 La parabola *Vor dem Gesetz* era stata già pubblicata da Kafka nella sua raccolta *Ein Landarzt*, presso Kurt Wolff, nel 1919 e successivamente inserita in F. Kafka, *Der Prozeß*, Fischer, Frankfurt am Main, 1973; trad. it. P. Levi, *Il processo*, Einaudi, Torino, 1995, pp. 234-5.

Josef K., il protagonista de *Il processo*, tratto in arresto una mattina senza sapere perché, lotta senza successo per dimostrare la sua innocenza. Un giorno, K. deve mostrare la cattedrale ad un importante cliente italiano; quando questi non si presenta, K. decide di lasciare la cattedrale, ma viene fermato dal prete, che lo chiama per nome pur non avendolo mai visto prima. Il prete è in realtà un impiegato della Corte del Tribunale, il quale narra a K. una parabola che fa parte degli scritti che introducono alla legge, suggerendogli che lo può aiutare a chiarirgli l'inganno in cui è caduto riguardo al suo processo e alla legge in generale. Alla fine del racconto il prete e K. discutono delle possibili interpretazioni della storia.

«Ti inganni sul tribunale», disse il sacerdote, «negli Scritti che preludono alla legge di questo inganno⁷² si dice così:

Davanti alla porta della legge sta un guardiano. Gli viene davanti un uomo della campagna, e chiede di poter essere ammesso alla legge, ma il guardiano gli dice che per il momento non gli può concedere l'ingresso. L'uomo ci pensa su, e chiede se allora potrà entrare più tardi. "Può darsi", dice il guardiano, "ma adesso no". Siccome il portone che conduce alla legge è aperto come di consueto, e il guardiano si è scostato, l'uomo si china per dare un'occhiata all'interno attraverso la porta. Il guardiano se ne accorge, ride e dice: "Se ti attira tanto, cerca pure di entrare a dispetto del mio divieto. Ma bada bene: io sono potente. E sono solo il guardiano di grado più basso. Di sala in sala però ce ne sono altri, ognuno più potente di quello che lo precede. E nemmeno io so sopportare anche solo lo sguardo del terzo guardiano". L'uomo di campagna non si aspettava simili difficoltà: pensa che la legge dovrebbe essere accessibile a tutti e in ogni momento, ma poi osserva meglio il guardiano nella sua pelliccia, col suo gran naso a punta, la barba tartara nera, lunga e sottile e si rassegna; meglio aspettare finché non gli venga concessa la licenza di entrare. Il guardiano gli dà uno sgabello e gli permette di

⁷² Preferisco la resa di *Täuschung* come "inganno" e non "illusione", come fa invece Primo Levi nella sua traduzione, per Einaudi, de *Il processo*.

sedersi a lato della porta. Ci resta giorni e anni [...]. L'uomo osserva il guardiano quasi senza sosta. Dimentica gli altri guardiani e si convince che questo primo sia l'unico ostacolo per accedere alla legge. Maledice il suo caso sfortunato, nei primi anni ad alta voce, poi, a mano a mano che invecchia, solo ormai brontolando fra sé [...]. Infine gli si annebbia la vista, e non sa più se davvero gli si è fatto buio intorno o se solo i suoi occhi lo ingannano. Ma nel buio distingue un bagliore che riluce ininterrotto attraverso la porta della legge. Non ha più molta vita di fronte a sé, e prima di morire tutte le cose che ha viste si condensano nella testa in una sola domanda, che fino ad allora non aveva mai rivolta al guardiano. Gli fa cenno di avvicinarsi, perché non sa più raddrizzare il suo corpo che si sta facendo rigido. Il guardiano deve chinarsi su di lui molto in basso, perché la differenza di statura si è assai spostata a tutto sfavore dell'uomo. "Che cos'altro mi chiedi ancora?", domanda il guardiano, "sei incontentabile". L'uomo dice: "Tutti si vogliono avvicinare alla legge; come mai, in tutti questi anni, nessuno ha chiesto di entrare, oltre a me?" Il guardiano si è accorto che l'uomo è agli estremi, e per superare la sua sordità gli urla all'orecchio: "Qui, nessun altro poteva ottenere il permesso: questa entrata era riservata solo a te. Adesso vado a chiuderla"». ⁷³

Proviamo ora a porci qualche domanda. In primo luogo, in cosa consiste la *Täuschung* di cui parla il sacerdote all'inizio? L'inganno in cui sarebbe caduto K. sul tribunale e riguardo al quale la parabola *Davanti alla legge* è istruttiva.

Josef K. pensa immediatamente che il guardiano abbia ingannato l'uomo di campagna, lo dice senza indugiare. Vi sarebbe però inganno, nell'accezione intesa da K., solo se – è il sacerdote a farglielo notare – ci fosse contraddizione fra le due dichiarazioni del guardiano, la prima che dice che in quel momento lui non può concedergli l'ingresso e l'ultima, pochi attimi prima della morte dell'uomo di campagna («Questa entrata era

73 F. Kafka, *Il processo*, p. 234.

destinata solo a te»⁷⁴). Ma il guardiano non gioca con le parole per impedire l'accesso dell'uomo di campagna nella legge. Sicché, come dice il sacerdote a K., «contraddizione non c'è. Anzi, la prima affermazione prelude la seconda»⁷⁵.

Se quella non fosse stata la sua porta, se fosse stata destinata a un altro, il custode non si sarebbe rivolto a lui, gli avrebbe probabilmente dato le spalle. Invece, se analizziamo attentamente il comportamento del guardiano, vediamo che si questi vieta all'uomo di campagna di entrare, ma si scosta dalla porta e gli lascia uno sgabello. In proposito è plausibile pensare che, se quell'ingresso non fosse stato il suo, probabilmente l'uomo di campagna vi sarebbe entrato senza nemmeno accorgersene.

Il sacerdote dopo aver elencato i motivi per cui K. «non rispetta gli Scritti a sufficienza e distorce la storia»⁷⁶, espone una «opinione corrente»⁷⁷ secondo la quale l'ingannato sarebbe proprio il guardiano.

Il guardiano si ingannerebbe prima di tutto riguardo a ciò che si trova oltre la porta della legge e, in secondo luogo, riguardo all'uomo di campagna, perché «gli è subordinato senza saperlo»⁷⁸. «Che egli lo tratti come un subordinato», dice a K. il sacerdote, «traspare da molti cenni che dovresti ricordare»⁷⁹, e successivamente si spiega:

prima di tutto, l'uomo libero è sovraordinato all'uomo legato; ora, l'uomo di campagna è obiettivamente libero, può andare dove gli pare, solo l'ingresso nella legge gli è proibito, e per di più da uno solo, dal guardiano. Se si siede sullo sgabello a lato del portale, e vi rimane finché ha vita, lo fa liberamente: la storia non fa parola di alcuna costrizione. [...] Inoltre, egli è bensì al servizio della legge, ma è addetto solo a questa entrata, e quindi anche solo a quest'uomo, perché questa entrata è destinata solo a lui.⁸⁰

K., dopo aver ascoltato questa possibile chiave di lettura degli Scritti, rimane dell'opinione che il contadino sia stato ingannato, ma non da un guardiano ingannatore,

74 *Ivi*, p. 236.

75 *Ibid.*

76 *Ibid.*

77 *Ivi*, p. 238.

78 *Ivi*, p. 239.

79 *Ibid.*

80 *Ivi*, pp. 239-240.

bensi da un guardiano anch'egli ingannato.

Il sacerdote, però, ha detto a K. solo le opinioni che corrono intorno alla parabola, e K. precipitosamente si è affidato a esse, esattamente come precipitosamente si è affidato alle opinioni degli altri riguardo al suo processo, cosa di cui il sacerdote lo aveva già rimproverato. «Fai troppo conto sull'aiuto altrui, in specie quello delle donne. Non ti rendi conto che non è quello il vero soccorso?», gli aveva chiesto, e poco dopo aveva aggiunto «non vedi oltre due spanne?»⁸¹ con un grido sgomento, insieme di ira e di terrore, di chi vede un uomo precipitare. Ed è proprio quel grido, secondo Cacciari, a dare alla parabola *Davanti alla legge* «l'aspetto di un'inappellabile prova»⁸². Il sacerdote la narra a K. dopo averlo ancora ammonito: «non ti ingannare»⁸³. Josef K. però si inganna, continua ad interpretare la parabola nei termini di innocenza e colpevolezza, mentre non è su questo che il sacerdote vuole farlo riflettere.

Azzardando una similitudine tra la situazione del contadino davanti alla legge e quella della dittatura rispetto all'ordine giuridico, l'inganno si può spiegare nei termini di un paradosso: per entrare nella legge, l'uomo di campagna dovrebbe trasgredirla. Allo stesso modo la dittatura, trasgredendo l'ordinamento giuridico, si ritrova ad instaurarlo (nel caso della dittatura sovrana) o a mantenerlo (nel caso della dittatura commissaria).

Nell'atteggiamento dell'uomo di campagna, che decide di non oltrepassare la porta, di non cedere alla provocazione del guardiano (il quale – ricordiamo – gli aveva detto: «se ti attira tanto, prova pure a entrare a dispetto del mio divieto»⁸⁴), si opera la distinzione con la prassi politica della dittatura. Il rimanere al di fuori della porta della legge, potrebbe quindi essere un gesto di valenza politica, e potrebbe addirittura rappresentare uno strenuo atto di resistenza.

Sembra che la fonte diretta della parabola kafkiana, sia una pagina di Origene⁸⁵, che Scholem riporta all'inizio del suo libro sul simbolismo kabbalistico⁸⁶. Un ebreo molto erudito spiega a Origene che il Libro è come una grande casa, con innumerevoli stanze,

81 *Ivi*, p. 231.

82 M. Cacciari, *Icone della Legge*, Adelphi, Milano, 1985, p. 71.

83 F. Kafka, *Il processo*, p. 233.

84 *Ibid.*, p. 234.

85 Origene, *Selecta in Psalmos* (sul Salmo I), in J.P. Migne, *Patrologia Graeca*, vol. XII.

86 G. Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Rhein, Zürich, 1960; trad. it. A.M. Marietti, R. Solmi, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Einaudi, Torino, 1980, pp. 17-18.

ognuna delle quali ha una porta chiusa e una chiave che l'apre, ma che queste chiavi si sono scambiate e finché non si mette ordine tra esse, le porte non potranno essere aperte. La legge è composta di molte parole, ogni parola di molte lettere, ogni lettera di molte "facce", strati di senso o entrate. Ogni porta ha la sua chiave che la apre, non un'altra, ma la chiave giusta è stata persa. Ogni faccia è rivolta a uno solo dei figli di Israele, che può vederla e decifrarla: ogni uomo ha la propria insostituibile possibilità di accesso alla *Torah*. Compito di ogni uomo, per l'esegesi del Libro, è di trovare la sua chiave. Ma per questo compito a un uomo non basta la sua vita, e non perché questa sia troppo breve, piuttosto perché è umana.

La somiglianza della parabola talmudica con la parabola kafkiana è evidente. Ma c'è una differenza che non si può trascurare, e va, anzi, sottolineata: la porta che dà accesso alla legge, davanti alla quale giunge l'uomo di campagna, è aperta, non chiusa. Non serve nessuna chiave. Alla speranza, che ancora si può intravedere nel racconto della tradizione ebraica, si sostituisce l'ironia in qualche modo tragica, verrebbe da dire *kafkiana*, di dover entrare nel *già aperto*.

L'enigma della porta della legge, infatti, risiede nel fatto che «essa non è riconosciuta, né è riconoscibile nel presente, ma sempre e solo dopo l'attraversamento»⁸⁷, nel senso che solo dopo il superamento del varco vi è la prova dell'esistenza della legge. La dinamica è paradossale, come in Schmitt, la legge torna in vita nel momento dell'effrazione. Dell'effrazione della sua porta, nella parabola kafkiana.

1.4. *Per la critica della violenza*

Passiamo ora al testo giovanile di Benjamin *Per la critica della violenza*, di cui, qui, ci limiteremo ad approfondire solo gli aspetti connessi al cosiddetto "dossier Benjamin-Schmitt", che andiamo ricostruendo.

Può essere utile, in primo luogo, ricostruire la destinazione originaria di *Per la critica della violenza*. Lo scritto era stato inizialmente pensato all'interno di un lavoro più

⁸⁷ F. Garritano, *In nome della legge*, in J. Derrida, *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003; tit. orig. J. Derrida, *Force de loi. Le «fondement mystique de l'autorité»*, Galilée, Paris, 1994.

ampio, dal titolo *Politik*, suddiviso in due parti⁸⁸: *Il vero politico*, la prima, e *La vera politica*, la seconda. De *Il vero politico* avrebbe dovuto far parte la recensione al *Lesabéndio* di Paul Scheerbart⁸⁹, mentre la seconda parte, *La vera politica*, sarebbe dovuta essere a sua volta suddivisa in due capitoli: *La distruzione della violenza (Der Abbau der Gewalt)*, divenuto poi *Per la critica della violenza*, e *Teleologia senza fine ultimo (Teleologie ohne Endzweck)*⁹⁰, oggi conosciuto come *Frammento teologico-politico*.

È importante, nell'approccio al testo del 1921 di Walter Benjamin, tenere conto dell'ambivalenza del termine tedesco *Gewalt*, che, come è stato più volte rilevato⁹¹, comprende in sé sia la *potestas* sia la *violentia*.

Balibar, alla voce “*Gewalt*” redatta per l'*Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus* osserva: «in tedesco il termine *Gewalt* ha un'estensione semantica che non si ritrova nei suoi “equivalenti” delle altre lingue europee: *violence* o violenza e *pouvoir*, potere, *power* (che, secondo il contesto, si può anche tradurre con *Macht*)»⁹². Mentre, secondo Furio Jesi, per tradurre in maniera fedele la *Gewalt*, dovremmo allineare le parole “violenza-autorità-potere”, come se le pronunciassimo d'un fiato⁹³. La difficoltà nel tradurre il testo benjaminiano è quella di rendere, a seconda dei casi, il termine ‘*Gewalt*’ con ‘violenza’ oppure con ‘potere’, o ancora ‘potere costituito’.

Come Carl Schmitt, Walter Benjamin si occupa della *Gewalt* nel suo rapporto con la sfera del diritto, e lo chiarisce fin dalla prima riga del saggio: «*Die Aufgabe einer Kritik der*

88 Cfr. H. Folkers, *Zum Begriff der Gewalt bei Kant und Benjamin*, in G. Figal, H. Folkers, *Zur Theorie der Gewalt und Gewaltlosigkeit bei Walter Benjamin*, Fest, Heidelberg, 1979, pp. 46-7; Id., *Recht und Politik im Walter Benjamin*, in K. Garber e L. Rehm (a cura di), *global benjamin*, Internationale Walter Benjamin Kongreß, vol. 3, Fink, München, 1999, pp. 1724-48.

89 W. Benjamin, *Paul Scheerbart: Lesabéndio*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (2), pp. 618-20; trad. it. M. Palma (a cura di), in *Scritti politici*, Editori Internazionali Riuniti, Roma, 2011, pp. 57-60. Sull'importanza di Scheerbart (1863-1915) si veda F. Desideri, *Introduzione* a P. Scheerbart, F. Desideri (a cura di), *Lesabéndio*, Editori Riuniti, Roma, 1982, pp. VII-XVII.

90 Id., M. Tomba (a cura di), *Per la critica della violenza*, p. 10.

91 Su questa ambiguità A. Hirsch, *Recht auf Gewalt? Spuren philosophischer Gewaltrechtfertigung nach Hobbes*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2004, p. 26; K. Röttgers, *ad v. “Gewalt”*, in J. Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe & Co Verlag, Basel/Stuttgart, 1975, pp. 562-70.

92 E. Balibar, “*Gewalt*”, in *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Argument, Berlin, 2001, p. 1271.

93 F. Jesi, *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Reiner Maria Rilke*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 29.

Gewalt läßt sich als die Darstellung ihres Verhältnisses zu Recht und Gerechtigkeit umschreiben»⁹⁴. La critica della violenza dunque sottopone a esame il rapporto tra violenza da un lato, e diritto e giustizia dall'altro.

Benjamin non fornisce una definizione esplicita di violenza, ma dà subito un'indicazione importante: una determinata causa agente (dunque una forza, una *vis*) è violenta nella misura in cui «*in sittliche Verhältnisse eingreift*»⁹⁵, «incide in rapporti morali» – i quali sono retti dal diritto e dalla giustizia.

Nel volgere di due pagine, Benjamin si lascia alle spalle una disamina classica della violenza, basata sul *Grundverhältnis* dell'ordine giuridico (l'archirapporto, il dispositivo giuridico fondamentale), cioè il rapporto mezzi-fini.

Giusnaturalismo e positivismo giuridico, pur nelle loro differenze, rimanendo all'interno della logica mezzi-fini, non possono che concordare nell'intendere la violenza come mezzo e non come fine, e nel giustificare una violenza come mezzo legittimo volto a fini giusti.

Sia che, con i giusnaturalisti, si intenda la *Gewalt* come «*Naturprodukt, gleichsam ein Rohstoff*»⁹⁶, una sorta di materia prima, un dato naturale che viene impiegato nel conseguimento di determinati fini (giusti o ingiusti, e questo si impone come criterio nell'uso della violenza), sia che la si intenda, come fa il diritto positivo, «*als historischer Gewordenheit*»⁹⁷, come storicamente divenuta – e che, quindi, la distinzione si ponga a livello dei mezzi (e non dei fini) nella loro *Rechtmässigkeit*, nell'aderenza, o meno, alla legalità –, il criterio fornito dal diritto risulta inefficace: ribadisce l'autoreferenzialità del sistema giuridico senza dire nulla sulla violenza «*überhaupt, als Prinzip*»⁹⁸.

«Attraverso la giustizia dei fini il diritto naturale tende a “giustificare” i mezzi; attraverso la legittimità dei mezzi il diritto positivo tende a “garantire” la giustizia dei fini»⁹⁹. Ma cosa succederebbe «ove si dimostrasse che è falso il comune presupposto dogmatico, e che i mezzi legittimi da una parte, e i fini giusti dall'altra, sono fra loro in contrasto

94 W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 179.

95 *Ibid.*

96 *Ivi*, p. 180.

97 *Ibid.*

98 *Ibid.*

99 *Id.*, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 7.

irriducibile»¹⁰⁰?

È da questo punto di partenza che Benjamin analizza la violenza nella sua capacità di fondare e modificare rapporti giuridici. Rispetto al diritto, infatti, come già per la dittatura nell'omonimo testo di Carl Schmitt, si delineano due tipi di *Gewalt*: la *rechtsetzende Gewalt*, e la *rechtserhaltende Gewalt*, la violenza che crea il diritto e la violenza che lo conserva. Una più attenta analisi di queste due forme di violenza, insieme alla possibilità di rendere il termine tedesco “*Gewalt*” sia con “potere” sia con “autorità”, ci permetterà di leggere la *rechtserhaltende Gewalt* come equivalente alla dittatura commissaria di Carl Schmitt, e la *rechtsetzende Gewalt* come dittatura sovrana, o, come viene definita dallo stesso Schmitt in un passaggio, «dittatura rivoluzionaria»¹⁰¹.

Lo sciopero nel contesto della lotta di classe, la guerra nel contesto dei rapporti fra nazioni e la figura del grande delinquente sono esempi di come la violenza possa essere creatrice di diritto, *rechtsetzende*. Nel caso del diritto di guerra, una violenza volta a fini naturali, come lo è quella bellica, esige una cerimonia di pace, ovvero una sanzione della vittoria di uno dei belligeranti, anche quando il vincitore ha acquisito un possesso inattaccabile. La «sanzione consiste appunto in ciò, che i nuovi rapporti vengono riconosciuti come nuovo “diritto”, indipendentemente dal fatto che essi abbisognino o meno, *de facto*, di qualsiasi garanzia per la loro sussistenza»¹⁰². La violenza militare non è però solo *rechtsetzende Gewalt*. Come Benjamin fa notare, è stata oggetto di critiche nella Prima Guerra Mondiale soprattutto per un'altra sua funzione, quella di essere *rechtserhaltende*, conservatrice del diritto. «Una duplicità nella funzione della violenza è, infatti, caratteristica del militarismo»¹⁰³; l'obbligo di prestare il servizio militare può infatti essere definito come «uso della violenza come mezzo a fini giuridici»¹⁰⁴, in quanto è l'applicazione coercitiva e generalizzata della violenza come mezzo volto al raggiungimento non di fini naturali, dei fini dello Stato.

Oltre a queste due funzioni della violenza, quella che conserva il diritto e quella che lo pone – che facciamo corrispondere ai due tipi di dittatura illustrati da Schmitt, quella

100 *Ibid.*

101 C. Schmitt, *La dittatura*, p. 11.

102 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 12.

103 *Ibid.*

104 *Ivi*, p. 13.

commissaria e quella sovrana –, Benjamin aggiunge altre due possibili forme: la violenza divina e la violenza data dalla mescolanza tra *rechtsetzende* e *rechtserhaltende Gewalt*.

Partiamo da quest'ultima forma “mista” di *Gewalt*, dalla quale si può cominciare a gettar luce sul concetto di ‘stato di eccezione’.

Tra violenza che pone e violenza che conserva il diritto, l'autore del breve saggio *Per la critica della violenza* individua non lo spazio di una cesura, ma la possibilità di una «confusione spettrale»¹⁰⁵, realizzatasi nella polizia, nella quale la separazione tra violenza che pone e violenza che conserva il diritto è «*aufgehoben*», “superata”, “soppressa”: la polizia pone diritto nell'atto stesso in cui lo conserva.

Essa è potere che pone [*rechtsetzende*] poiché la funzione specifica di quest'ultimo non è di promulgare le leggi, ma qualunque decreto emanato con forza di legge [*Rechtsanspruch*] –, ed è potere che conserva il diritto [*rechtserhaltende*], poiché si pone a disposizione di quegli scopi.¹⁰⁶

Ma, ci avverte Benjamin, è un'ingenuità pensare che la polizia rimanga nei limiti prescritti dalla legge: l'«affermazione che gli scopi del potere poliziesco siano sempre identici o anche solo legati a quelli del rimanente diritto, è assolutamente falsa»¹⁰⁷.

La polizia interviene, con diritto, «là dove lo Stato non è in grado di garantirsi, attraverso l'ordinamento giuridico, gli scopi empirici che intende raggiungere»¹⁰⁸, assurgendo così, in qualche modo, a supplemento non localizzabile dello Stato: un'istituzione dello Stato che non è né dentro né fuori l'ordine giuridico – di qui il suo carattere “spettrale”.

Le «ragioni di sicurezza»¹⁰⁹ («*der Sicherheit wegen*»¹¹⁰) e «tutti quei casi in cui non sussiste una chiara situazione giuridica»¹¹¹ («*wo keine klare Rechtslage vorliegt*»¹¹²) costituiscono le giustificazioni per una prassi poliziesca che si configura nei termini di

105 Id., *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 189.

106 Id., *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 15.

107 *Ivi*, pp. 15-16.

108 M. Tomba, *La possibilità dell'impossibile. Un altro genere di Gewalt: rileggendo Walter Benjamin*, in «Sito Italiano di Filosofia Politica», 2005, <http://www.sifp.it/articoli.php>, p. 3.

109 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 16

110 Id., *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 190.

111 Id., *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 16

112 Id., *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 190.

una zona di indecidibilità tra violenza che pone e violenza che conserva il diritto. Questo fa sì che l'azione poliziesca costituisca un'eccezione dello stato di diritto, presente costantemente in esso. Come infatti fa notare Benjamin, «se la polizia agisce legalmente, i suoi fini sono legittimati dalla sua prassi; se invece agisce illegalmente, la sua *Gewalt* e i suoi mezzi illegali sono legittimati dai fini»¹¹³.

Il potere della polizia apre zone di sospensione legale del diritto, che gettano luce sulla mancanza di un confine definito tra violenza e diritto.

Le dure repressioni della rivolta spartachista del 1919 e delle sollevazioni comuniste nella regione della Ruhr del 1920 hanno forse influito sulla stesura del saggio da parte di Benjamin, e sono proprio queste riflessioni sull'agire poliziesco (per il quale la sospensione e la violazione del diritto sono una pratica ordinaria) che lo portano a condividere con Schmitt una delle idee di fondo de *La dittatura*: è attraverso la sua violazione che il diritto può essere mantenuto.

Come uscire allora da questa dialettica tra violenza che pone e violenza che conserva il diritto, e come salvarsi dall'inquietante commistione delle due, la polizia?

Da una parte Benjamin prospetta la possibilità di una risoluzione non violenta dei conflitti, «per indurre gli uomini al pacifico conguaglio dei loro interessi»¹¹⁴, ma questa possibilità, percorribile in caso di lite tra persone private, si fa via via più difficile quando le parti in causa siano nazioni o classi sociali.

La violenza è però ineludibile quando si comprenda l'urgenza, che Benjamin espone per la prima volta proprio in *Per la critica della violenza*, di una «*Erlösung aus dem Bannkreis aller bisherigen weltgeschichtlichen Daseinslagen*»¹¹⁵, un «riscatto dalla schiavitù di tutte le passate condizioni storiche di vita»¹¹⁶ come traduce Solmi, che «rimane irrealizzabile se si esclude assolutamente e in linea di principio ogni e qualsiasi violenza»¹¹⁷.

Guardando più da vicino l'altalena dialettica tra la violenza che pone e quella che conserva il diritto, osserviamo che «ogni violenza conservatrice indebolisce, a lungo

113 *Ibid.*

114 *Id.*, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 19.

115 *Id.*, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 196.

116 *Id.*, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 22.

117 *Ibid.*

andare, indirettamente, attraverso la repressione delle forze ostili («*die Unterdrückung der feindlichen Gegengewalten*»¹¹⁸), la *rechtsetzende Gewalt* che è rappresentata in essa»¹¹⁹, fino a che nuovi poteri («*neue Gewalten*»¹²⁰), o quelli precedentemente oppressi, prendono il sopravvento e fondano così un nuovo diritto, destinato anch'esso, prima o dopo, a una nuova decadenza.

Se, come dice Benjamin, «la critica della violenza è la filosofia della sua storia»¹²¹, si può inferire che le *Gewalten* che si oppongono al potere costituito in forza di fini giusti da realizzare, quando riescono ad averne ragione, danno luogo a un nuovo ordinamento giuridico nel quale la nuova *Gewalt* troverà la propria giustificazione. In questo senso la traduzione solmiana di “forze ostili” per la parola tedesca “*gegengewalten*”, potrebbe ottenere una maggiore chiarezza prendendo in prestito dal lessico degli Anni Settanta il termine “contropoteri”¹²², più preciso nel dare ragione della difficoltà, scorta da Benjamin, nell’abbattere l’architrave del diritto, ovvero il rapporto mezzi-fini. Dato infatti per acquisito il monopolio della violenza da parte dello Stato, il semplice uso extra statale della violenza può, a tutta prima, apparire rivoluzionario, ma questa illusione deriva da un’incomprensione di fondo della natura della *Gewalt* che si vorrebbe combattere.

Il meccanismo è lo stesso che fa sì che il “grande delinquente” susciti la «segreta ammirazione»¹²³ da parte del popolo, che vede nella violenza nelle mani di un singolo, «per quanto bassi potessero essere i suoi fini»¹²⁴, una rottura del diritto. Questa rottura del giuridico, che si può avere anche durante una rivoluzione, così come una guerra, rimane, però, del tutto *interna* al diritto. Esattamente come la dittatura schmittiana.

Il problema posto da Benjamin, invece, è più complesso, essendo teso ad assicurare la possibilità di interrompere il ciclo di *rechtsetzende* e *rechtserhaltende Gewalt*, la possibilità di deporre il diritto insieme alle forze a cui esso si appoggia (come esse ad

118 Id., *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 202.

119 Id., *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 29.

120 Id., *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 202.

121 Id., *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 29.

122 Cfr. T. De Lorenzis, V. Guizzardi, M. Mita, *Avete pagato caro, non avete pagato tutto. La rivista «Rosso» 1973-1979*, Derive Approdi, Roma, 2007; L. Caminiti, S. Bianchi, *Gli autonomi. Le storie, le lotte, le teorie*, vol. I, II, III, Derive Approdi, Roma, 2007-8.

123 *Ivi*, p. 9.

124 *Ibid.*

esso): «la rivoluzione, presa sul serio, va pensata in relazione all'interruzione del *continuum* violento del diritto. Ciò significa spezzare il rapporto tra mezzi e fini»¹²⁵. Le pratiche, anche sovversive, con cui si rivendicano dei diritti, o si infrange la legge, non possono trovare la loro giustificazione in quanto mezzi in vista di un fine, pena il rafforzamento del potere, nella sua forma di *rechtsetzende Gewalt*.

Come riassume efficacemente Rosenzweig, «il senso di ogni violenza è che essa fonda nuovo diritto. Essa non è la negazione del diritto, come si pensa, affascinati dal suo fare sovversivo, ma al contrario ne è la fondazione»¹²⁶. Il gesto rivoluzionario di Benjamin è ora di assicurare l'esistenza di una violenza assolutamente «al di fuori»¹²⁷ (*außerhalb*) e «al di là»¹²⁸ (*jenseits*) del diritto.

Il problema dell'esistenza di forme di violenza diverse da quelle prese in considerazione da ogni teoria giuridica si affaccia nel momento in cui si assume il peso di quel compito che, in quanto uomini, spetta ad ognuno di noi: «il riscatto dalla schiavitù di tutte le passate condizioni storiche di vita»¹²⁹. Tale istanza – che, va detto, è un'istanza messianica, in quanto Benjamin per indicarla usa il termine «*Erlösung*»¹³⁰ – rimarrebbe necessariamente inevasa senza il ricorso alla violenza.

La necessità diviene, a questo punto, quella di individuare «una violenza di altro genere»¹³¹ che possa liberarci dall'ordine giuridico in quanto destino e dal rapporto mezzi-fini. Questa «*Gewalt anderer Art*»¹³² non può essere mezzo (legittimo o illegittimo) a dei fini, ma deve intrattenere con essi un altro tipo di rapporto.

La questione di una violenza di altro genere («*die Frage nach andern Arten der Gewalt*»¹³³) si pone nello “sciopero generale proletario”, che Benjamin, seguendo Sorel¹³⁴, oppone allo “sciopero generale politico”. Esso «mostra chiaramente la sua indifferenza

125 M. Tomba, *La possibilità dell'impossibile*, p. 4.

126 F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Kauffmann, Frankfurt a.M., 1921; trad. it. a cura di G. Bonola, *La stella della redenzione*, Vita e Pensiero, Milano, 2005, p. 342.

127 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 27.

128 *Ivi*, p. 29.

129 *Ivi*, p. 22.

130 *Id.*, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 196.

131 *Id.*, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 22.

132 *Id.*, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 196.

133 *Ibid.*

134 G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, Rivière et Cie, Paris, 1912.

per i vantaggi materiali [...], in quanto dichiara di voler sopprimere lo Stato»¹³⁵, la distruzione dello Stato, però, non va intesa nei termini di un “fine” (*Zweck*), ma, come dice Benjamin è “compito” (*Aufgabe*) del proletariato. Allo stesso modo, quando si era posta l’urgenza della «redenzione dal circolo del bando», Benjamin l’aveva presentato tra i «*menschlicher Aufgaben*»¹³⁶, il più urgente di tutti.

La *Vernichtung der Staatsgewalt* da parte del proletariato, in quanto *Aufgabe* è «la fine della temporalità violenta del diritto»¹³⁷, è la sua “prassi”¹³⁸. Questo tipo di sciopero è «un mezzo puro»¹³⁹, secondo Benjamin, in quanto la sospensione del lavoro non vuole determinare qualche modificazione delle condizioni lavorative o una retribuzione migliore, cioè, non si esplica come violenza creatrice di diritto. Lo sciopero generale proletario non dispone la ripresa del lavoro se non di «un lavoro interamente mutato, un lavoro non imposto dallo Stato»¹⁴⁰, ed è per questo motivo che non si può dire che esso possa “provocare” il totale cambiamento del lavoro (nel quale è implicato la *Vernichtung der Staatsgewalt*), ma che sia in grado di “realizzarlo” direttamente.

Questo tipo di violenza al di fuori del diritto, che né lo crea né lo conserva, è chiamata da Benjamin “pura” (*reine Gewalt*), “divina”, e, nella sfera umana, “rivoluzionaria”.

La violenza pura, la cui suprema manifestazione da parte dell’uomo è la violenza rivoluzionaria, espone il nesso tra violenza e diritto, per reciderlo. Quel legame costruito ad arte da Schmitt per dare una veste giuridica alla violenza, all’autorità, al potere, viene qui messo in luce, col chiaro intento di spezzarlo. Benjamin chiama “spodestamento”, “de-posizione” del diritto (*Ent-setzung des Rechts*¹⁴¹) l’attività della violenza pura, e basa su di essa l’inaugurazione di «una nuova epoca storica»¹⁴².

Al di là dell’altalena tra potere costituente e costituito, tra dittatura sovrana e commissaria, tra violenza che crea e che conserva il diritto, si assicura la possibilità di un’azione integralmente anomica, che slega l’uomo e le sue possibilità di agire dalla sfera

135 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 20.

136 Id., *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 196.

137 M. Tomba, *La possibilità dell’impossibile*, p. 6.

138 *Ibid.*

139 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 21.

140 *Ibid.*

141 W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 202.

142 Id., *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 29.

giuridica.

1.5. *Teologia politica*

L'anno successivo alla pubblicazione del saggio benjaminiano sull'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Carl Schmitt scrive *Teologia politica*, che riprende i temi di *Per la critica della violenza*. In questa sede proveremo a leggere il testo di Schmitt come risposta al saggio giovanile di Benjamin¹⁴³, appena analizzato.

Se il compito della critica benjaminiana era di provare la realtà («*Bestand*»¹⁴⁴) di una violenza al di là del diritto, pura, immediata, dimostrando così anche la possibilità della violenza rivoluzionaria, la strategia schmittiana in *Teologia politica* è invece volta ad assicurare la relazione tra l'anomia e il contesto giuridico. E, seguendo il suggerimento di Giorgio Agamben, cercheremo di dimostrare come il dispositivo di cui Schmitt si serve sia lo stato di eccezione.

La prestazione originale della sovranità è di decidere sullo stato di eccezione, vale a dire «se la costituzione *in toto* possa essere sospesa»¹⁴⁵, «tanto sul fatto se sussista il caso estremo di emergenza, quanto sul fatto di che cosa si debba fare per *superarlo*»¹⁴⁶. Il sovrano, quindi, «sta al di fuori dell'ordinamento giuridico normalmente vigente e tuttavia appartiene ad esso»¹⁴⁷, proprio in virtù della competenza, che gli spetta, di proclamare lo stato di eccezione, il quale non va inteso come una qualsiasi ordinanza di emergenza o di stato di assedio, ma come un concetto proprio della dottrina dello Stato.

Va sottolineato, inoltre, l'abbandono, in *Teologia politica*, da parte di Schmitt, dei concetti di potere costituente e potere costituito, che nel testo del 1921 inerivano alla

143 È chiaramente un tentativo, e nulla prova che Schmitt intendesse davvero rispondere a Benjamin. Con buona probabilità, comunque, *Per la critica della violenza* era stato letto da Schmitt, sia perché i temi toccati sono di grande interesse per il giurista, sia perché, oltre ad aver pubblicato *Der Begriff des Politischen* sulla rivista nel 1927, gli articoli dell'*Archiv* sono citati spesso nei testi di Schmitt. Alcuni esempi: in *Politische romantik* cita l'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* n. 42 del 1916; in *Staatsgefüge und Zusammenbruch des Zweiten Reiches* cita un n. del 1919; in *Volksentscheid und Volksbegehren* cita il n. 51 del 1924; in *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, cita i n. 53 e 54 del 1925.

144 W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 202.

145 Id., *Teologia politica*, p. 34.

146 *Ibid.* Il corsivo, mio, serve ad evidenziare come nell'ottica di Schmitt lo stato di eccezione non sia uno stato permanente, bensì temporaneo.

147 *Ibid.*

dittatura. Essi erano serviti, ne *La dittatura*, a inscrivere la dittatura sovrana nell'alveo della legalità, nella misura in cui Schmitt identificava quest'ultima con il potere costituente e quindi lo stato di eccezione da lei rappresentato poteva essere considerato una premessa all'instaurazione di un nuovo ordine, necessario al ripristino della legalità. Sovrapponendo il testo di Benjamin *Per la critica della violenza* a *La dittatura*, l'architettura del testo di Schmitt, volta, come spiega chiaramente nell'introduzione, a fornire una veste giuridica alla dittatura sovrana, viene vanificata. Facendo infatti corrispondere alla violenza creatrice di diritto il potere costituente e a quella conservatrice di diritto il potere costituito, e individuando però nella violenza divina una violenza diversa, in grado di slegarsi dal diritto, e di slegare l'uomo dal diritto, si assicura la possibilità di un'azione etica integralmente anomica.

Immaginando il susseguirsi dei testi dei due pensatori come le mosse di una partita a scacchi, la mossa di Schmitt in *Teologia politica* è di abbandonare la distinzione tra potere costituente e potere costituito in favore del concetto di decisione (*Entscheidung*), che definisce la sovranità. «Sovrano è chi decide sullo stato di eccezione»¹⁴⁸, «il fatto che lo stato di eccezione sia eminentemente appropriato alla definizione giuridica della sovranità ha una ragione sistematica, di logica giuridica. Infatti la decisione intorno all'eccezione è decisione in senso eminente, poiché una norma generale, contenuta nell'articolo di legge normalmente vigente, non può mai comprendere un'eccezione assoluta e non può perciò neppure dare fondamento pacificamente alla decisione che ci si trova davanti ad un vero e proprio caso di eccezione»¹⁴⁹.

L'*Entscheidung* era presente anche nel saggio di Benjamin, ma sotto forma di *Unentscheidbarkeit*, quindi non “decisione” ma “indecidibilità” («la singolare e scoraggiante esperienza dell'indecidibilità ultima di tutti i problemi giuridici») ¹⁵⁰. È in risposta a questa idea benjaminiana di indecidibilità dei problemi giuridici che Schmitt indica la sovranità come luogo della decisione estrema.

Quando si tratta di entrare più nello specifico nella descrizione dello stato di eccezione, Schmitt chiarisce che questo non è da identificarsi con ogni ordinanza emergenziale,

148 *Ivi*, p. 33.

149 *Ibid.*

150 W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 196; trad. it. *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus* p. 23.

competenza inconsueta o misura poliziesca straordinaria, piuttosto gli pertiene una «competenza illimitata in via di principio, cioè la sospensione dell'intero ordinamento vigente»¹⁵¹, e, se è vero che in una situazione del genere il diritto viene meno, lo stato di eccezione, comunque, «è ancora qualcosa di diverso dall'anarchia o dal caos»¹⁵².

Dal punto di vista giuridico sussiste ancora un ordinamento, solo che non si tratta più di un ordinamento giuridico. Analogamente, indagare il modo in cui l'ordinamento giuridico preveda la possibilità di sospendersi da sé rimane – e Schmitt, contro i razionalisti giuridici, ci tiene a precisarlo – un problema giuridico, sempre per la stessa ragione, ovvero «nella misura in cui lo stato di eccezione si differenzia dal caos giuridico, da qualsivoglia anarchia»¹⁵³.

Una delle articolazioni fra zona di anomia e diritto si ha a livello della norma, per la complementarità di quest'ultima con la decisione. Concretamente, in caso di normalità il momento autonomo della decisione è ridotto al minimo, così come nel caso di eccezione la norma è a un grado zero. Tuttavia, «anche il caso di eccezione resta accessibile alla conoscenza giuridica, poiché entrambi gli elementi, la norma come la decisione, permangono nell'ambito del dato giuridico»¹⁵⁴.

Schmitt mette in guardia dall'ascrivere l'eccezione alla sfera sociologica, come se non avesse significato giuridico. L'eccezione infatti ha il merito di rendere palese «in assoluta purezza»¹⁵⁵ un elemento che, come abbiamo appena visto, il giurista tedesco definisce come schiettamente giuridico: la decisione.

Per Schmitt l'eccezione è e va affrontata come un problema giuridico, da considerare all'interno della teoria politica e della teoria costituzionale, per lo stesso motivo per cui non rappresenta un «limite esterno, oltre il quale il diritto dello Stato non può andare»¹⁵⁶, bensì rimane all'interno delle sue prerogative. «Davanti al caso estremo», quindi, non ci si può ritrarre, si deve, anzi «interessarsi ad esso al più alto grado»¹⁵⁷. Questo perché, come afferma perentoriamente Schmitt citando Kierkegaard, «l'eccezione spiega il

151 C. Schmitt, *Teologia politica*, p. 39.

152 *Ibid.*

153 *Ivi*, p. 40.

154 *Ivi*, p. 39.

155 *Ibid.*

156 C. Bocchini, *La teoria schmittiana della democrazia*, p. 147.

157 C. Schmitt, *Teologia politica*, p. 39.

generale e se stessa. E se si vuole studiare correttamente il generale, bisogna darsi da fare solo intorno ad una reale eccezione. Essa porta alla luce tutto molto più chiaramente del generale stesso»¹⁵⁸. Non solo, nel ribadire la priorità dell'eccezione rispetto alla norma, Schmitt vuole anche affermare la superiorità del decisionismo rispetto al positivismo.

Nella frase successiva, Schmitt introduce un altro elemento molto importante per la comprensione del complesso rapporto che lega i testi del giurista a quelli di Benjamin, vale a dire il concetto di efficacia. Si dice infatti: «nella sua forma assoluta il caso di eccezione si verifica solo allorché si deve creare la situazione nella quale possano avere efficacia norme giuridiche»¹⁵⁹, in tedesco «*in seiner absoluten Gestalt ist der Ausnahmefall dann eingetreten, wenn erst die Situation geschaffen werden muß, in der Rechtssätze gelten können*»¹⁶⁰, cioè letteralmente «la situazione nella quale le norme giuridiche possano vigere». Schmitt qui fa riferimento ad una strutturazione normale dei rapporti di vita, sulla quale le norme possano «trovare applicazione»¹⁶¹, «*Anwendung finden*»¹⁶².

Va detto che, nonostante la concretezza del ragionamento schmittiano, e la sua attenzione – che è conseguente¹⁶³ – per l'eccezione, il procedere del giurista non è indenne da critiche, anzi dalle stesse critiche che lui muove ad una giurisprudenza «orientata alle questioni degli affari ordinari»¹⁶⁴.

Nei fatti, non è solo la norma ad aver bisogno di un ordine prestabilito. Anche condividendo il presupposto schmittiano per cui non esiste nessuna norma che sia applicabile al caos, la conseguente dimostrazione della sovranità come garante dell'applicabilità del diritto mostra i suoi limiti.

Schmitt dice:

La norma ha bisogno di una situazione media omogenea. Questa normalità di fatto non è semplicemente un “presupposto esterno” che il giurista può ignorare;

158 *Ibid.*

159 *Ibid.*

160 *Id.*, *Politische Theologie*, p. 19.

161 *Id.*, *Teologia politica*, p. 39.

162 *Id.*, *Politische Theologie*, p. 19.

163 *Id.*, *Teologia politica*, p. 41.

164 *Ivi*, p. 38.

essa riguarda invece direttamente la sua efficacia immanente. Non esiste nessuna norma applicabile al caos. Prima dev'essere stabilito l'ordine: solo allora ha un senso l'ordinamento giuridico. Bisogna creare una situazione normale, e sovrano è colui che decide in modo definitivo se questo stato di normalità regna davvero. Ogni diritto è "diritto applicabile a una situazione". Il sovrano crea e garantisce la situazione come un tutto nella sua totalità. Egli ha il monopolio della decisione ultima.¹⁶⁵

Anche la decisione, però, per riuscire ad essere veramente momento risolutivo delle situazioni 'estreme', e poter quindi influire radicalmente sulla struttura del politico, deve in qualche modo, a sua volta, basarsi su un ordine. Le indicazioni più interessanti riguardo a questo limite del decisionismo sono svolte da Schnur (allievo di Schmitt) nel capitolo IV di *Individualismus und Absolutismus*¹⁶⁶. Anche la decisione, infatti, condivide con la norma il rischio di venire rigettata, e alla sua mancanza di effettività corrisponde una situazione di conflitto cieco di potenze, la guerra civile, di cui ci occuperemo più diffusamente nel quarto capitolo del presente lavoro.

Schmitt non dà, inoltre, una definizione univoca della decisione¹⁶⁷. Rimane un concetto sfumato, applicabile a contesti anche molto diversi. Come rileva Günter Maschke nel saggio *Die Zweideutigkeit der "Entscheidung"*¹⁶⁸, la decisione può essere intesa come decisione del giudice in un procedimento giudiziario (*Gesetz und Urteil*¹⁶⁹); come decisione del sovrano che fonda l'ordine dal conflitto (*Politische Theologie*); come decisione di quel particolare soggetto sovrano che è il popolo e che, esercitando il potere costituente, decide sulla propria costituzione politica (*Verfassungslehre*¹⁷⁰) e infine come

165 *Ivi*, p. 40.

166 Roman Schnur, *Individualismus und Absolutismus. Zur politischen Theorie vor Thomas Hobbes, 1600-1640*, Duncker & Humblot, Berlin, 1963.

167 Sulle origini del concetto di decisione in Schmitt cfr M. Nicoletti, *Die Ursprünge von Carl Schmitts Politische Theologie*, in H. Quaritsch (Hrsg.), *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, Duncker & Humblot, Berlin, 1988, pp. 109-128.

168 G. Maschke, *Die Zweideutigkeit der „Entscheidung“ – Thomas Hobbes und Juan Donoso Cortés im Werk Carl Schmitts*, in H. Quaritsch (Hrsg.), *Complexio Oppositorum*, pp. 193-222; trad. it. *L'ambiguità della decisione. Thomas Hobbes e Juan Donoso Cortés nell'opera di Carl Schmitt*, in «Behemoth», 1988, n. 4, pp. 3-6 (prima parte del saggio) e «Behemoth», 1989, n. 6, pp. 19-32 (seconda parte del saggio).

169 C. Schmitt, *Gesetz und Urteil. Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis*, Liebmann, Berlin, 1912.

170 *Id.*, *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, München-Leipzig, 1928.

decisione del legislatore che si muove all'interno dell'ordinamento giuridico e politico costituito ed esprime la propria volontà nella forma della legge (*Verfassungslehre*).

Limitandosi a *Teologia politica*, Maschke individua un'altra interessante ambiguità del concetto di decisione, quella che vede la decisione oscillare tra il decisionismo hobbesiano e il decisionismo donosiano. In *Teologia politica* Schmitt interpreta Hobbes come «il rappresentante classico del tipo decisionistico»¹⁷¹ del pensiero giuridico. D'altra parte, «la consapevolezza che il tempo richiede una decisione»¹⁷² è la caratteristica propria anche dei filosofi dello Stato della controrivoluzione: Maistre, Bonald e soprattutto Donoso Cortés. Per loro, infatti, si pone un'alternativa, radicale, che è quella «tra cattolicesimo ed ateismo, tra decisione e l'eterno dialogo dei romantici, tra dittatura e discussione»¹⁷³. A riguardo Schmitt riporta una frase illuminante di Donoso Cortés sulla borghesia, da lui chiamata con disprezzo '*clasa discutadora*', che riassume efficacemente il pensiero dell'ambasciatore spagnolo controrivoluzionario cattolico: per il borghese liberale «alla domanda "Cristo o Barabba?" [...] è possibile rispondere con l'istituzione di una commissione di inchiesta»¹⁷⁴.

Se quindi il decisionismo di Schmitt si ispira a Hobbes e a Donoso Cortés, va però rilevato che le posizioni di questi ultimi in merito sono molto diverse. La decisione di Donoso si fonda su una verità rivelata e su un ordine creato da Dio, mentre la decisione del sovrano di Hobbes si giustifica da sé, senza ricorrere a nulla al di fuori di esso e senza aderire a nessun sistema di verità esterno, quale può essere il cattolicesimo romano cui ricorre Donoso Cortés.

1.6. *L'indecisione sovrana*

Individuata nella decisione sovrana la contromossa determinante elaborata da parte di Schmitt in *Teologia politica*, è Agamben ad indicare nel *Dramma barocco tedesco* il capitolo successivo del contrasto tra Schmitt e Benjamin nel terreno della teoria della sovranità.

171 Id., *Teologia politica*, p. 53.

172 Ivi, p. 75.

173 C. Bocchini, *La teoria schmittiana della democrazia*, p. 149.

174 C. Schmitt, *Teologia politica*, p. 82.

Ciò su cui si concentra Agamben, nella sua ricognizione dei rapporti tra i due autori dal titolo *Gigantomachia intorno a un vuoto*¹⁷⁵, è la tematizzazione, da parte di Benjamin nel suo *Ursprung des deutschen Trauerspiels*¹⁷⁶, della mancanza di effettività della decisione sovrana.

Nel *Trauerspiel*, libro che avrebbe dovuto schiudere a Benjamin le porte del mondo accademico e che invece ne sancì l'esclusione, vengono ripresi – e stravolti – i concetti di Schmitt, esplicitamente citato in più di una occasione. Una di queste citazioni riguarda la decisione sullo stato di eccezione, che in Schmitt definisce la sovranità. Questa è ribadita nel *Trauerspiel*, ma con una differenza da non trascurare. Nel testo di Benjamin, il sovrano non arriva ad espletare questa sua prerogativa:

l'antitesi tra l'assolutezza del potere sovrano e la sua effettiva capacità di governare crea nel dramma una caratteristica peculiare, che solo in apparenza è di maniera, e che è possibile mettere in chiaro solo a partire dalla teoria della sovranità. Si tratta dell'incapacità decisionale del tiranno. Il principe, che ha la facoltà di decidere sullo stato di eccezione, mostra alla prima occasione che decidere gli è quasi impossibile.¹⁷⁷

Alla «posizione sublime dell'imperatore» si accompagna, come l'altra faccia di una medaglia, «la penosa impotenza del suo agire»¹⁷⁸; a differenza della tragedia, il cui fondamento è dato dal mito, il dramma barocco è infatti completamente radicato nella storia e si nutre di immanenza. L'indecisione sovrana, che mette in qualche modo in ridicolo l'impianto di *Teologia politica*, viene impietosamente messa in scena nel dramma barocco. In esso, i personaggi si caratterizzano per la loro «torturante indecisione», i tratti salienti dei sovrani barocchi rinviano alla «capricciosa mutevolezza delle loro tempeste emotive», i moventi delle loro azioni non sono ragionamenti, ma «impulsi fisici oscillanti» che assomigliano a «lacere sventolanti bandiere»¹⁷⁹. Per cui, «l'altra faccia

175 G. Agamben, *Stato di eccezione*, pp. 68-83.

176 W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Rowohlt, Berlin, 1928; trad. it. *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino, 1999.

177 *Ivi*, p. 45.

178 *Ivi*, p. 48.

179 *Ivi*, p. 46.

della tirannia sanguinaria» risulta essere «l'indecisione»¹⁸⁰, «l'impotenza e l'abiezione del tiranno»¹⁸¹. La spiegazione di Benjamin del perché il sovrano non riesca ad esercitare il potere è semplice: «per quanto egli troneggi sopra i sudditi e lo Stato, il suo rango rientra nel mondo della *creazione*; egli è il signore delle creature, *ma rimane creatura*»¹⁸².

Questa scissione tra il potere del sovrano e la sua attuazione corrisponde, secondo Agamben, alla distinzione fra norme del diritto e norme di attuazione del diritto, di cui si era servito Schmitt ne *La dittatura*. Ne *Il dramma barocco*, la frattura fra il potere e il suo esercizio, che ne *La dittatura* assicurava l'ancoramento della dittatura commissaria all'ordinamento giuridico, viene utilizzata da Benjamin contro Schmitt. Essa infatti invalida la decisione, ovvero l'atto che collega, in *Teologia politica*, lo stato di eccezione al contesto giuridico.

Quello che non convince, nella ricostruzione di Agamben, è che Benjamin possa aver affidato alla teoria della sovranità barocca il compito di contrastare l'articolazione di stato di eccezione e sovranità esposto in *Teologia politica*. *Teologia politica* pretende di descrivere in maniera esauriente i concetti politici contemporanei, ed è difficile pensare che Benjamin relegasse all'età barocca una replica ad un testo con tali velleità.

La frattura tra potere sovrano e la sua attuazione non è, d'altronde, l'unico rilievo di Benjamin riguardo alla sovranità di epoca barocca. È un altro il luogo su cui Agamben ha concentrato la sua attenzione, così come ha fatto gran parte della critica. Si tratta dell'inizio del paragrafo dedicato alla teoria della sovranità barocca, che si trova nel primo capitolo del *Trauerspiel, Drama e tragedia*.

Riteniamo opportuno riportare l'incipit del paragrafo per intero e in lingua originale, vista l'importanza del testo ai fini del “dossier Benjamin-Schmitt” e le numerose diatribe, diverse traduzioni ed emendamenti che da esso sono sorti.

Der Souverän represäntiert die Geschichte. Er hält das historische Geschehen in der Hand wie ein Szepter. Diese Auffassung ist alles andere als ein Privileg der Theatraliker. Staatsrechtliche Gedanken liegen ihr zugrunde. In einer letzten Auseinandersetzung mit den juristischen Lehren des Mittelalters bildete sich im XVII

180 *Ibid.*

181 *Ivi*, p. 47.

182 *Ivi*, p. 59. Corsivo mio.

Jahrhundert ein neuer Souveränitätsbegriff. Der alte Schulfall des Tyrannenmordes behauptete sich im Brennpunkt dieses Streites. Unter den Arten der Tyrannis, welche die frühere Staatslehre unterschied, ist die des Usurpators von jeher besonders kontrovers erörtert worden. Die Kirche hatte ihn preisgegeben, darüber jedoch, ob von dem Volke oder vielmehr vom Gegenkönig oder auch einzig von der Kurie das Signal, ihn zu beseitigen, gegeben werden könne, ging die Debatte. Die kirchliche Stellungnahme hatte ihre Aktualität nicht verloren; gerade in einem Jahrhundert der Religionskämpfe hielt der Klerus an einer Lehre fest, welche Waffen gegen feindliche Fürsten ihm in die Hand gab. Deren theokratischen Anspruch verwarf der Protestantismus; in der Ermordung Heinrichs IV von Frankreich stellte er die Folgen dieser Lehre an den Pranger. Und mit dem Erscheinen der galikanischen Artikel im Jahre 1682 fiel die letzte Position der theokratischen Staatslehre: die absolute Unverletzlichkeit des Souveräns war vor der Kurie durchgefochten worden. Diese extreme Lehre von der fürstlichen Gewalt ist in ihren – trotz der Gruppierung der Parteien gegenreformatorischen – Ursprüngen geistvoller und tiefer gewesen als ihre neuzeitliche Umbildung. Wenn der moderne Souveränitätsbegriff auf eine höchste, fürstliche Executivgewalt hinausläuft, entwickelt der barocke sich aus einer Diskussion des Ausnahmezustandes und macht zur wichtigsten Funktion des Fürsten, den anzuschließen¹⁸³. Wer herrscht ist schon vorhinein dafür bestimmt, Inhaber diktatorischer Gewalt im Ausnahmezustand zu sein, wenn Krieg, Revolte oder andere Katastrophen ihn heraufführen. Diese Setzung ist gegenreformatorisch.¹⁸⁴

Benjamin introduce il concetto barocco di sovranità esponendo il rapporto tra storia e sovrano: nelle rappresentazioni teatrali (rivelatorie della dottrina barocca dello Stato), il re regge l'accadere storico come uno scettro. Alla base di quest'idea sta, secondo Benjamin, una nuova teoria giuridica dello Stato. «Attraverso un ultimo confronto con le teorie giuridiche del Medioevo», infatti, «il XVII secolo vide formarsi un nuovo concetto di sovranità»¹⁸⁵.

Il caso esemplare del tirannicidio sarà il punto di vista dal quale osservare la novità del

183 Qui Benjamin cita in nota Schmitt: «50. Carl Schmitt : *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. München, Leipzig 1922*», in Id., *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in *Gesammelte Schriften*, vol. I (1), p. 976.

184 *Ivi*, pp. 245-6.

185 Id., *Il dramma barocco tedesco*, p. 39.

concetto barocco di sovranità. Fino all'età barocca l'usurpatore poteva essere impunemente ucciso, e si discuteva se il segnale dell'eliminazione di questo particolare tipo di tiranno potesse venire unicamente dalla Curia, o anche dal popolo, o dall'anti-re. Ma l'uccisione di Enrico IV di Francia da parte di un fanatico cattolico, insieme a un mutamento di paradigma dovuto all'avvento del Protestantesimo e dall'uso politico che ne fecero principi e sovrani in chiave antipapale, e agli ideali controriformistici di stabilità e restaurazione ecclesiastica e statale che ne seguirono, mutarono decisamente i termini della discussione sul legittimo tirannicidio.

Faremo seguire due traduzioni del passo in cui Benjamin introduce la novità dell'intangibilità del sovrano perché vi è un inconveniente incorso alle due traduzioni, entrambe edita da Einaudi, che ci guiderà verso l'esposizione della teoria della sovranità esposta ne *Il dramma barocco tedesco*.

La presa di posizione della Chiesa non aveva perso di attualità, proprio in un secolo di guerre di religione, il clero si atteneva a una dottrina che gli metteva a disposizione armi contro i principi ostili. Le pretese teocratiche di questi ultimi erano respinte dal protestantesimo, il quale, dopo l'uccisione di Enrico IV di Francia, era in grado di mettere alla berlina le conseguenze di quell'insegnamento.

E con la pubblicazione degli articoli gallicani nel 1682 cadde anche l'ultima posizione della dottrina teocratica dello Stato: la Curia aveva sconfitto la concezione dell'assoluta intangibilità del sovrano.¹⁸⁶

La presa di posizione della Chiesa non aveva perso di attualità proprio in un secolo di guerre di religione il clero si atteneva a una dottrina che gli metteva nelle mani armi efficaci contro i principi ostili. Le pretese teocratiche di quella dottrina erano respinte dal protestantesimo, che con l'uccisione di Enrico IV di Francia le mise definitivamente alla berlina. E con la pubblicazione degli articoli gallicani del 1682 cadde anche l'ultimo baluardo della dottrina teocratica dello Stato: l'assoluta intangibilità del sovrano che la Curia aveva difeso con tanto accanimento.¹⁸⁷

Se, per quanto riguarda l'obiettivo polemico del Protestantesimo, possiamo tranquillamente affermare, contro Filippini e con Cuniberto, che esso respingeva le pretese teocratiche della dottrina a cui si atteneva il clero – e non certo i principi ostili al clero, a maggior ragione dopo l'uccisione di Enrico IV di Francia –, diversa e più complessa è la questione relativa agli articoli gallicani del 1682.

Non ha ragione Filippini a dire che, con la pubblicazione degli articoli gallicani, la Curia aveva sconfitto la concezione dell'assoluta intangibilità del sovrano, ma non ha ragione neanche Cuniberto, il quale attribuisce alla Curia la difesa dell'intangibilità del sovrano, ultimo baluardo della dottrina teocratica dello Stato a cadere, con la pubblicazione degli articoli gallicani.

Gli articoli gallicani furono il risultato di un'Assemblea generale del clero francese, indetta dal re di Francia Luigi XIV per risolvere una disputa col papa Innocenzo XI.

Il primo degli articoli recitava: «noi dichiariamo [...] che i re e i sovrani non sono sottomessi ad alcuna potenza ecclesiastica nelle questioni temporali; che essi non possono essere deposti né direttamente né indirettamente da nessuna autorità della Chiesa»¹⁸⁸.

Quello che gli articoli gallicani sanciscono, dunque, è proprio l'intangibilità del sovrano, contro la Curia, che aveva via via perso il suo potere, ma che manteneva, come ultimo baluardo, la prerogativa di poter dichiarare illegittimo un sovrano, rendendo il

186 Traduzione di Enrico Filippini, W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino, 1971, p. 51.

187 Traduzione di Flavio Cuniberto W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino, 1999, pp. 39-40; ripresa in Id., *Opere complete*, Einaudi, Torino, 2001, vol. 2, p. 105.

188 Per intero, «*I. Que saint Pierre et ses successeurs, vicaires de Jésus-Christ, et que toute l'Église même n'ont reçu puissance de Dieu que sur les choses spirituelles et qui concernent le salut, et non point sur les choses temporelles et civiles ; Jésus-Christ nous apprenant lui-même que son royaume n'est point de ce monde, et en un autre endroit, qu'il faut rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu, et qu'ainsi ce précepte de l'apôtre saint Paul ne peut en rien être altéré ou ébranlé : que toute personne soit soumise aux puissances supérieures ; car il n'y a point de puissance qui ne vienne de Dieu y et c'est lui qui ordonne celles qui sont sur la terre ; celui donc qui s'oppose aux puissances résiste à l'ordre de Dieu. Nous déclarons en conséquence que les Rois et les Souverains ne sont soumis à aucune puissance ecclésiastique par l'ordre de Dieu dans les choses temporelles ; qu'ils ne peuvent être déposés ni directement ni indirectement par l'autorité des chefs de l'Église ; que leurs sujets ne peuvent être dispensés de la soumission et de l'obéissance qu'ils leur doivent ou absous du serment de fidélité, et que cette doctrine, nécessaire pour la tranquillité publique et non moins avantageuse à l'Église qu'à l'État, doit être inviolablement suivie comme conforme à la parole de Dieu, à la tradition des saints Pères et aux exemples des Saints*». *Déclaration des Quatre articles* (1682). Louis Mention (a cura di), *Documents relatifs aux rapports du clergé avec la royauté de 1682 à 1705*, Picard, Paris, 1893, pp. 27-29. Traduzione mia.

tirannicidio un'azione perfettamente legale.

Si può dire, quindi, che entrambe le traduzioni sono errate. Recepito l'errore, la cosa più importante è trarre le debite conseguenze dalla ricostruzione benjaminiana della teoria della sovranità barocca.

Benjamin accetta la ricostruzione storica della teoria della sovranità a partire dallo stato di eccezione, ma la sua genealogia del potere sovrano contrasta con quella schmittiana. Di capitale importanza sono gli articoli gallicani, perché è nel XVII secolo che nasce l'idea di una assoluta «*Unverletzlichkeit*»¹⁸⁹ del sovrano, teoria che Benjamin, a ragione, definisce «estrema»¹⁹⁰. I principi riformati avevano cercato, attraverso il Protestantesimo, di opporsi alla intromissione della Chiesa nelle questioni temporali. La risposta della Controriforma, nelle sue più varie sfaccettature, è la ricerca di stabilità, che porterà come conseguenza alla saldatura di potere statale ed ecclesiastico. Di qui, la conquista dell'intangibilità da parte del sovrano. Quest'idea del potere sovrano è, nelle sue origini barocche, nonostante la varietà delle posizioni in seno al controriformismo, «più acuta e più profonda della sua riformulazione moderna»¹⁹¹, come fa notare Benjamin. La riformulazione moderna è quella schmittiana, e Benjamin marca la differenza fra le due versioni: «laddove il moderno concetto di sovranità porta al punto più alto il potere esecutivo del sovrano, quello barocco si sviluppa sullo sfondo di una discussione sullo stato di eccezione e implica che una delle principali funzioni del principe sia quella di evitarlo»¹⁹².

In altre parole, se il sovrano moderno è colui il quale decide sullo stato di eccezione (se sussista o meno lo stato di eccezione e cosa fare per superarlo) ed è quindi al di sopra dell'accadere storico, in quanto può decidere in autonomia se si tratti di una situazione di emergenza, o crearla per accrescere il suo potere, il rapporto del sovrano barocco con lo stato di eccezione è radicalmente diverso. Lo stato di eccezione, fino al XVII secolo, è il vuoto che deriva da una mancanza di potere, quella, ad esempio, successiva ad un tirannicidio, e il sovrano barocco deve cercare di impedire in tutti i modi che esso si presenti.

189 W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in *Gesammelte Schriften*, vol. I (1), p. 245.

190 *Ibid.*

191 *Id.*, *Il dramma barocco tedesco*, p. 40.

192 *Id.*, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in *Gesammelte Schriften*, vol. I (1), p. 245.

Nella ricostruzione del rapporto tra sovranità e stato d'eccezione elaborata da Carl Schmitt, lo stato d'eccezione assume la connotazione di uno stato di fatto che il sovrano, attraverso la sua decisione, rende giuridico. Ne consegue coerentemente che parte della riflessione intorno allo stato di eccezione ruoti intorno alla precedenza o meno dello stato di fatto che lo configura rispetto alla decisione del sovrano che lo ratifica. In altre parole se esso sia precedente alla decisione del sovrano o sia creato dalla stessa decisione, in quanto stato d'eccezione fittizio o voluto.

Lo scenario si presenta come radicalmente diverso in epoca barocca:

Se il moderno concetto di sovranità porta al supremo potere esecutivo da parte del principe, quello barocco si sviluppa sullo sfondo di una discussione sullo stato di eccezione e implica che una delle principali funzioni del principe sia quella di evitarlo. Chi esercita il dominio e governa è già preliminarmente destinato a essere il detentore di un potere dittatoriale nello stato di eccezione, ove questo sia determinato dalla guerra, dalla rivolta e da altre catastrofi.¹⁹³

Questa concezione è, come ci suggerisce Benjamin, «controriformistica» in quanto «sviluppa fino alle sue estreme conseguenze l'idea di una stabilità assoluta, di una piena restaurazione insieme ecclesiastica e statale»¹⁹⁴.

La moderna concezione dello stato d'eccezione, che assegna un potere assoluto al sovrano, non solo ribalta il suo antico significato, ma implica una profonda trasformazione dell'idea di storia. Ritenere che lo stato d'eccezione implichi un accrescimento del potere sovrano, vuol dire che chi detiene il potere non è subordinato ma sovraordinato al corso della storia, che sia lui a decidere della storia.

«Nel dramma barocco il monarca e i martiri non si sottraggono all'immanenza»¹⁹⁵, e infatti «il tiranno e il martire sono, nel Barocco, i due volti di Giano della testa coronata. Sono le due modalità estreme, e necessarie, dell'essenza regale»¹⁹⁶. Il re è contemporaneamente martire, che, in quanto «vittima della dignità gerarchica illimitata di

193 Id., *Il dramma barocco tedesco*, p. 40.

194 *Ibid.*

195 *Ivi*, p. 41.

196 *Ivi*, p. 44.

cui Dio lo ha investito, ricade nella miseria della propria condizione umana»¹⁹⁷, e tiranno. Benjamin non ha dubbi su questo, e si richiama nuovamente alla teoria della sovranità barocca: «la teoria della sovranità, per la quale è esemplare lo stato di eccezione con le prerogative dittatoriali che ne conseguono, impone senz'altro di intendere la figura del sovrano nel senso del tiranno»¹⁹⁸.

Le forme dell'arte sono portate a fornire le prove dell'esattezza della teoria della sovranità così come ricostruita da Benjamin: il dramma «si preoccupa di attribuire al sovrano il gesto dell'autocrate, e di conferirgli le parole e le movenze del tiranno anche là dove la situazione non lo esige»¹⁹⁹, mentre la pittura si sofferma su corona e scettro, che accompagnano sempre il sovrano, e si ispira alla figura di Erode impazzito, compiacendosi di raffigurare «l'immagine del sovrano seicentesco, il vertice della creazione, nell'atto di esplodere nella sua furia come un vulcano, e di annientare se stesso insieme alla corte che lo circonda»²⁰⁰.

La definizione di sovrano come «vertice della creazione» ci riporta al nuovo rapporto del sovrano con la storia: il re è «la più elevata delle creature»²⁰¹, non si innalza al di sopra del mondo creaturale, ma rimane immanente ad esso.

In età barocca non c'è spazio per la trascendenza, l'orizzonte rimane quello mondano, senza redenzione, o meglio, con uno spazio, quello dell'aldilà, che rimane vuoto. È questa «*die verzögernde Überspannung der Transzendenz*», «*die so kennzeichnend für das Jahrhundert ist*» e «*die all den provokatorischen Diesseitsakzenten des Barock zugrunde liegt*»²⁰². Le due edizioni Einaudi traducono il rapporto della mentalità barocca con la trascendenza in modo lievemente diverso: per Filippini si tratta della «dilazionante dilatazione della trascendenza che sta alla base di tutti i provocatori accenti mondani che sono propri del barocco»²⁰³, mentre per Cuniberto è una «tensione irrisolta verso la trascendenza che sta alla base del Barocco e dei suoi accenti provocatoriamente

197 *Ivi*, p. 45.

198 *Ivi*, p. 44.

199 *Ibid.*

200 *Ivi*, p. 45.

201 *Ivi*, p. 61.

202 *Id.*, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in *Gesammelte Schriften*, vol. I (1), p. 246.

203 Traduzione di Enrico Filippini, W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino, 1971, p. 53.

mondani»²⁰⁴. Le righe che seguono, con cui Benjamin spiega la «*verzögernde Überspannung der Transzendenz*» sono, anch'esse, oggetto di aspro dibattito.

L'uomo religioso del barocco si aggrappa tanto al mondo perché si sente trascinato insieme con esso verso una cataratta. *Non* esiste un'escatologia barocca; e proprio per questo c'è un meccanismo che raccoglie ed esalta tutto ciò che è nato sulla terra, prima di consegnarlo alla morte [*Es gibt keine barocke Eschatologie; und eben darum einen Mechanismus, der alles Erdgeborne häuft und exalziert, bevor es sich dem Ende überliefert*]. L'aldilà, è svuotato di tutto ciò in cui spira il benché minimo alito del mondo, e ad esso il barocco attinge una serie di cose che prima usavano sottrarsi a qualsiasi intervento formante e, al suo culmine, le espone alla luce del mondo in forma drastica, per sbarazzare un ultimo cielo e per porlo, quale un vuoto, nello stato di poter un giorno annientare dentro di sé, con catastrofica violenza, la terra.²⁰⁵

Agamben, nel commentare questo passo nel suo libro *Stato di eccezione*, afferma che la lezione delle *Gesammelte Schriften* sia errata, e che in realtà Benjamin intendesse sostenere, nel libro sul *Trauerspiel*, l'esistenza di un'escatologia barocca:

Un infelice emendamento nel testo delle *Gesammelte Schriften* ha impedito di misurare tutte le implicazioni di questo spostamento. Dove il testo benjaminiano recitava: *es gibt eine barocke Eschatologie*, «vi è un'escatologia barocca», gli editori, con singolare ignoranza di ogni cautela filologica, hanno corretto: *Es gibt keine...*, «non vi è un'escatologia barocca». Eppure il passo successivo è logicamente e sintatticamente coerente con la lezione originale: «e proprio per questo c'è un meccanismo che raccoglie ed esalta tutto ciò che è nato sulla terra, prima di consegnarlo alla morte».²⁰⁶

In verità che il Barocco non abbia una sua escatologia è abbastanza chiaro dal corso del ragionamento. L'uomo del Barocco è totalmente immerso nel mondo della creazione, e

204 Traduzione di Flavio Cuniberto, W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino, 1999, p. 40.

205 Traduzione di Enrico Filippini, W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino, 1971, p. 53.

206 G. Agamben, *Stato di eccezione*, p. 73; testo *Gesammelte Schriften*: W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in *Gesammelte Schriften*, vol. I (1), p. 246.

anche il sovrano non riesce ad innalzarsi al di sopra di questo mondo, e rimane immerso in esso. «Il martire perfetto non si sottrae all'immanenza, così come non vi si sottrae l'immagine ideale del monarca»²⁰⁷. La trascendenza, quindi, non c'è. O, se c'è, è svuotata di tutto, perché i suoi oggetti più propri le vengono sottratti e portati all'interno del mondo della creazione. In questo senso vi potrebbe essere un'escatologia barocca²⁰⁸, a condizione di ammettere sotto quel nome un'escatologia del tutto particolare, propria di un'epoca in cui la redenzione è tolta dall'orizzonte, e quindi svuotata di senso.

Benjamin ritorna, poche pagine dopo, sull'assenza di un *eschaton*, sempre a partire dal dramma barocco e dalla sua evoluzione formale:

L'evoluzione formale del dramma barocco può essere vista senz'altro come lo sviluppo di necessità contemplative presenti nella situazione teologica dell'epoca. Una di queste, che deriva dal venir meno di ogni escatologia, è il tentativo di trovar consolazione non già in un irraggiungibile stato di grazia, ma nel ritorno a un mero stato creaturale. Qui, come in altre zone del mondo barocco, è decisiva la trasposizione dei dati temporali in una simultaneità spaziale impropria. Essa introduce nella struttura intima di questa forma drammatica.²⁰⁹

Il nuovo concetto di storia implica la totale svalutazione di tutto ciò che ha un ambito spirituale e la totale valorizzazione di ciò che è terreno. Per capire questo punto è utile un confronto con il Medioevo, che è lo stesso Benjamin a proporre. Vi è, a tutta prima, una qualche somiglianza, che è però subito smentita da un dato fondamentale: «con la Controriforma tornerà a farsi valere l'impronta gerarchica del Medioevo, ma in un mondo a cui non era più dato un accesso all'aldilà»²¹⁰.

Mentre il Medioevo esibisce la precarietà degli eventi mondani e la transitorietà della

207 Id., *Il dramma barocco*, p. 48.

208 Per cui se intendiamo l'escatologia in un senso prettamente veterotestamentario-messianico o estetico-utopico-romantico, non vi è un'escatologia nel Barocco. Se un'escatologia barocca esiste, essa è un'escatologia orizzontale, «neotestamentaria-luterana-paolina» come la definisce Dieter Arendt in Id., *Der poetische Nihilismus in der Romantik: Studien zum Verhältnis von Dichtung und Wirklichkeit in der Frühromantik*, M. Niemeyer, Tübingen, 1972, p. 83.

209 W. Benjamin, *Il dramma barocco*, p. 55.

210 *Ivi*, p. 54.

creatura come stazioni lungo la via della salvezza, il dramma barocco tedesco si seppellisce per intero nella disperata desolazione della realtà terrena. Se esso conosce una via di salvezza, questa sarà nel cuore stesso dell'angoscia più che nel compiersi di un piano provvidenziale.²¹¹

I soggetti del Dramma barocco rimangono «confinati in una rigida immanenza senza alcuna prospettiva sull'aldilà del Mistero medievale»²¹². Benjamin ritorna più volte sull'argomento, per ribadire l'ideale di stabilità e ordine della Controriforma, sfondo storico per la concezione barocca dello stato di eccezione come delegittimazione del sovrano:

La recente definizione del Rinascimento e della Riforma proposta da Burdach contro i pregiudizi di Burckhardt, pone per la prima volta in giusta luce, *e contrario*, questi tratti decisivi della Controriforma. Nulla è più lontano da essa di quel clima di attesa escatologica, o anche solo epocale, che fu, secondo l'interpretazione di Burdach, la molla segreta del Rinascimento. Dal punto di vista della filosofia della storia, l'ideale della Controriforma è l'*acme*: un'età dell'oro di pace e fioritura artistica, lontana da ogni tratto apocalittico, creata e garantita *in aeternum* dalla spada della Chiesa.²¹³

L'ideale della stabilità del potere costituito si era affermato già attraverso le nuove dottrine religiose, ma sarà la Controriforma a consolidarlo. Così il potere si legittima per la sua stessa durata, per la sua continuità. La storia perde la sua caratteristica fondamentale, di trasformare in passato il presente, al suo posto si instaura un presente eterno che non trapassa in nessun aldilà. Dice infatti Benjamin: «compito del tiranno è la restaurazione dell'ordine nello stato di eccezione: una dittatura, la cui utopia sarà sempre quella di porre, al posto dell'instabile divenire storico, la ferrea costituzione delle leggi di natura»²¹⁴.

Nel dramma barocco, Benjamin investiga i sintomi artistici della teoria della sovranità

211 *Ivi*, p. 55.

212 *Ibid.*

213 *Ivi*, p. 54.

214 *Ivi*, p. 49.

seicentesca, ne individua il rapporto con la storia e la secolarizzazione dell'elemento storico in quello creaturale:

Le azioni drammatiche si susseguono come i giorni della creazione, in cui non c'è storia. La natura della creazione, che riassume in sé l'accadere storico, è del tutto diversa dalla natura rousseauiana [...]. Nella fuga dal mondo propria del Barocco non è l'antitesi fra storia e natura ad avere l'ultima parola, ma la secolarizzazione senza residui dell'elemento storico nello stato creaturale. Al desolato corso della storia universale non si contrappone l'eternità ma la restaurazione di una atemporalità paradisiaca.²¹⁵

Ad essere ridotto allo stato di creatura, che vive privo di storia, è l'uomo. Ciò su cui si esercita il potere sovrano è la vita svuotata di consistenza storica e di relazioni morali. Nei drammi barocchi non c'è moralità: «mai la morale è apparsa così poco interessante come negli eroi di questi drammi»²¹⁶, c'è solo la colpa, una colpa naturale, che inerisce all'uomo in quanto creatura. Come riassume efficacemente Benjamin, «non è la trasgressione morale, ma la stessa condizione creaturale dell'uomo a provocare la catastrofe»²¹⁷, tema, questo, che aveva già affrontato nelle opere giovanili sul linguaggio e in *Destino e carattere*²¹⁸.

Sono molte le assonanze della seconda parte del capitolo *Dramma e tragedia* con il breve saggio del 1919, ma la costellazione “natura-colpa-mito-destino” è ricorrente nelle opere benjaminiane, tra le quali non va dimenticato il saggio *Per la critica della violenza e Le affinità elettive*²¹⁹.

Non si tratta qui di una colpa morale [...] ma di una colpa naturale, in cui gli uomini incorrono non con la decisione e l'azione, ma con l'indugio e l'inerzia. Se essi, trascurando l'umano, cadono in balia della natura, la vita naturale, che non conserva

215 *Ivi*, p. 67.

216 *Ivi*, p. 66.

217 *Ivi*, p. 64.

218 *Id.*, *Schicksal und Charakter* [1919], in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, pp. 171-179; trad. it. *Destino e carattere*, pp. 31-38.

219 *Id.*, *Goethes Wahlverwandtschaften*, in «Neue Deutsche Beiträge», 1925, 1, pp. 38-138 e 2, pp. 134-168; ora in *Id.*, *Gesammelte Schriften*, I (1), pp. 132-202.

la sua innocenza, nell'uomo, se non si lega a una vita superiore, trascina con sé anche quest'ultima. Col dileguarsi della vita soprannaturale nell'uomo la sua vita naturale diventa colpevole, pur senza venir meno, nell'azione, alle norme della moralità. Poiché ora essa è nel quadro della nuda vita, che si presenta nell'uomo come colpa. Egli non sfugge alla sventura che la colpa attira su di lui. Come ogni moto in lui nuova colpa, ognuna delle sue azioni attirerà su di lui la sventura.²²⁰

La vita naturale, la nuda vita dell'uomo, lega quest'ultimo a una colpa, senza che egli abbia compiuto nessuna azione immorale; l'uomo è vincolato alla colpa, che attira su di lui la sventura: è questo il destino. Bruno Moroncini fa notare come sia l'inazione a far precipitare l'uomo nella colpa, non un'azione: «per Benjamin s'incorre nella colpa attraverso l'indugio e l'inerzia. La potenza mitica può afferrare l'uomo nella colpa perché questi si sofferma nell'apparenza della vita»²²¹. È indugiando nel suo stato creaturale che l'uomo incorre nella colpa e rimane in balia delle potenze mitiche e demoniche, ed è invece attraverso una lotta per l'autodeterminazione che potrà uscirne, come l'eroe tragico, che solleva il capo contro i suoi dei²²². Come dice Benjamin, in una lunga autocitazione di *Destino e carattere* presente ne *Il dramma barocco*,

non è col diritto, ma nella tragedia, che il capo del genio si è sollevato per la prima volta dalla nebbia della colpa, poiché nella tragedia il destino demonico è infranto. Ciò non significa che la concatenazione [...] di colpa e castigo sia sostituita dalla purezza dell'uomo riconciliato col puro Dio. Ma nella tragedia l'uomo pagano si rende conto di essere migliore dei suoi dèi, anche se questa conoscenza gli toglie la parola, e rimane muta.²²³

220 Id., *Le affinità elettive*, in *Angelus Novus*, p. 178.

221 B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, Edizioni Cronopio, Napoli, 2009, p.39.

222 «Goethe's novel does not celebrate omnipotent natural powers, but rather explores the struggle between human self-determination and mythical compulsion, between resolute action in the face of danger and meek resignation before the forces of fate. Such powers hold sway only when they remain unheeded, uncontested by human beings lulled into apathetic acquiescence or frozen in fearful indecision. The failure to act leads to catastrophe. Far from celebrating blind natural forces, Goethe exhorts humans to struggle against the daemonic», G. Gilloch, *Walter Benjamin. Critical constellations*, Polity Press, Cambridge, 2002, p. 50.

223 W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, p. 85. Lunga autocitazione da Id, *Destino e carattere*, pp. 193 e ss.

Opportuno è rilevare che, legato al contesto colpevole di ciò che vive, ovvero il destino, c'è il diritto, del quale si dice in *Destino e carattere* che altro non è che «un residuo dello stadio demonico di esistenza degli uomini, in cui statuti giuridici non regolarono solo le loro relazioni, ma anche il rapporto con gli dei», ed è «per un errore» che esso «si è conservato oltre l'epoca che ha inaugurato la vittoria sui demoni»²²⁴.

Benjamin, ne *Il dramma barocco*, colloca il destino nella teologia della Controriforma e stabilisce che «per quanto possa travestirsi in forme pagane, mitologiche, il destino trova il suo pieno significato solo come categoria storico-naturale nel quadro della teologia controriformista»²²⁵. La connessione con la colpa, una colpa adamitica, naturale, viene più volte ribadita:

Esso [il destino] è la potenza naturale elementare nell'accadere storico, un accadere che non è soltanto natura perché lo stato creaturale riflette ancora il sole Grazia. Ma lo riflette nella palude della colpa adamitica. Non è infatti l'ineludibile concatenazione causale in sé ad essere fatale [...]. Il nocciolo dell'idea di destino è piuttosto la convinzione che la colpa, ossia in questo contesto la colpa creaturale – e cristianamente: il peccato originale – non consista in un errore morale di colui che agisce, in un fenomeno, magari di poco peso, capace di mettere in moto una serie inarrestabile di fatalità. Il destino è l'entelechia dell'accadere nell'ambito della colpa.²²⁶

L'alternativa, netta, alla costellazione “mito-colpa creaturale-destino-natura” è la storia, e infatti in un lavoro dedicato a Calderòn, preparatorio al *Dramma barocco*, Benjamin, in maniera altamente evocativa, definisce questa contrapposizione: «dove c'è il destino, un pezzo di storia è diventato natura»²²⁷. A commento di questa frase di Benjamin, Guglielminetti afferma:

il concetto di destino definisce dunque il contenuto del dramma storico, in contrasto con la tragedia che si fonda sul mito. Ma è significativo notare come mito, destino, diritto

224 Id., *Destino e carattere*, in *Angelus Novus*, p. 34.

225 Id., *Il dramma barocco tedesco*, p. 104.

226 Ivi, pp. 104-5.

227 W. Benjamin, “*El mayor monstruo, los celos*” von Calderón und “*Herodes und Mariamne*” von Hebbel. *Bemerkungen zum Problem des historischen Dramas*, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. II, pp. 249-50.

costituissero un unico blocco concettuale nel primo Benjamin. E così è ancora. Onde si giustifica la tesi dell'unità di oggetto del dramma e della tragedia. Il mito, infatti, non è diverso dal destino, mentre la storia ammessa dal dramma è affatto impropria, sopraffatta dall'emergere della fatticità naturale e ridotta al rango di accessorio [...]. Tale storia descrive un mondo ancora più soggiogato agli ordinamenti mitico-destinici di quello tragico.²²⁸

Il rapporto tra tragedia greca e dramma barocco tedesco, dunque, non è di semplice esclusione reciproca, bensì più complesso: la prima rappresenta l'atmosfera del mondo mitico e il suo superamento eroico, il secondo mette in scena il destino che incombe su una storia trasformata in natura, dove nessuno, neanche il sovrano, è in grado di interrompere e redimere questa eterna caducità naturale. L'oggetto peculiare del dramma è dunque la storia-natura, l'identità di storia e natura come irrompere di questa in quella, soggiogamento della prima ad opera della seconda. Ma, secondo quanto afferma Benjamin stesso, «la storia affetta dalla natura è lo stesso decorso temporale come mero svolgimento del destino»²²⁹.

Destino e natura vengono a essere sinonimi: la storia-natura è la storia come destino.

Il necessario circolo di colpa e castigo costringe infatti la storia all'iterazione continua della propria costituzione mitica, ed infine al sempre uguale della catastrofe e della violenza, inibendo pertanto il carattere propriamente storico (contrapposto allo stato di natura meramente creaturale) del decorso temporale: la produzione autentica di novità. Perché si dia storia, infatti, non è sufficiente lo scorrere del tempo meccanico, ma occorre che questo significhi il trascendimento possibile di una cultura altrimenti sempre identica a sé e ridotta alla stregua di una natura seconda. La storia naturale invece, ostruisce ogni accesso alla produzione di novità.²³⁰

La storia dunque, nei drammi barocchi, perde il suo carattere peculiare, non produce più alcuna autentica novità, si immanentizza, si trasforma in natura, diviene una totalità temporale senza uscita e senza possibilità di redenzione. È per questo che i suoi

228 E. Guglielminetti, *Walter Benjamin. Tempo, ripetizione, equivocità*, Mursia, Milano, 1990, p. 67.

229 *Ivi*, p. 69.

230 *Ivi*, pp. 69-70.

personaggi sono in balia del destino.

«Il destino», definito da Benjamin «il vero ordine dell'eterno ritorno», non può, a rigore, essere definito temporale, ma è tale solo «in senso improprio, *parassitario*»²³¹ perciò «le sue manifestazioni cercano piuttosto lo spazio-tempo»²³². Per questo, dice Benjamin, esiste un nesso, nella drammaturgia barocca, tra la notte (in particolare la mezzanotte) e l'accadere drammatico. Perché «è opinione diffusa che in quest'ora il tempo sia in equilibrio come l'ago della bilancia»²³³. «A mezzanotte esse [le manifestazioni del destino] trovano come una fessura del tempo, nella cui cornice compare ogni volta sempre la stessa immagine spettrale [...]. Al tempo diurno, richiesto dall'azione tragica, si contrappone l'ora degli spiriti propria del dramma» e, come chiarisce Benjamin poche righe dopo, «il mondo degli spiriti è senza storia»²³⁴.

Nei drammi barocchi, Benjamin rinviene una temporalità immobilizzata, il divenire cronologico bloccato, fissato in un'immagine spaziale, dove ogni evento è simultaneo all'altro: «il movimento del tempo viene catturato e analizzato in un'immagine spaziale»²³⁵. La spazializzazione del tempo, tipica del dramma barocco, diventa sinonimo della naturalizzazione del divenire storico:

spazio e natura sono infatti sinonimi; sono entrambi deputati ad irrigidire lo scorrimento fluido del tempo. Determinante ai fini della secolarizzazione, della naturalizzazione della storia, della rinuncia allo stato di grazia è dunque il tempo-spazio, e cioè la distorsione di categorie per sé temporali secondo coordinate peculiarmente spaziali. La spazializzazione del tempo si compie in modo decisivo quando, come accenna Benjamin, i tempi vengono tra loro simultaneizzati. [...] L'irruzione della natura nella storia è dunque l'irruzione dello spazio (il teatro dell'azione) nel tempo. Lo spazio-natura è la forza di resistenza al divenire, la causa d'arresto del flusso storico, il principio secolarizzante della simultaneizzazione del processo di coniugazione verbale.²³⁶

231 W. Benjamin, *Destino e carattere*, in *Angelus Novus*, p. 33.

232 Id, *Il dramma barocco tedesco*, p. 110.

233 *Ibid.*

234 *Ibid.*

235 *Ivi*, p. 67.

236 E.Guglielminetti, *Walter Benjamin. Tempo, ripetizione, equivocità*, pp. 75-6.

La temporalità barocca, come abbiamo già visto, blocca il tempo, trasforma la storia in natura, e così le nega la possibilità di redenzione e condanna gli uomini a un tempo mitico e all'ordine destinale. «Il tempo in quanto spazio», infatti, «è sempre mitico: chiuso, da prigione, privo di redenzione e quindi da Ade, infernale, ma fatto in modo tale che questo tempo sia privo di coscienza di sé»²³⁷.

Abbiamo visto che «la torturante indecisione»²³⁸ che mostrano i sovrani nei drammi barocchi non può indicare la via di un'azione che liberi l'uomo dal giogo del diritto, ma li ricaccia, insieme all'umanità intera, in un presente senza storia, in un mondo mitico, dove la vita dell'uomo è nuda vita soggiogata al destino e al diritto. L'età barocca, che, nella storia della sovranità rispetto allo stato di eccezione, è caratterizzata da una discussione intorno allo stato di eccezione e alle funzioni da attribuire al sovrano per evitarlo, dipende in larga misura dalla mentalità giuridico-teologica dell'epoca, dominata dalla Controriforma. Nel Seicento barocco «le questioni religiose non persero di peso: semplicemente, il secolo negò loro una soluzione religiosa, per cavare da esse, o per imporre loro, in vece sua, una soluzione mondana»²³⁹. E la soluzione mondana che deriva dalla concezione della intangibilità del potere sovrano è quella creazionista, dove non c'è spazio per la redenzione, ma i tratti e i caratteri sono quelli di un mondo mitico, senza storia e quindi, forse, senza Rivelazione.

Possono ora essere capite fino in fondo le implicazioni di una frase de *Il dramma barocco* già citata in precedenza: «nella fuga dal mondo propria del Barocco non è l'antitesi fra storia e natura ad avere l'ultima parola, ma la secolarizzazione senza residui dell'elemento storico nello stato creaturale. Al desolato corso della storia universale non si contrappone l'eternità ma la restaurazione di una atemporalità paradisiaca»²⁴⁰.

1.7. Schmitt e Hobbes (contro Benjamin e Spinoza)

La teoria della sovranità esposta ne *Il dramma barocco* è un tassello della partita a

237 H. Schweppenhäuser, *Aspetti infernali del moderno*, in M. Ponzi (a cura di), *L'angelo malinconico. Walter Benjamin e il moderno*, Lithos editrice, Roma, 2001, p. 22.

238 W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, p. 46.

239 *Ivi*, p. 53.

240 *Ivi*, p. 67.

scacchi che si gioca fra Benjamin e Schmitt sul tavolo della teoria della sovranità, ma non è nell'età barocca che Benjamin chiude la partita intorno allo stato di eccezione. Occorre però, prima di proseguire, dare un'ulteriore prova della praticabilità dell'esperimento che vede i testi di Schmitt e Benjamin come argomentazioni "in divergente accordo"²⁴¹ riguardo alla possibilità – o meno – di un'azione interamente anomica.

In un *curriculum vitae*, scritto intorno al 1928, Benjamin cita, come modello dei suoi lavori, dal punto di vista del metodo lo storico dell'arte Alois Riegl, e «dall'altro lato le contemporanee ricerche di Carl Schmitt, che nella sua analisi delle formazioni politiche propone un analogo tentativo di integrazione fra fenomeni, che solo in apparenza vanno isolati secondo l'ambito»²⁴². Inoltre, in una pagina del diario del 1930, annota: «Schmitt / intesa odio sospetto»²⁴³; qualche tempo dopo, spedisce a Carl Schmitt una lettera, che Taubes definisce «una mina che fa letteralmente esplodere la nostra immagine della storia spirituale del periodo di Weimar»²⁴⁴. Questa lettera, non inclusa nell'edizione delle lettere di Benjamin curata da Adorno²⁴⁵, testimonia dell'attenzione, e della stima, che il filosofo ebreo nutriva nei confronti del famoso giurista tedesco. La riportiamo di seguito per intero:

Egregio Professore,
riceverà a giorni dalla casa editrice il mio libro *Il dramma barocco tedesco*. Con queste righe vorrei non solo annunciarglielo, ma vorrei anche manifestarle la mia gioia per il fatto che, su iniziativa del signor Albert Salomon, mi è concesso di farle questo invio. Noterà rapidamente quanto il libro le debba nell'interpretazione della teoria della sovranità del XVII secolo. Oltre a ciò, forse posso anche dirle che dalle sue opere più recenti, in particolare *La dittatura*, ho tratto una conferma del mio metodo di ricerca nella filosofia dell'arte dal suo nella filosofia dello Stato. Se la lettura del mio libro Le susciterà chiaramente questa sensazione, il proposito del mio invio sarà compiuto.

241 Si riprende qui il titolo di una breve raccolta di scritti di Jacob Taubes su Carl Schmitt: J. Taubes, *Gegenstrebige Fügung*, Merve, Berlin, 1987; trad. it. *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, Quodlibet, Macerata, 1996.

242 W. Benjamin, *Selected writings*, vol. 2, Harvard University press, Harvard, 1999, pp. 77-79.

243 Id., *Anmerkungen der Herausgeber*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (3), p. 1372.

244 J. Taubes, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, p. 37.

245 W. Benjamin, *Briefe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1966.

Le esprimo tutta la mia stima.

Suo devotissimo,

W. Benjamin.²⁴⁶

La lettera in questione è stata oggetto di fantasiose ricostruzioni. Derrida, ad esempio, la colloca in un ipotetico carteggio²⁴⁷ che avrebbero intrattenuto Benjamin e Schmitt, il quale avrebbe per primo mandato una lettera di complimenti al filosofo ebreo dopo la lettura del saggio *Per la critica della violenza*. Non solo, per Derrida, essa diventa, insieme ai saggi giovanili *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*²⁴⁸ e *Il compito del traduttore*²⁴⁹, una delle prove del carattere reazionario delle tesi benjaminiane, che sarebbero contraddistinte da una sospetta “nostalgia dell'origine”, condivisa, appunto, con Schmitt.

Torneremo sulla posizione di Derrida nel prosieguito del lavoro, ma, per ora, ci concentreremo sulla lettera che Benjamin spedisce a Schmitt. Come ricorda Bocchini, va tenuto presente che «la riflessione filosofico-politica e la ricerca scientifica su Carl Schmitt si sono concentrate per decenni prevalentemente sul concetto di ‘politico’ come distinzione amico-nemico e sulla dimensione teologico-politica dell'opera del giurista come chiave di lettura della Modernità. La teoria politica di Schmitt viene solitamente ascritta alle concezioni conflittualistiche della politica e la sua formazione cattolica e la sua critica del liberalismo e del parlamentarismo lo riconducono, in maniera abbastanza pacifica, alla composita cultura *anti-Lumières* dell'Europa nell'età della svolta dal XIX al XX secolo»²⁵⁰.

Se le cose stanno semplicemente così, occorre chiedersi che cosa abbia spinto Benjamin a scrivere una lettera a Schmitt, e a citarlo nel suo *curriculum vitae*. Facendo tesoro delle

246 La lettera di W. Benjamin a C. Schmitt del 1930, che non compare nell'epistolario di Benjamin curato da Adorno e Scholem, uscito nel 1966; fu pubblicata nel 1974 nell'edizione delle opere complete: W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. I (3), p. 887; trad. it. J. Taubes, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, pp. 37-38.

247 J. Derrida, *Forza di legge*, p. 94

248 W. Benjamin, *Über die Sprache überhaupt und die Sprache des Menschen* (1916), in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), pp. 140-157; trad. it. *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in Id., *Angelus Novus*, pp. 53-71.

249 Id., *Die Aufgabe des Übersetzers* (1923), in *Gesammelte Schriften*, vol. IV (1), pp. 9-21.

250 C. Bocchini, *La teoria schmittiana della democrazia*, p. 5.

testimonianze riguardo all'estrema, quasi proverbiale, cortesia di Benjamin²⁵¹ e del tono quasi affettato delle sue lettere, proveremo a partire dalle dichiarazioni del suo curriculum vitae, non dimenticando, inoltre, la condizione economica di Benjamin, non rosea, e i suoi vari e vani tentativi di intraprendere una carriera accademica, che possono, in una certa misura, aver influito sull'invio della lettera a Schmitt.

Al di là di queste motivazioni, proviamo ora a chiederci a quale metodo possa far riferimento Benjamin quando afferma che Schmitt, nella sua analisi delle formazioni politiche, propone un tentativo analogo al suo di integrazione fra fenomeni, «che solo in apparenza vanno isolati secondo l'ambito»²⁵². Cosa c'è di peculiare nell'approccio messo in atto da Schmitt nei confronti dei suoi oggetti di studio?

Quello che emerge è che Schmitt oltrepassa gli angusti confini che il positivismo giuridico ha tracciato attorno agli oggetti suoi più propri, la costituzione *in primis*. Il metodo schmittiano, facendo propria la lezione della sociologia del diritto weberiana, trae vantaggio dall'unione di vari approcci scientifici, collegando la ricostruzione storico-costituzionale all'analisi teorico-costituzionale e alla riflessione filosofico-politica. Se vogliamo dipanare la complicata trama di analogie che lega le critiche schmittiana e benjaminiane, dobbiamo tener conto del metodo di indagine di cui lo stesso Schmitt si è servito, evitando l'approssimazione.

Innanzitutto l'uso della storia costituzionale in funzione antipositivistica e antinormativistica, che qui ci interessa particolarmente. Schmitt si serve in maniera strumentale della storia costituzionale per metterne in risalto la storicità. Sin dagli anni della formazione giovanile, Schmitt si dichiara apertamente critico del «metodo esegetico che vede nelle norme poste dal legislatore le pietre indiscutibili di paragone di un ordine giuridico chiuso»²⁵³.

L'approccio storico, antiformalistico, proprio di Schmitt nei confronti dei problemi di teoria del diritto si rinviene fin dalle opere risalenti alla Prima guerra mondiale con le

251 H. Arendt, *Walter Benjamin*, in «Merkur», XXII (1968), pp. 50-65; pp. 209-223; pp. 305-316; trad. it. *Il pescatore di perle. Walter Benjamin 1892-1940*, Mondadori, 1993, p. 17; G. Scholem, *Walter Benjamin*, in «Leo Baeck Institute Yearbook», n. 10 (January 1965), pp. 117-136, cit. p. 117.

252 W. Benjamin, *Selected writings*, vol. 2, Harvard University press, Harvard, 1999, p. 77.

253 C. Bocchini, *La teoria schmittiana della democrazia*, p. 6.

riflessioni contenute in *Diktatur und Belagerungszustand*²⁵⁴ e si consolida in *La dittatura e in Teologia politica*.

Schmitt mette a punto «un originale metodo storico-critico per analizzare in prospettiva diacronica le istituzioni vigenti, relativizzandole e mostrandone la loro condizionatezza storica»²⁵⁵.

Andare a ricercare l'origine dei concetti politici e giuridici e delle istituzioni politiche, ricostruire la loro funzione alla luce del momento storico in cui essi si sono dati e illustrarne l'evoluzione porta Schmitt ad affermare che «il giurista non può limitarsi alla sistematizzazione organica delle norme di diritto positivo in istituti giuridici, tralasciando ogni contatto con l'attualità»²⁵⁶.

Schmitt rifiuta la astoricità del diritto ed inserisce le norme positive in una dimensione diacronica, in cui le stesse acquistano il loro significato e si trasformano sulla base dei rapporti di forza. È grazie a questo metodo di storia costituzionale comparata che si fa evidente lo iato tra la forma della costituzione, di ogni costituzione storica, e la realtà della costituzione con la sua pluralità di significati.²⁵⁷

Il rifiuto di una rigida divisione tra le discipline è, senz'altro, un *trait d'union* tra i due pensatori.

L'invio risale al 9 dicembre 1930. La repubblica di Weimar era in piena crisi, e la parentesi del suo debole parlamentarismo, criticato da entrambi, stava volgendo al termine. Nell'estate del 1930, il Cancelliere Brüning, che per ovviare all'assenza di una maggioranza ricorse più volte all'art. 48 della costituzione, aveva indetto nuove elezioni. Si trattava della seconda tornata elettorale in due anni. I veri vincitori delle elezioni – svoltesi il 14 settembre e alle quali parteciparono 35 milioni di tedeschi contro i 30 di due anni prima – furono i nazisti, che passarono da ottocentomila voti a oltre sei milioni, e da dodici a centosette seggi²⁵⁸.

254 C. Schmitt, “*Diktatur und Belagerungszustand*”, in *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft*, n. 38, 1 (1917), pp. 138-161.

255 C. Bocchini, *La teoria schmittiana della democrazia*, p. 6.

256 *Ivi*, pp. 6-7.

257 *Ivi*, p. 7.

258 T. Detti, G. Gozzini, *Storia contemporanea II. Il Novecento*, Mondadori, Milano, 2002, p. 112.

Come dice Agamben, «la storia dell'art. 48 della costituzione di Weimar è così strettamente intrecciata alla storia della Germania fra le due guerre, che non è possibile comprendere l'ascesa al potere di Hitler senza un'analisi degli usi di questo articolo negli anni fra il 1919 e il 1933». Cercheremo quindi di spiegarne brevemente genesi e utilizzo, proprio a partire dal testo *Stato di eccezione*²⁵⁹.

Nella situazione di disordini e sommosse che accompagnò la fine della Prima Guerra mondiale, i membri dell'Assemblea Costituente si ritrovarono a Weimar (perché Berlino non era ancora sicura) per lavorare alla nuova costituzione, assistiti da alcuni giuristi, fra cui Hugo Preuss.

Nella precedente costituzione bismarckiana, vi era un articolo che prevedeva la facoltà, da parte dell'imperatore, nel caso in cui «la sicurezza pubblica fosse minacciata nel territorio del Reich», di proclamare una parte di esso in “stato di guerra” (*Kriegszustand*) e rimandava, per determinarne le modalità, alla legge prussiana sullo “stato di assedio”. Si inserì un articolo analogo, il n. 48, il cui testo recitava: «se nel Reich tedesco la sicurezza e l'ordine pubblico (*die öffentliche Sicherheit und Ordnung*) sono seriamente (*erheblich*) minacciati, il presidente del Reich può prendere le misure necessarie al ristabilimento della sicurezza e dell'ordine pubblico, eventualmente con l'aiuto delle forze armate. A questo scopo egli può sospendere in tutto o in parte i diritti fondamentali (*Grundrechte*) stabiliti negli articoli 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 153».

Era previsto che una legge precisasse le modalità di questo esercizio di potere, ma tale legge non fu mai votata, e i poteri eccezionali rimasero tanto indeterminati da far scrivere a Schmitt che «nessuna costituzione della terra come quella di Weimar aveva così facilmente legalizzato il colpo di stato»²⁶⁰.

I governi della Repubblica fecero un uso massiccio dell'art. 48, proclamando lo stato di eccezione ed emanando decreti di urgenza in più di 250 occasioni²⁶¹. Le istituzioni parlamentari si indebolirono al punto che, attraverso il ricorso all'art. 48, il 4 giugno del 1932, il *Reichstag* fu sciolto e la Germania cessò, di fatto, di essere una repubblica

259 G. Agamben, *Stato di eccezione*, pp. 24-25.

260 C. Schmitt, *Staat Grossraum Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, p. 25.

261 Nell'ottobre 1923, il governo fece ricorso all'art.48 per far fronte alla caduta della moneta tedesca. È uno dei primi esempi, e non l'ultimo, di come una crisi economica rientri all'interno dei problemi di «sicurezza e ordine pubblico» e vada regolamentata attraverso una legislazione eccezionale.

parlamentare.

Schmitt, nel 1931, dava una lettura della situazione per cui il presidente del Reich agiva in qualità di “custode della costituzione”²⁶², ma, solo due anni dopo, Hitler (legittimamente eletto) fece approvare dal parlamento una legge che conferiva pieni poteri al governo e che permetteva di legiferare in contrasto con la costituzione. La fine della Repubblica di Weimar era stata ottenuta proprio grazie a quegli strumenti che si proponevano di salvaguardarla.

C'è una lettera²⁶³, molto più tarda, risalente agli Anni Settanta, in cui Schmitt afferma che il suo libro sul Leviatano del 1938 era una risposta a Benjamin, e al patetico trattamento che aveva riservato al sovrano nel *Trauerspiel*.

Nel suo *Leviathan*, Schmitt arriva ad ammettere che la concezione hobbesiana della sovranità era stata schiacciata dal liberalismo dello stato costituzionale, ma, diversamente da Benjamin, non ritiene che l'incapacità sia da imputare alla sovranità stessa, ma che sia collegata ad uno specifico momento storico e allo svilupparsi del liberalismo, che vede nello Stato il garante dei diritti dei privati cittadini più che il detentore del potere pubblico. D'altronde rimane che ogni tentativo di limitare la decisione sovrana è solo un differimento nell'individuazione di chi sia il sovrano, come si afferma in *Teologia politica*, e contemporaneamente determina l'enfaticizzazione del carattere eccezionale della decisione sovrana, evidenziando di fatto che ci sono casi in cui la norma non è applicabile.

Schmitt identifica uno dei maggiori nemici della sovranità nell'«ebreo liberale»²⁶⁴ Spinoza, il quale condivide con Hobbes il diritto del potere statale a fissare e regolare il culto pubblico e il dovere di ogni cittadino di attenersi alla decisione del sovrano («tutto ciò che attiene alla religione acquista il suo vigore giuridico soltanto dal comando del potere statale»²⁶⁵). Spinoza sembra quindi riconoscere la dimensione della sovranità e il carattere giuridico pubblico della decisione, ma accentua la valenza meramente esteriore della prescrizione statale, a cui fa da contrasto «il carattere esclusivamente interiore della

262 Id., *Der Hüter der Verfassung*, Mohr, Tübingen, 1931.

263 È una lettera che Schmitt scrive a Hansjörg Viesel nel 1973 ed è stata pubblicata in: H. Viesel, *Jawohl, der Schmitt: Zehn Briefe aus Plettenberg*, Suhrkamp-Edition, Berlin, 1988, p. 14.

264 *Ivi*, p. 86.

265 *Ivi*, p. 87.

pietà e dell'adorazione di Dio»²⁶⁶.

Per Schmitt, Spinoza estremizza al massimo l'esteriorità del comando statale e l'interiorità di tutto ciò che è convinzione, la quale diventa così la dimensione autentica e sostanziale. Così la distinzione hobbesiana tra interno ed esterno è mantenuta – «all'apparenza non cambiando niente dell'impianto concettuale di Hobbes»²⁶⁷ –, con la differenza che Spinoza mira all'individuazione di una sfera di libertà personale, non alla conservazione dell'ordine:

É risaputo che il *Tractatus* di Spinoza dipende moltissimo da Hobbes. Ma l'inglese, con una riserva di quel tipo [della pace pubblica e dei diritti del potere sovrano], cercava non di porsi fuori della fede del suo popolo, ma al contrario di rimanervi dentro. Il filosofo ebreo, invece, accede dall'esterno ad una religione di Stato e quindi dall'esterno introduce anche la riserva. In Hobbes la pace pubblica e il diritto del potere sovrano stavano in primo piano; la libertà individuale di pensiero rimaneva aperta soltanto come estrema riserva nascosta. Ora, in Spinoza, la libertà individuale di pensiero diventa, all'opposto, principio informativo, mentre le esigenze della pace pubblica, così come il diritto del potere statale sovrano, si trasformano in semplici riserve. Un piccolo movimento di concetti, un'inversione derivante dall'esistenza ebraica, e, con la più semplice consequenzialità, nel giro di pochi anni, si è compiuta la svolta decisiva nel destino del Leviatano²⁶⁸.

È davvero strano che Agamben non faccia riferimento al libro su Hobbes che Schmitt pubblicò nel 1938, due anni prima della stesura delle *Tesi* da parte di Benjamin, perché l'ultima mossa benjaminiana tiene anche conto delle idee ivi esposte.

Nel *Leviatano*, Hobbes accorda a ciascuno la possibilità di credere, in privato, in modo diverso da quanto professato in pubblico, ma è chiaro che si tratta di «isolate eccezioni rispetto a quella che invece era la normalità di un accordo esistente tra i comandi del

266 G. A. Di Marco, *Thomas Hobbes nel decisionismo giuridico di Carl Schmitt*, Guida, Napoli, 1999, p. 718.

267 *Ibid.*

268 C. Schmitt, *Der Leviathan*, pp. 87-88; trad. it. C. Galli (a cura di), *Scritti su Thomas Hobbes*, Giuffrè, Milano, 1986, pp. 106-7.

sovrano»²⁶⁹; secondo Schmitt, Spinoza, invece, approfitta di questa possibilità per fondare la libertà di coscienza e creare una sorta di sfera privata non soggetta alla decisione sovrana.

Non solo, nel testo del 1950 su Donoso Cortés, individuerà nella borghesia liberale le colpe dell'incapacità di decidere del sovrano, per via dell'inclinazione della borghesia alla «mezza misura per prendere tempo nella speranza che lo scontro decisivo possa rimanere eternamente sospeso» e a causa della sua «insicurezza e mediocrità» espressa nelle «curiose contraddizioni» del suo costituzionalismo, che «cerca di paralizzare il mediante il parlamento, pur lasciandolo sul trono»²⁷⁰, così come nel suo deismo bandisce Dio dal mondo, ma, non avendo il coraggio di portare a termine la questione, continua a credere nella sua esistenza. «La borghesia liberale» conclude Schmitt «vuole un Dio, ma egli non deve poter agire; vuole un monarca, ma egli deve esser privo di potere»²⁷¹.

Una simile accusa viene mossa, sempre dal giurista tedesco, alla costituzione liberal-democratica di Weimar, di cui viene a più riprese sottolineata l'origine e la natura compromissoria.

1.8. *Il dispositivo di eccezione*

È bene tenere a mente ciò che dice Agamben a proposito dei concetti-limite: «ogni concetto-limite è sempre limite fra due concetti»²⁷² e applicarlo al concetto di sovranità, che, definito il sovrano come «chi decide sullo stato di eccezione»²⁷³, è presentata appunto da Schmitt come un «*Grenzbegriff*»²⁷⁴ della dottrina dello Stato.

La sovranità unisce, tramite il meccanismo dell'eccezione che si tratterà di spiegare, il diritto e la vita. Agamben, sfruttando i ragionamenti esposti da Foucault alla fine de *La volontà di sapere*²⁷⁵ per cui, alle soglie dell'età moderna, si delinea un processo che tende

269 G. A. Di Marco, *Thomas Hobbes nel decisionismo giuridico di Carl Schmitt*, p. 718.

270 C. Schmitt, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, Greven Verlag, Köln, 1950; trad. it. *Donoso Cortés*, Adelphi, Milano, 1996, pp. 38-39.

271 *Ibid.*

272 G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995. Qui si cita l'edizione del 2005, p. 15.

273 C. Schmitt, *Politische Theologie*, p. 13.

274 *Ibid.*

275 M. Foucault, *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976.

a includere la vita naturale nei calcoli del potere statale, spiega che «finché l'orizzonte della statualità costituiva il cerchio più vasto di ogni vita comunitaria e le dottrine politiche, religiose, giuridiche ed economiche che lo sostenevano erano ancora salde»²⁷⁶, questa «sfera più esterna»²⁷⁷ non poteva veramente venire alla luce.

Già Benjamin, in realtà, in *Per la critica della violenza*, quando descrive la *reine Gewalt* facendo riferimento al giudizio di Dio sulla tribù di Korah – in opposizione alla violenza mitica, antenata del diritto, che gli dei esercitano su Niobe²⁷⁸ – tematizza la vita naturale come referente del diritto:

[Il giudizio divino] colpisce i privilegiati, i leviti, li colpisce senza preavviso, senza minaccia, fulmineamente, e non si arresta di fronte alla distruzione. Ma esso è anche, e proprio in essa, purificante, e non si può non scorgere un nesso profondo fra il carattere non sanguinoso e purificante di questa violenza. Poiché il sangue è il simbolo della nuda vita. La dissoluzione della violenza giuridica risale quindi, come non si può svolgere qui più diffusamente, alla colpevolezza della nuda vita naturale, che affida il vivente, innocente e infelice, al castigo che “espia” la sua colpa – e purga anche il colpevole, non però da una colpa, ma dal diritto. Poiché con la nuda vita cessa il dominio del diritto sul vivente. La violenza mitica è violenza sanguinosa sulla nuda vita in nome della violenza; la pura violenza divina sopra ogni vita in nome del vivente.²⁷⁹

Il portatore destinato della colpa è quindi la nuda vita dell'uomo, ciò che in lui è dichiarato “sacro”, e a riguardo aggiunge: «varrebbe la pena di indagare l'origine del dogma della sacertà della vita. Forse, anzi probabilmente, esso è di data recente, ultima aberrazione dell'indebolita tradizione occidentale»²⁸⁰. Tramite il meccanismo dell'eccezione cercheremo di mostrare come il diritto intrattenga un rapporto molto particolare con il sovrano e con la nuda vita dell'uomo, rapporto che, nelle democrazie

276 G. Agamben, *Homo sacer*, p. 15.

277 «Denn Grenzbegriff bedeutet nicht einen konfusen Begriff, wie in der unsaubern Terminologie populärer Literatur, sondern einen Begriff der äußersten Sphäre», C. Schmitt, *Politische Theologie*, p. 13.

278 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, pp. 23-24.

279 *Ivi*, p. 26.

280 *Ivi*, p. 28.

occidentali si fa sempre più evidente.

Partiamo dalla sovranità, il cui paradosso si enuncia: il sovrano è, nello stesso tempo, fuori e dentro l'ordinamento giuridico. Il paradosso ha una sua struttura, che Schmitt presenta come la struttura dell'eccezione: «il caso d'eccezione rende palese nel modo più chiaro l'essenza dell'autorità statale. Qui la decisione si distingue dalla norma giuridica e (per formulare un paradosso) l'autorità dimostra di non aver bisogno del diritto per creare diritto»²⁸¹.

Il sovrano, attraverso lo stato di eccezione, crea e garantisce la situazione di cui il diritto ha bisogno per la propria vigenza: la sospensione del diritto.

Come rileva Schmitt, ciò che è escluso (l'eccezione è, infatti, una specie dell'esclusione) si mantiene in rapporto con lo stato di eccezione nella forma della sospensione. Lo stato di eccezione non è quindi il caos che precede l'ordine, ma la situazione che risulta dalla sua sospensione, esattamente come lo stato di natura, per Hobbes, non è precedente alla formazione della *civitas*, ma successivo alla sua disgregazione.

Agamben chiarisce la distinzione tra la semplice esclusione e l'esclusione inclusiva, l'eccezione, ricorrendo all'etimologia: «l'eccezione è *presa fuori*, da *ex-capere*, e non semplicemente esclusa», e avverte: «non è l'eccezione che si sottrae alla regola, ma la regola che, sospendendosi, dà luogo all'eccezione»²⁸².

Chiamiamo relazione di eccezione questa forma di relazione che include qualcosa unicamente attraverso la sua esclusione. L'eccezione sovrana, per fare un esempio, include il sovrano all'interno dell'ordinamento giuridico unicamente per il suo essere al di sopra (e quindi al di fuori) di esso, per la sua prerogativa di poterlo sospendere. Analogamente, in Hobbes, lo stato di natura sopravvive nella società nella figura del sovrano.

Dall'altra parte, però, l'eccezione è anche il dispositivo originale attraverso il quale il diritto fa presa sulla nuda vita, includendola in sé attraverso la propria sospensione. I due poli della relazione di eccezione che permette al diritto di perpetuarsi sono il sovrano e la nuda vita, entrambi inclusi in esso in quanto al di fuori di esso.

281 C. Schmitt, *Teologia politica*, p. 39.

282 G. Agamben, *Homo sacer*, p. 22.

Come dice Schmitt, «l'eccezione spiega il generale e se stessa»²⁸³, per cui a partire dalla struttura della sovranità si può dare ragione di una lunga tradizione di oppressione che testimonia come gli umili siano avvinti nel bando sovrano, quindi sottoposti all'autorità sovrana e contemporaneamente esclusi da essa. Una storiografia non ufficiale, il racconto mesto dei vinti cui fa riferimento Benjamin nelle sue *Tesi sul concetto di storia* e nei *Materiali preparatori* ad esse, rimanda a questa costante di ogni oppressione, di ogni subordinazione: l'implicazione della nuda vita nella sfera politica. «Mettendo la vita biologica al centro dei suoi calcoli, allora, lo Stato moderno non fa che riportare alla luce il vincolo segreto alla nuda vita, riannodandosi così [...] col più immemorabile degli *arcana imperii*»²⁸⁴. Questo vincolo segreto con la nuda vita, su cui si basa il potere sovrano, è il medesimo che la normalità intrattiene con lo stato di eccezione.

La normalità si fonda sullo stato di eccezione, che però rimane, per definizione, un momento o creativo o conservativo. La norma ha bisogno di uno stato di eccezione che le permetta di creare, o ristabilire, l'ordine cui applicarsi. Lo stato di eccezione mette stabilità laddove ce ne sia bisogno – e, se ce ne sia bisogno o meno, su questo decide il sovrano. La normalità si sospende, ma il fine è quello che Hobbes avrebbe definito la “salute pubblica”.

Allo stesso modo il re, nel Leviatano, non è legato dal patto sociale posto a origine della *civitas*. Ne è sciolto, proprio per poterne essere al di fuori e farsi garante della solidità dello stesso. Per questo è preferibile la monarchia agli altri modi di governo, perché uno solo sia il lupo nella città degli uomini, e l'eccezione possa essere come il miracolo per la teologia: straordinario rispetto all'andamento regolare della vita naturale, un'interferenza trascendente su di un insieme di regole comunque decise e stabilite direttamente da Dio, alle quali è lui stesso a sottrarsi. *Una tantum*.

Già, perché il miracolo funziona solo se si manifesta *ogni tanto*. Se fosse abitudine comune dei defunti alzarsi e camminare, la resurrezione di Lazzaro non avrebbe alcunché di miracoloso. Se l'acqua avesse la proprietà di trasformarsi in vino, o se gli alimenti tendessero naturalmente ad aumentare, avere Gesù come commensale non avrebbe portato a particolari benefici.

283 C. Schmitt, *Teologia politica*, p. 41.

284 G. Agamben, *Homo sacer*, p. 9.

È Schmitt a dire che «lo stato di eccezione ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia»²⁸⁵, dopo aver stabilito che «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati»²⁸⁶, non solo per quel che riguarda il passaggio storico di alcuni concetti da una sfera a un'altra, «ma anche nella loro struttura sistematica»²⁸⁷.

Il miracolo è tale solo se non è la regola. Per questo le parole dell'ottava *tesi sul concetto di storia* sono così importanti. Riconoscono l'eccezione come sotterraneo legame di ogni oppressione passata e presente, e inoltre individuano nel tempo in cui viviamo la possibilità di spezzare il vincolo che ci tiene soggiogati al diritto, per la peculiare situazione che deriva dallo stallo della legge nello stato di eccezione. Se il ricorso alla sospensione della legge diviene normale, sia temporalmente – tramite il ricorso ai decreti di emergenza –, sia “localmente”, da un punto di vista della topologia della sovranità – in quanto il sovrano non è più una singola persona, ma il popolo –, il meccanismo classico, schmittiano, della sovranità ha sempre meno valore.

È come se i concetti politici occidentali, validi dall'inizio della subordinazione di un uomo a un altro, si facessero così visibili nel loro dilagare, da uscire da quei parametri che li rendevano possibili, un po' come velocità simili o maggiori a quella della luce mettono in crisi le leggi della fisica classica.

1.9. *La legge nello stato di eccezione*

Per rimarcare la differenza tra il compito che abbiamo attribuito a Benjamin di ricercare una forma dell'azione umana completamente slegata dal diritto capace di incidere in rapporti etici, e quello di Schmitt di ammantare di legalità i dati di fatto, giuridicizzandoli per la loro tensione verso il ristabilimento di un ordine (precondizione necessaria per il funzionamento di un sistema di norme), proveremo a illustrare i caratteri della legge nello stato di eccezione:

285 C. Schmitt, *Teologia politica*, p. 61.

286 *Ibid.*

287 *Ibid.*

1. Non c'è possibilità di distinguere tra un “dentro” e un “fuori” dell'ordinamento giuridico. È quanto Schmitt esprime nel paradosso del sovrano che, «in quanto ha il potere legittimo di sospendere la validità della legge, è, insieme, dentro e fuori di essa. Nello stato di eccezione, la legge, pur sospesa, vige: è impossibile individuare, dunque, un “fuori della legge”, la legge raggiunge, cioè, il grado massimo della sua vigenza e «includendo il suo fuori nella forma dell'eccezione, coincide con la realtà stessa»²⁸⁸.
2. Nello stato di eccezione è impossibile distinguere tra osservanza e trasgressione della legge. La legge, coincidendo con la realtà, è ineseguibile (proprio mentre è al massimo grado della sua vigenza).
3. Consideriamo lo stato di eccezione instaurato in Germania dal *Decreto per la protezione del popolo e dello Stato* del 1933, rimasto in vigore fino al 1945. Esso recita semplicemente: “Gli articoli 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 153 della costituzione del *Reich* sono sospesi fino a nuovo ordine”, quindi non vieta né prescrive nulla, ma «attraverso la [...] sospensione degli articoli della costituzione concernenti le libertà personali, rende impossibile sapere e dire che cosa sia lecito e cosa illecito. I campi di concentramento, in cui tutto diventa possibile, nascono nello spazio aperto di questa informulabilità della legge»²⁸⁹. Oltre all'ineseguibilità della norma (di cui al punto 2), nello stato di eccezione la legge è informulabile e non riesce ad assumere la forma di una prescrizione o di un divieto.

In uno scambio di lettere fra Benjamin e Scholem su Kafka si ottengono preziose informazioni sullo status della legge nello stato di eccezione. Nel 1934, Benjamin aveva chiesto all'amico di inviargli una copia de *Il processo*. Ad esso, lo studioso di *Kabbalah*

²⁸⁸ *Ibid.*

²⁸⁹ *Ivi*, p. 100.

allegherà una poesia, la cui quarta strofa recita: «*So allein strahlt Offenbarung in die Zeit, die dich verwarf. Nur dein Nichts ist die Erfahrung, die sie von dir haben darf*»²⁹⁰ («Solo così si irradia la rivelazione nel tempo che ti respinse. Solo il tuo nulla è l'esperienza che può avere di te»²⁹¹). Nella lettera successiva, del 17 luglio 1934, Scholem scrive a Benjamin: «il mondo di Kafka è il mondo della rivelazione, certo in quella prospettiva in cui viene ricondotto al proprio nulla»²⁹².

Alla richiesta di chiarimento che ne segue²⁹³, Scholem risponde:

chiedi che cosa intenda con l'espressione «il nulla della rivelazione» [*Nichts der Offenbarung*]. Intendo uno stadio in cui essa appare vuota di significato, in cui afferma ancora se stessa, in cui vige [*gilt*], ma non significa [*bedeutet*]. Dove viene meno la ricchezza del significato, e ciò che si manifesta [*das Erscheinende*] è come ridotto al punto zero del proprio contenuto, eppure non scompare (e la rivelazione è qualcosa che si manifesta), in questo caso emerge il suo nulla.²⁹⁴

In questa «vigenza senza significato», con cui Scholem indica lo stato della legge in Kafka, ritroviamo la struttura del bando sovrano. È precisamente una vita di questo genere che Kafka descrive nella sua prosa, una vita in cui il gesto più innocente²⁹⁵ o la più piccola dimenticanza possono avere le conseguenze più estreme, come quella vissuta da Josef K., dall'agrimensore K. e da chiunque nel villaggio ai piedi del castello. E, possiamo aggiungere, suffragati dall'interpretazione che Hannah Arendt dà dell'opera kafkiana²⁹⁶, è una vita che somiglia molto a una condizione che, a partire dalla prima guerra mondiale, sarebbe divenuta familiare nelle società di massa e nei grandi stati totalitari del nostro tempo.

290 W. Benjamin - G. Scholem, *Briefwechsel 1933-40*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1944; trad. it *Teologia e utopia. Carteggio 1933-40*, Einaudi, Torino, 1987, p. 144.

291 *Ivi*, p. 145.

292 *Ivi*, p. 146.

293 *Ivi*, p. 156.

294 *Ivi*, p. 163.

295 Mi piace richiamare l'attenzione sul racconto di F. Kafka, *Il colpo contro il portone*, in *Il messaggio dell'imperatore*, Adelphi, Milano, 1981; tit. orig. Id, *Der Schlag ans Hoftor*, in *Sämtliche Erzählungen*, Fischer, Frankfurt am Main, 1970.

296 H. Arendt, *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition*, in «*Jewish Social Studies*», VI/2 (February 1944); trad. it. *Kafka: il costruttore di modelli*, in Id., L. Ritter Santini (a cura di), *Il futuro alle spalle*, Il Mulino, Bologna, 1981, pp. 85-103.

Emblematico, a riguardo, è l'esempio di Agamben²⁹⁷ che ci presenta la possibilità che un soldato, in uno scenario di guerra in cui è istituito il coprifuoco, possa eseguire la legge uccidendo una persona che passeggia dopo una certa ora, quando in nessun ordinamento giuridico è perseguibile penalmente il camminare, o lecito l'omicidio.

Proviamo ora a immaginare che lo stato di eccezione si dilati e si troveranno inaudite assonanze con la tesi biopolitica foucaultiana: lo spazio della ζωή, della vita come tale, situato originariamente al margine dell'ordinamento, viene progressivamente a coincidere con l'intero spazio politico, come possiamo vedere anche solo nel sintagma 'popolo sovrano', che indica nel popolo il soggetto e l'oggetto della decisione sovrana. Esclusione e inclusione, βίος (la vita qualificata) e ζωή (la nuda vita), diritto e fatto entrano in una zona di indiscernibile indistinzione, e questo avviene di pari passo al processo per cui l'eccezione diventa ovunque la regola.

L'esistenza di Josef K. coincide, in Kafka, con il processo, è il processo, perché, come dice Benjamin, una legge che ha perduto il suo contenuto cessa di esistere come tale e si confonde con la vita²⁹⁸. È sullo stato di eccezione che si fa regola che Scholem e Benjamin divergono. Secondo Scholem, una legge che si trova nella condizione di vigere senza significare rimane legge. Nel suo saggio su Kafka, Benjamin dice «la porta della giustizia è lo studio. E tuttavia Kafka non osa associare a questo studio le promesse che la tradizione ricollegava a quello della *Torah*. I suoi aiutanti sono sagrestani rimasti senza parrocchia, i suoi studenti, scolari senza scrittura»²⁹⁹.

Scholem, cui l'amico aveva chiesto un parere sul proprio saggio, gli risponde con una correzione: «quegli studenti di cui parli alla fine non sono tanto scolari che hanno smarrito la scrittura [...], quanto piuttosto scolari che non possono decifrarla»³⁰⁰.

Benjamin obietta: «che gli scolari abbiano smarrito la scrittura o che non sappiano decifrarla è infine la stessa cosa, poiché la scrittura senza la sua chiave, non è scrittura, è vita»³⁰¹. Ovvero, la vigenza di una legge senza contenuto segna la consumazione della

297 G. Agamben, *Homo sacer*, p. 67.

298 «Vita quale viene vissuta nel villaggio ai piedi del monte dove sorge il castello». W. Benjamin, G. Scholem, *Teologia e utopia. Carteggio 1933-1940*, p. 155.

299 W. Benjamin, *Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestag*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (2); trad. it. R. Solmi (a cura di), *Franz Kafka*, in *Angelus Novus*, p. 304.

300 W. Benjamin, G. Scholem, *Teologia e utopia. Carteggio 1933-1940*, p. 147.

301 *Ivi*, p. 155.

legge stessa e il suo divenire indistinguibile dalla vita che dovrebbe regolare.

La figura topografica dell'eccezione, in cui la nuda vita era contemporaneamente esclusa e catturata dall'ordinamento, come la tradizione degli oppressi ci insegna³⁰², costituiva «il fondamento nascosto su cui riposava l'intero sistema politico»³⁰³, assunto che Carl Schmitt avrebbe sottoscritto senza problemi. Ma, insieme al processo che Foucault ha attribuito al potere disciplinare, attraverso il quale lo Stato si dota di tutta una serie di dispositivi e saperi per fare dell'uomo in quanto vivente il proprio *oggetto* specifico, è come se si fosse messo in moto un altro processo, che ha inizio con la tradizione democratico-rivoluzionaria dell'età moderna (che uno spirito attento come quello di Benjamin ha colto prima che arrivasse al suo apice), per cui l'uomo in quanto vivente si presenta come *soggetto* del potere politico. La nuda vita e il sovrano, i due poli opposti dell'eccezione, si mescolano sempre più senza lasciare residui, per cui l'uomo in quanto vivente diventa insieme il soggetto e l'oggetto dell'ordinamento politico e dei suoi conflitti.

Scrivono Agamben: «se qualcosa caratterizza la democrazia moderna rispetto a quella classica, è che essa si presenta fin dall'inizio come una rivendicazione e una liberazione della ζωή, che essa cerca costantemente [...] di trovare, per così dire, il βίος della ζωή»³⁰⁴. La diagnosi di Benjamin, per cui «la tradizione degli oppressi ci insegna che lo “stato di eccezione” in cui viviamo è la regola», non ha perso la sua attualità. Non solo perché il potere continua ad avere come legittimazione l'emergenza, e si richiama ad essa continuamente, ma anche perché la nuda vita, che era il fondamento nascosto della sovranità, è diventata la forma di vita dominante.

302 Id., *Sul concetto di storia*, p. 33.

303 G. Agamben, *Homo sacer*, p. 12.

304 *Ivi*, p. 13.

CAPITOLO SECONDO

TEMPORALITÀ GIURIDICHE

I tribunali hanno bensì dei codici:
ma codici che non si possono vedere.
«Fa parte di questo sistema che uno
sia condannato non solo senza colpa,
ma anche senza cognizione», pensa K.
W. Benjamin, *Franz Kafka*¹

SOMMARIO: 1. VIOLENZA, DIRITTO E GIUSTIZIA. – 2. DIRITTO E DESTINO. – 3. IL CASTELLO DI KAFKA. – 4. PREISTORIA DEL DIRITTO. – 5. IL MITO COME ETÀ DEL DIRITTO. – 6. IL DIRITTO SCRITTO. – 7. NELLA COLONIA PENALE. – 8. LA NASCITA DEL GIUDIZIO. – 9. DIRITTO MODERNO.

Per la critica della violenza è il testo in cui Benjamin si misura per la prima volta in maniera compiuta con la costellazione dei concetti di violenza, diritto e giustizia, laddove la violenza è ciò che è in grado di fondare e modificare rapporti morali, mentre diritto e giustizia sono intesi come gli ambiti in cui si definiscono tali rapporti morali.

Violenza, diritto e giustizia stanno fra loro in un rapporto reciproco, quindi, e il saggio ha per scopo l'analisi delle relazioni che intercorrono tra essi. *Per la critica della violenza*, scritto tra il 1920 e il 1921, non è il primo tentativo in questo senso. Elencheremo di seguito alcuni documenti che testimoniano l'interesse di Benjamin nei confronti del

¹ W. Benjamin, *Franz Kafka*, in *Angelus Novus*, p. 278.

medesimo tema prima della stesura del saggio sulla violenza.

2.1. *Violenza, diritto e giustizia*

Nel 1916, Gershom Scholem ricopia sul suo diario alcuni appunti presi da un quaderno dall'amico Walter Benjamin. Sono gli *Appunti per un lavoro sulla categoria di giustizia*², frutto di una conversazione tra i due, che mettono uno di fianco all'altro i termini 'diritto' e 'giustizia' in diverse lingue. La pagina reca infatti le coppie di concetti «*Recht e Gerechtigkeit*», «*ius e fas*», «*thémis e dike*», «*misphat e zedek*»³ nelle lingue tedesca, latina, greca ed ebraica, come se Benjamin volesse indagare l'origine dello iato tra i due concetti, alla ricerca della «conferma del carattere originario dell'abisso incolmabile che separa il diritto dalla giustizia»⁴.

La divisione netta tra sfera del diritto, che rinvia al campo semantico di destino, mito e colpa, e sfera religiosa, che rinvia invece ai concetti di felicità e innocenza, è centrale nel saggio *Destino e carattere*, del 1919. Le conclusioni cui Benjamin perviene in tale saggio e alcune delle argomentazioni ivi svolte ritornano, pressoché invariate, in *Per la critica della violenza*, scritto solo pochi anni dopo.

Risale al 1920, invece, un breve scritto a metà strada tra la risposta e la recensione a un articolo di Herbert Vorwerk, *Il diritto all'uso della violenza*⁵, apparso nello stesso anno sulle *Blätter für religiösen Sozialismus*.

Alla rivista pubblicata a Berlino tra il 1920 e il 1927, edita da Carl Mennicke, dall'impronta fortemente protestante e socialdemocratica⁶, contribuirono in maniera assidua, tra gli altri, Martin Buber e Paul Tillich. Contro l'autore, Benjamin nega la

2 *Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit*, già pubblicate in «Frankfurter Adorno Blätter», IV, 1992, pp. 41-2, disponibili in G. Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätze und Entwürfe bis 1923*, vol. I 1913-1917, Jüdischer Verlag, Frankfurt a. M., 1995, pp. 401-2; trad. it. G. Bonola, *Walter Benjamin: pensare la storia*, in «Fenomenologia e società», 2 (2000), pp. 4-5; W. Benjamin, *Appunti per un lavoro sulla categoria di giustizia*, in Id., M. Tomba (a cura di), *Per la critica della violenza*, Alegre, Roma, 2010, pp. 109-10.

3 *Ivi*, p. 110.

4 M. Tomba, *La «vera politica»*, p. 212.

5 W. Benjamin, *Das Recht zur Gewaltanwendung. Blätter für religiösen Sozialismus* (1920), in *Gesammelte Schriften*, vol. VI, pp. 104-108. Benjamin fa riferimento a H. Vorwerk, *Das Recht zur Gewaltanwendung*, in «Blätter für religiösen Sozialismus», I, 4 (1920), pp. 14-16.

6 Vedi E. Jacobson, *Metaphysics of the Profane. The political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, Columbia University Press, New York, 2010, p. 308.

sussistenza di una contraddizione di principio tra l'etica e l'uso della violenza, e afferma che questa contraddizione vada invece rinvenuta tra l'etica e lo Stato (o la legge)⁷. Che, con l'affermazione della possibilità di un uso etico della violenza e la contraddizione di principio tra etica e monopolio della violenza, ci troviamo di fronte a un nodo centrale per il pensiero di Benjamin, è lui stesso a chiarirlo, nel medesimo commento all'articolo di Herbert Vorwerk, in cui indica «l'esposizione di questo punto di vista» come «uno degli obiettivi della mia filosofia morale»⁸. Nel corso del testo, Benjamin ci fornisce una preziosa indicazione su come intendere questa sua posizione riguardo all'etica e al monopolio della violenza: si tratta di «una teoria che non disconosce la natura etica del diritto all'uso della violenza di per sé, bensì lo nega a tutte quelle istituzioni, comunità o individualità che si arrogano il monopolio alla violenza, e concepiscono questo diritto in via esclusiva, solo per sé stesse, anche solo in linea generale»⁹.

Possiamo desumere che il rischio più grande, per Benjamin, sia costituito dalla delega da parte del singolo in favore del detentore del monopolio della violenza di tutta una serie di questioni, domande, riflessioni riguardo all'agire che priverebbero l'uomo della capacità di discernere un'azione giusta da una che non lo è. La capacità umana di azione violenta va intesa, dice Benjamin, «come un dono di Dio»¹⁰, della sua «*Machtvollkommenheit*»¹¹, da onorare in casi assolutamente specifici, particolari. È la medesima preoccupazione che lo porterà, in *Per la critica della violenza*, a parlare della possibilità, in casi estremi, dell'azione violenta da parte di uomini nei confronti di altri uomini, fino al caso estremo dell'omicidio:

Una tale estensione della violenza pura o divina è certamente destinata a suscitare, specialmente oggi, i più duri attacchi, e si obietterà facendo osservare che essa, secondo la sua logica deduzione, permetterebbe agli uomini di impiegare gli uni contro gli altri e a certe condizioni, anche la violenza letale. Ciò non è ammesso.

7 «[...] kein prinzipieller Widerspruch zwischen Gewalt und Sittlichkeit, andererseits aber ein prinzipieller Widerspruch zwischen Sittlichkeit und Staat (bezw. Recht) erblickt wird». W. Benjamin, *Das Recht zur Gewaltanwendung*, in *Gesammelte Schriften*, vol. VI, p. 106.

8 *Ivi*, pp. 106-7.

9 *Ibid.*

10 *Ivi*, p. 107.

11 *Ibid.*

Infatti, alla domanda “Posso uccidere?” segue l’irremovibile risposta del comandamento “Tu non ucciderai”. Questo comandamento precede l’azione, come Dio “ci guardi!” che essa accada. Ma [...] non sono nel giusto coloro che fondano su quel comandamento la condanna di ogni violenta uccisione dell’uomo da parte dell’uomo. Esso non è un criterio del giudizio, ma un principio orientativo per l’azione della persona o della comunità agenti, che devono confrontarsi con esso in solitudine, assumendosi, in casi tremendi [*in ungeheuren Fällen*], la responsabilità di prescindere da esso. Così lo intendeva anche l’ebraismo, che negava espressamente la condanna dell’omicidio in caso di legittima difesa.¹²

Se poi, come ci sembra doveroso, inseriamo il richiamo alla giustizia in un’ottica messianica, possiamo annoverare tra i testi in un certo senso predecessori del saggio sulla violenza anche lo scritto del giovane Benjamin *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell’uomo* e il *Frammento teologico-politico*¹³. Senza dimenticare il continuo ritorno di questi temi anche nei testi successivi, su tutti il saggio su Kafka e le *Tesi sul concetto di storia*. Non possiamo che concordare, insomma, con quanto scritto da Fabrizio Desideri nell’*Avvertenza* al suo libro su Benjamin:

la filosofia del pensatore berlinese, pur con le sue svolte, le cesure, le riprese, e le ripetute formulazioni che la segnano, si definisce nella fedeltà a determinati temi, anzitutto quello del rapporto tra l’idea di giustizia e la redenzione del mondo fenomenico.¹⁴

La polarità concettuale tra diritto e giustizia è al centro del saggio *Per la critica della violenza*. Del primo si pone in evidenza il suo essere una forma di esistenza residuale del mito, il suo carattere autoritario, destinale; mentre la seconda viene presentata come il

12 W. Benjamin, M. Tomba (a cura di), *Per la critica della violenza*, pp. 99-101; per la traduzione di Renato Solmi, meno scorrevole, del passo cfr. W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 27.

13 Id., <*Theologisch-politisches Fragment*>, in *Gesammelte Schriften*, II/1, pp. 203-4; trad. it. *Frammento teologico-politico*, in *Sul concetto di storia*, pp. 254-5 e in E. Ganni (a cura di), *Opere complete*, vol. I, Einaudi, Torino, 2000, pp. 512-13. Per la datazione dello scritto, da Adorno erroneamente fatto risalire al 1938, si veda *Opere complete*, vol. I, pp. 660-2; indizi formali e di contenuto collocano il *Frammento* nel biennio 1920-21.

14 F. Desideri, M. Baldi, *Benjamin*, Carocci, Roma, 2010, p. 21.

principio di ogni finalità divina, la quale, lungi dal mirare a instaurare un nuovo ordinamento giuridico, ha come compito quello «di purificare il vivente, liberandolo dal dominio del mito»¹⁵.

A questo livello, i concetti di diritto e giustizia sono atemporali, astratti. Benjamin, non volendo nel suo saggio riformare il diritto, né contrapporre un ordinamento giuridico a un altro, rivolge la sua critica alla violenza giuridica in generale, senza escludere nessuna forma concreta in cui essa si è realizzata, e includendovi, anzi, tutte le condizioni di esistenza che si sono date nella storia fino ad ora («*aller bisherigen weltgeschichtlichen Daseinslagen*»¹⁶).

È possibile, però, rinvenire dei riferimenti precisi alla situazione politica in cui Benjamin si trovava al momento della stesura del saggio, quindi alla Repubblica di Weimar, e alla legislazione a lui contemporanea, oltre ad alcuni rimandi alla democrazia come orizzonte interpretativo della forma politica di riferimento.

Sin dalle prime pagine del saggio, Benjamin ammette di basare la sua critica della violenza giuridica sulle legislazioni europee moderne. Al momento, infatti, di esaminare le implicazioni della differenza tra violenza volta a fini naturali e violenza volta a fini giuridici, Benjamin spiega che, per essere compresa, la finalità della violenza deve essere posta in relazione a una qualche fattispecie determinata di rapporti giuridici, e che, «per semplicità», lui, nel corso del saggio, farà riferimento «alle presenti legislazioni europee»¹⁷.

Nella sua *Critica*, Benjamin estrapolerà, a partire dai rapporti giuridici moderni, una loro tendenza costante, che riassumerà in una «massima generale»¹⁸, visibile ancora oggi nelle legislazioni attuali e farà riferimento ad esempi di violenza squisitamente moderni (la lotta di classe, i differenti tipi di sciopero, il servizio militare obbligatorio, le critiche ad esso – risalenti al periodo della Prima guerra Mondiale –, la polizia come istituzione moderna, i parlamenti).

Se è indiscutibile la volontà, da parte di Benjamin, di opporsi alla violenza giuridica in tutte le sue forme, dal mito alla contemporaneità, senza risparmiare nessuna delle sue

15 F. Desideri, M. Baldi, *Benjamin*, p. 61.

16 W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 196.

17 Id., *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 9.

18 *Ibid.*

realizzazioni concrete, vogliamo, in questa sede, tentare un approccio legato alla forma politica attuale.

In *Per la critica della violenza*, mito, violenza, diritto e destino formano un circolo vizioso da sciogliere e dal quale è necessario redimersi. Il carattere destinale del diritto – dovuto al fatto che esso risale all’epoca mitica – è l’elemento storico, che marchia ogni tipo di legislazione, da quelle non scritte che regolavano il rapporto degli uomini con i loro dei, alle più avanzate. La redenzione da esso, assunta al ruolo di «soluzione dei compiti umani», «rimane irrealizzabile», scrive Benjamin, «se si esclude assolutamente e in linea di principio ogni e qualsiasi violenza»¹⁹.

L’ipotesi che proveremo ad avanzare in questo capitolo è che il diritto, pur mantenendo la sua funzione inalterata – che è, per Benjamin, non quella di essere garanzia degli oppressi, ma strumento di oppressione –, ha, nelle sue realizzazioni concrete, delle peculiarità diverse a seconda delle fasi storiche e politiche in cui viene esercitato.

La sua caratteristica costante è di essere un giogo che pesa sul vivente, che lo costringe all’infelicità e lo destina alla colpa, ma, a seconda dei momenti storici e delle sue realizzazioni concrete, cambia il modo in cui esso fa presa sull’uomo. Essendo la liberazione da esso un compito umano, anzi *il* compito umano per eccellenza²⁰, è importante capire, nella fase storica e nella forma politica in cui Benjamin scriveva, quali sono le caratteristiche della violenza giuridica individuate dall’autore della *Critica*, in modo da definire l’orientamento pratico da dare alla violenza pura, che opera in direzione di una «deposizione del diritto»²¹.

2.2. Diritto e destino

Se, in diversi passaggi di *Per la critica della violenza*, Benjamin parla esplicitamente del diritto moderno, non mancano, in questo e in altri saggi, riferimenti a rapporti giuridici precedenti, che risalgono a epoche più remote.

Analizzeremo prima questi precedenti rapporti giuridici per come sono presentati da

¹⁹ *Ivi*, p. 22.

²⁰ *Id.*, *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 196.

²¹ «*Entsetzung des Rechts*», *ivi*, vol. II (1), p. 202.

Benjamin in *Per la critica della violenza*, in *Destino e carattere* e nel saggio che il filosofo tedesco dedica a Kafka.

Destino e carattere è stato scritto nel 1919, *Per la critica della violenza* tra il 1920 e il 1921. I due testi sono, quindi, quasi contemporanei, e anche i rapporti giuridici che vi sono descritti sono pressoché sovrapponibili. In *Destino e carattere*, il diritto «è solo un residuo dello stadio demonico di esistenza degli uomini»²², vi vengono esibiti i tratti mitici, inerenti alla sfera della colpa e del destino. Tale è anche in *Per la critica della violenza*, in cui le caratteristiche del diritto moderno sono messe in relazione con l'origine mitica del diritto.

A riguardo, possiamo ricordare l'assunto iniziale di *Per la critica della violenza*, secondo il quale la violenza non «è semplicemente il mezzo per assicurarsi quella cosa qualunque a cui si mira»²³, bensì ha come prerogativa di poter «fondare o modificare rapporti giuridici»²⁴.

Immaginando una possibile obiezione, ovvero che una tale funzione della violenza possa essere considerata casuale e isolata, Benjamin decide di mostrare il caso della violenza bellica, il cui esame sarebbe bastato, secondo l'autore di *Per la critica della violenza*, «a confutare questa obiezione»²⁵.

Analizziamo dunque il caso della violenza bellica. Essa può, a tutta prima, apparire una semplice «violenza di rapina»²⁶, perché si rivolge ai suoi scopi in modo del tutto diretto. Benjamin si incarica però di dimostrare come essa, oltre a essere un mezzo per accaparrarsi beni e altri fini naturali, sia anche creatrice di nuovo diritto. Per farlo, cambia temporalità giuridica, tornando agli albori del diritto pubblico:

È un fatto quantomai sorprendente che anche – o piuttosto proprio – in condizioni primitive, che per altri versi conoscono appena gli inizi di rapporti di diritto pubblico, e anche quando il vincitore ha acquisito un possesso ormai inattaccabile, si esiga la cerimonia di pace. Anzi, la parola «pace», nel senso in cui è relativa al termine «guerra» [...], indica proprio questa necessaria sanzione a priori di ogni vittoria,

22 Id., *Destino e carattere*, in *Angelus Novus*, p. 34.

23 Id., *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 11.

24 *Ibid.*

25 *Ibid.*

26 *Ibid.*

indipendente da tutti gli altri rapporti giuridici.²⁷

Walter Benjamin ricorre qui, per spiegare un moderno diritto, ad una temporalità giuridica precedente, risalente agli «inizi di rapporti di diritto pubblico»²⁸, e alla necessaria e indispensabile cerimonia di pace che segue una vittoria, anche nel caso in cui il possesso acquisito dal vincitore sia inoppugnabile.

La violenza bellica è presentata dall'autore come la «violenza originaria e prototipica» di «ogni violenza rivolta a fini naturali»²⁹. Ciò che il filosofo afferma, in questo passo di *Per la critica della violenza*, è che ad ogni guerra deve necessariamente seguire una cerimonia di pace, in quanto quest'ultima sanziona «nuovi rapporti che vengono riconosciuti come nuovo diritto, indipendentemente dal fatto che essi abbisognino o meno, *de facto*, di qualche garanzia per la loro sussistenza»³⁰. Dalle premesse, l'implicazione: «è quindi insito in ogni violenza rivolta a fini naturali un carattere di creazione giuridica»³¹, ed è questa la ragione che motiva la tendenza del diritto moderno a togliere ogni violenza, anche se rivolta unicamente a fini naturali, dalle mani del singolo. Non solo, la caratteristica di ogni violenza rivolta a fini naturali di poter creare nuovo diritto spiega anche la simpatia della folla per la figura del 'grande delinquente', menzionato da Benjamin. La violenza di cui egli si fa portatore, per quanto turpi possano essere i suoi fini, rappresenta infatti una minaccia di porre nuovo diritto, «di fronte alla quale [...] il popolo rabbrivisce ancora oggi, come nei tempi mitici»³².

Quanto detto, vale per la violenza creatrice del diritto. Ma anche l'esposizione benjaminiana dell'altra funzione della violenza in rapporto al diritto, ovvero quella conservatrice, parte da esempi a lui contemporanei (come il servizio militare obbligatorio, o la pena di morte) per risalire all'epoca mitica. Durante la Prima guerra mondiale³³, infatti, la violenza militare era stata contestata, soprattutto nella forma di critica e renitenza al servizio militare obbligatorio, per la sua caratteristica di conservare di diritto.

27 *Ivi*, p. 12.

28 *Ibid.*

29 *Ibid.*

30 *Ibid.*

31 *Ibid.*

32 *Ibid.*

33 «L'ultima guerra», per il Benjamin degli Anni Venti, *ibid.*

L'ammonizione di Benjamin nei confronti di pacifisti e antimilitaristi è che una contestazione della «conservazione di un ordine stabilito dal destino»³⁴, ovvero della rappresentazione di sé che dà la violenza conservatrice di diritto, rimane impotente se si rivolge solo contro il servizio militare obbligatorio, e non contro l'ordinamento giuridico in tutte le sue parti. Questo perché le «singole leggi o consuetudini giuridiche» sono prese dal diritto «sotto la sua custodia con il proprio potere, che consiste nel fatto che c'è un unico destino, e che ciò che esiste, e soprattutto ciò che minaccia, appartiene irrevocabilmente al suo ordinamento»³⁵:

Poiché il potere che conserva il diritto è potere che minaccia. E la sua minaccia non ha il senso dell'intimidazione³⁶ [...]. Dell'intimidazione in senso proprio farebbe parte una precisione, una determinatezza che contraddice all'essenza della minaccia, e che nessuna legge può raggiungere, perché sussiste sempre la speranza di sfuggire al suo braccio. Tanto più essa appare minacciosa come il destino, da cui, infatti, dipende se il delinquente incorre nei suoi rigori. Il significato più profondo dell'indeterminazione della minaccia giuridica apparirà solo nella successiva analisi della sfera del destino, da cui essa deriva.³⁷

Nel campo delle pene, e in particolare nella pena di morte, l'autore di *Per la critica della violenza* riscontra un eloquente rimando alla sfera del destino. Per Benjamin, infatti, così come nel caso dell'antimilitarismo, la critica alla pena di morte non può investire solo quel determinato grado di pena, o riguardare unicamente le leggi che la prevedono, e dovrebbe invece rivolgersi contro il diritto *in toto*, con un'attenzione particolare a ciò che lo origina.

Essendo l'ordinamento giuridico originato dalla violenza, e, nello specifico dalla «violenza coronata dal destino», è infatti logico supporre, secondo Benjamin, «che nel potere supremo, quello di vita e di morte», laddove esso appaia nell'ordinamento giuridico, ovvero nella pena di morte, «le origini di questo ordinamento affiorino

34 *Ivi*, p. 14.

35 *Ibid.*

36 *Abschreckung*. È la teoria della pena come minaccia a scopo preventivo (intesa cioè non a punire il reo, ma a distogliere gli altri dallo stesso reato), *ibid.*

37 *Ibid.*

rappresentativamente nella realtà attuale, e si rivelino paurosamente»³⁸.

Il significato della pena di morte non sarebbe allora, secondo Benjamin, solo quello di punire l'infrazione giuridica, ma anche di statuire nuovo diritto.

A prova di ciò, Benjamin ricorre nuovamente a una temporalità giuridica premoderna, ricordando come la pena di morte, «in condizioni giuridiche primitive»³⁹, sia prevista anche per punire reati, ad esempio contro la proprietà, a fronte dei quali appare assolutamente sproporzionata. In essa, il diritto si conferma «più che in ogni altro atto giuridico»⁴⁰, sia come nuovo diritto istituito, sia come diritto conservato, sia come destino.

Per un'analisi della sfera del destino, è utile richiamarsi al saggio di Benjamin del 1919, intitolato appunto *Destino e carattere*.

Scopo del testo è l'analisi dei due concetti che danno titolo al saggio, a partire da una ricerca intorno alle sfere semantiche alle quali vengono normalmente assegnati, almeno nell'uso corrente.

Il carattere viene comunemente inserito nella sfera dell'etica e il destino nella sfera della religione. Benjamin ammonisce sulla necessità di bandirli da entrambi i campi mostrando l'errore che ve li ha potuti collocare. Questo errore è determinato, per quanto riguarda il concetto di destino, dalla sua connessione con quello di colpa. «Così, per citare il caso tipico», scrive Benjamin, «la disgrazia fatale è considerata come la risposta di Dio o degli dèi alla colpa religiosa»⁴¹.

L'invito di Benjamin è di pensare al fatto che nel destino non si trovi alcun rapporto con l'innocenza. Manca, in altre parole, il concetto dato dalla morale simultaneamente al concetto di colpa. Anche nella configurazione greca dell'idea di destino, la felicità che tocca ad un uomo «non è affatto concepita come la conferma della sua innocente condotta di vita, ma come la tentazione alla colpa più grave, all'*hybris*»⁴².

Queste considerazioni su innocenza e colpa relativamente alla vita retta dal destino, portano Benjamin a porsi una delle domande portanti del saggio *Destino e carattere*: «è la

38 *Ivi*, p. 15.

39 *Ibid.*

40 *Ibid.*

41 *Id.*, *Destino e carattere*, in *Angelus Novus*, p. 33.

42 *Ibid.*

felicità, come senza dubbio la sventura, una categoria costitutiva del destino»⁴³?

La risposta di Benjamin è negativa. Anzi, la felicità è, all'opposto, la liberazione dall'ingranaggio del destino, da un fato già scritto; «non per nulla», osserva Benjamin poche righe più avanti, «Hölderlin chiama 'senza destino' gli dèi beati»⁴⁴. Ne consegue che «felicità e beatitudine conducono quindi, al pari dell'innocenza, fuori della sfera del destino»⁴⁵.

Quale sarà allora la sfera che, come il destino e diversamente dalla sfera religiosa, prevede la colpa ma non l'innocenza? La risposta fornita da Benjamin non lascia spazio a dubbi:

[...] un ordine i cui soli concetti costitutivi sono infelicità e colpa e per entro il quale non è concepibile via alcuna di liberazione (poiché nella misura in cui qualcosa è destinato, è infelicità e colpa) – un ordine siffatto non può essere religioso, per quanto il concetto malinteso di colpa sembri rinviare alla religione. Si tratta di cercare un altro campo, dove contino solo infelicità e colpa, una bilancia su cui beatitudine e innocenza risultano troppo leggere e si librano in alto. Questa bilancia è la bilancia del diritto.⁴⁶

La connessione tra sfera del destino e sfera del diritto è mostrata esemplarmente, in *Per la critica della violenza*, a partire dalla leggenda di Niobe.

Niobe, regina di Tebe, ebbe dal matrimonio con Anfione sette figli e sette figlie, di cui era molto fiera. Un giorno, passando vicino ad un tempio in cui si preparavano i sacrifici per la dea Latona, disse che lei era ben più meritevole di Latona di ricevere sacrifici, perché la dea aveva avuto soltanto due figli, e lei ben quattordici. I due figli erano però gli dèi Apollo ed Artemide, che la madre offesa chiamò a vendicare il suo onore contro la presuntuosa regina di Tebe. I sette figli maschi, che si trovavano in un'arena all'aperto ad esercitarsi in esercizi ginnici, caddero uno dopo l'altro, colpiti dalle frecce dei due figli di Latona. Non venne risparmiato neanche il più giovane, il quale, resosi conto della natura divina della frece, s'inginocchiò invocando pietà agli dei.

43 *Ivi*, p. 34.

44 *Ibid.*

45 *Ibid.*

46 *Ibid.*

Il padre Anfione, ricevuta la notizia della morte dei suoi nobili figli maschi si tolse la vita, mentre la superba Niobe si recò con le sue sette figlie al campo dove giacevano a terra i sette giovani, morti. Una ad una, anche le figlie di Niobe e Anfione vennero raggiunte dalle frecce di Artemide, e morirono. Secondo alcune versioni della leggenda, solo Clori, la più vecchia delle sette sorelle, venne risparmiata, ma da allora rimase pallidissima. La madre, Niobe, non venne sfiorata da nessuna delle frecce, ma, di fronte al macabro spettacolo dei figli morti si irrigidì a tal punto che divenne una statua di pietra.

«Potrebbe sembrare che l'azione di Apollo e di Artemide sia solo una punizione», scrive Benjamin, ma, in opposizione a tale ipotesi, egli puntualizza che «la loro violenza istituisce un diritto piuttosto che costituire una punizione per l'infrazione di un diritto esistente»⁴⁷. L'orgoglio di Niobe attira su di sé la sventura, infatti, non perché rappresenti un reato o un'offesa al diritto, ma perché costituisce una sfida al destino. È l'esito della lotta che quest'ultimo ingaggia, accettando la sfida, a istituire il diritto.

Altro esempio del carattere fondativo del diritto di questo tipo di violenza è la saga di Prometeo, in cui l'eroe sfida coraggiosamente il destino, lotta con esso con alterna fortuna, e la saga non lo priva mai del tutto della speranza di poter recare un giorno agli uomini un nuovo diritto. Secondo Benjamin, sono da ricercare qui, in «questo eroe» e nella «violenza giuridica del mito che gli è congenito»⁴⁸, le prime manifestazioni dell'ammirazione da parte del popolo nei confronti del «*große Verbrecher*»⁴⁹.

Non bisogna però pensare che solo la sfida lanciata al destino dagli uomini sia in grado di creare nuovo diritto. Anche la vittoria del destino istituisce nuovo diritto. Così nel caso di Niobe, in cui la violenza rivolta contro la regina che voleva violare il confine fra uomini e dèi deriva dalla «incerta, ambigua sfera del destino»⁵⁰.

La violenza destinale che incontriamo nella saga, chiarisce Benjamin, «non è propriamente distruttiva»: «benché rechi ai figli una morte sanguinosa», infatti «essa si arresta davanti alla vita della madre, che lascia – per la fine dei figli – ancora più colpevole di prima, quasi un eterno, muto sostegno della colpa, e una pietra di confine fra

47 Id., *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 23.

48 *Ivi*, p. 24.

49 Id., *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 186.

50 Id., *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 24.

gli uomini e gli dèi»⁵¹.

La regina Niobe, risparmiata da Apollo e Artemide, ma pietrificatasi di fronte alla vista dell'uccisione dei suoi figli per mano divina, segna il confine tra uomini e dèi, e la sua statua rimane un monito rivolto a chiunque voglia superare tale confine.

La situazione è simile a quella della violenza bellica e alla necessità di una sanzione della pace. Ciò che viene istituito, in quel caso, è il nuovo confine, il nuovo diritto nato in seguito alla violenza della guerra, che anche nel momento in cui depone le armi, «non depone affatto la violenza, ma ne fa solo ora in senso stretto, e cioè immediatamente, violenza creatrice di diritto, in quanto insedia come diritto, col nome di potere, non già uno scopo immune e indipendente dalla violenza, ma intimamente e necessariamente legato ad essa»⁵².

La violenza immediata della collera divina nel mito si è dimostrata «strettamente affine, o addirittura identica»⁵³, a quella che pone il diritto, la quale, come si è visto nel caso paradigmatico della violenza bellica, ha la funzione di mezzo rispetto a un fine (l'istituzione di nuovo diritto). Nello stesso tempo, questo rapporto permette di fare maggior luce sul destino, del quale Benjamin scrive che «è sempre alla base del potere giuridico»⁵⁴, e di elaborare la massima che oppone il diritto mitico alla giustizia: «creazione di diritto è creazione di potere, e in tanto un atto di immediata manifestazione di violenza. Giustizia è il principio di ogni finalità divina, potere il principio di ogni diritto mitico»⁵⁵.

2.3. *Il castello di Kafka*

Per meglio intendere l'intreccio tra destino e diritto è utile fare ricorso alla produzione kafkiana. Proponiamo quindi una lettura del romanzo *Il castello*⁵⁶ di Kafka che sia attenta alle considerazioni benjaminiane sul diritto e ne mostri le varie implicazioni.

51 *Ibid.*

52 *Ibid.*

53 *Ibid.*

54 *Ibid.*

55 *Ibid.*

56 F. Kafka, *Das Schloß*, Wolff, München, 1926; trad. it. *Il castello*, Newton Compton, Roma, 2006.

K., il protagonista de *Il castello*, giunge una sera in una locanda all'interno del territorio del Conte Westwest. L'interpretazione di Max Brod vede in K. un uomo desideroso di stabilirsi nel villaggio e di farsi accettare dal castello, che sarebbe, secondo il suggerimento interpretativo brodiano, la rappresentazione della grazia divina.

K. è un agrimensore, ma per Brod potrebbe fare qualsiasi altro lavoro. Rimarrebbe un uomo che si sforza di entrare a far parte di una comunità ostile e di ottenere un riconoscimento dal castello, esemplificazione letteraria delle difficoltà che incontrano gli ebrei nella loro diaspora a farsi accettare dalle comunità in cui si installano, e a portare a conclusione il compito di ottenere la salvezza⁵⁷.

K., però, è un agrimensore, e poiché non si tratta di un mestiere comune, potrebbe essere interessante ricercare le origini di questa professione⁵⁸, per vedere poi se possa costituire in qualche modo una chiave per una lettura del romanzo diversa da quella di Max Brod.

Per ottenere più informazioni riguardo alla professione di K., è utile servirsi del diritto romano, e, nello specifico, capire il ruolo che gli agrimensori ricoprivano all'interno di esso. Il termine '*agrimensor*', in latino, significa, letteralmente, 'misuratore di campi'⁵⁹ e rende chiaro quale fosse il compito principale di chi era definito in questo modo. Ci si poteva riferire agli agrimensori anche con il termine *gromatici*, da *groma*, una croce con dei contrappesi, loro principale strumento, o *finitores*, per la loro funzione di stabilire confini. Essi potevano, inoltre, essere coinvolti nelle *controversiae de finibus*, le liti riguardanti i confini, a diversi livelli: sia come consulenti, sia come avvocati, sia come giudici⁶⁰. Per via del carattere sacro che rivestivano a Roma i confini, l'*agrimensor* era anche *vir perfectissimus*, titolo riservato agli altissimi ufficiali⁶¹, e *iuris auctor*, "creatore di diritto".

Igino Minor (detto Gromatico), uno degli agrimensori che ha lasciato i testi più completi e interessanti riguardo alla sua professione, a proposito della costituzione dei confini (in

57 M. Brod, *Der Dichter Franz Kafka*, in «Die Neue Rundschau», n. 11 (1921), pp. 1210-16.

58 Agamben invita a «prendere sul serio la professione di agrimensore» nel saggio, intitolato *K.* pubblicato in *Nudità*, nottetempo, Roma, 2009, pp. 33-57.

59 Il termine tedesco, usato da Kafka, è *Landvermesser*, sostantivo che si presenta costruito allo stesso modo di *agri-mensor*, tramite la composizione di *Land* (campo) e *vermesser* (misuratore).

60 L. Maganzani, *Gli agrimensori nel processo privato romano*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 1997, in particolare la *Parte Seconda*, su "Le funzioni del *ensor* nel processo".

61 F. Jacques, J. Scheid, *Roma e il suo impero. Istituzioni, economia, religione*, Laterza, Bari, 1999, p. 450.

latino ‘*constitutio limitum*’, titolo di una sua opera) dichiarava: «fra tutti i riti e gli atti che riguardano le misure, il più eminente è la costituzione dei limiti. Essa ha un’origine celeste»⁶².

La prima *constitutio limitum* di una città di nuova costruzione aveva luogo dividendo lo spazio secondo due linee tra loro perpendicolari: il *Kardo* e il *Decumanus*, detti *Maximi* perché erano le due linee fondamentali, seguendo le quali venivano in seguito tracciati i *kardines* e i *decumani* minori, paralleli ai primi. Il *Kardo* deve il suo nome al fatto che «si dirige verso il cardine del cielo»⁶³, infatti con quello stesso termine si designavano sia il vertice del cielo sia l’asse terrestre, entrambi posti lungo la traiettoria Nord-Sud.

Torniamo al romanzo di Franz Kafka. Un agrimensore, che nell’antica Roma si occupava di tracciare sul terreno le linee di demarcazione tra spazi, conosceva i confini tra territori, poteva individuare e assegnare le porzioni di suolo e decidere sulle liti confinarie – e che per questo era considerato creatore di diritto – viene ora chiamato (o forse no) dal Castello. Analizziamo meglio questo punto.

All’inizio del romanzo, K. si sistema su un pagliericcio in una locanda, ma viene bruscamente svegliato dal figlio di un custode del Castello, tale Schwarzer, perché non ha presentato alcuna autorizzazione per entrare nel territorio del Conte Westwest. È a questo punto che K. si presenta come agrimensore, chiamato dal Conte nel villaggio. Questa affermazione si accompagna alla sorpresa dei clienti dell’osteria e all’incredulità del funzionario Schwarzer, che decide di sincerarsi della verità delle sue parole, informandosi per telefono. La prima risposta che arriva dal Castello è negativa: non è stato chiamato nessun agrimensore. Arriva però, in seguito, una strana rettifica:

il telefono squillò di nuovo, e particolarmente forte, così sembrò a K. Pian piano egli rimise fuori la testa. Sebbene fosse improbabile che la chiamata riguardasse ancora K., tutti si bloccarono e Schwarzer tornò all’apparecchio. Ascoltò una spiegazione piuttosto lunga, poi disse sottovoce: ‘Un errore, quindi? Molto seccante per me. Ha telefonato il capufficio in persona? Strano, strano. Come lo spiego adesso al signor agrimensore?’

62 Hyg. Grom., *Constitutio limitum*, in C. Thulin, *Corpus Agrimensorum Romanorum, I. Opuscula agrimensorum veterum*, Teubner, Leipzig, 1913, 131, 2-3.

63 «*kardo nominatur quod directus a kardine[m] caeli est. [nam sine dubio caelum uertitur in septentrionali orbe]*». Front., *De arte mensoria*, in C. Thulin, *Corpus Agrimensorum Romanorum*, pp. 2-4.

K. tese l'orecchio. Dunque il castello lo aveva nominato agrimensore. Da una parte questo era un male per lui, perché dimostrava che al castello sapevano di lui tutto il necessario, che avevano soppesato il rapporto di forze e che accettavano la lotta sorridendo. Ma dall'altra era anche un bene perché a suo avviso provava che lo sottovalutavano e che egli avrebbe avuto più libertà di quanto gli fosse stato lecito sperare a tutta prima.⁶⁴

Che genere di lotta avevano accettato sorridendo quelli del castello, nominandolo agrimensore?

Proviamo a elaborare una prima risposta, che tenga conto della specificità della professione di K. Se nell'antica Roma gli agrimensori erano, come si è già ricordato, *iuris auctores*, ed era riconosciuto quindi il nesso tra fissazione di confini e creazione di diritto, anche Benjamin evidenzia questo nesso, e lo fa con forza. «La fissazione dei confini», si legge in *Per la critica della violenza*, «è l'archetipo della violenza creatrice di diritto»⁶⁵. Che cosa accade infatti con la fissazione dei confini? Si badi: l'avversario non viene semplicemente annientato, anzi, anche se il vincitore dispone della massima superiorità, gli vengono riconosciuti certi diritti, e, «in modo demonicamente ambiguo»⁶⁶, pari diritti. Potenza vincitrice e potenza sconfitta si impegnano, tramite un contratto, a non superare la medesima linea. In essa appare nel modo più chiaro che «è il potere (più del guadagno anche più ingente di possesso) che deve essere garantito dalla violenza creatrice di diritto»⁶⁷. Dove appare, «nella sua forma più temibile e originaria, la stessa mitica ambiguità delle leggi che non possono essere 'trasgredite'»⁶⁸.

Benjamin ci autorizza a pensare che il diritto sia la sanzione di un rapporto di forze, e poche righe più avanti, a conferma della possibile veridicità di questa interpretazione, dice «dal punto di vista della violenza, che sola può garantire il diritto, non c'è eguaglianza, ma, nella migliore delle ipotesi, poteri egualmente grandi»⁶⁹.

64 F. Kafka, *Il castello*, p. 23.

65 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, pp. 24-25.

66 *Ibid.*

67 *Ibid.*

68 *Ibid.* «Trasgredire» è, nell'originale tedesco, «*übertreten*» (Id., *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 198), letteralmente “calpestare”, e, al tempo stesso, “violare”, “contravvenire”.

69 Id., *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 25.

Nelle epoche primitive, i confini posti e definiti restano leggi non scritte che «l'uomo può superare⁷⁰ senza saperlo e incorrere così nel castigo»⁷¹. Se la trasgressione di leggi scritte viene sanzionata con la *Strafe* (pena), la trasgressione di leggi non scritte rinvia alla *Sühne* (castigo, dunque, con una sfumatura di significato che rimanda all'espiazione, al risarcimento).

La *Sühne* colpisce l'ignaro trasgressore come destino e non come caso, proprio come ha colpito Amalia, la sorella di Barnabas, che ha rifiutato le *avances* del funzionario del castello Sortini e da allora lei e ogni membro della sua famiglia vengono disprezzati e accuratamente evitati. Come nota la sorella Olga, non solo l'attimo in cui Amalia strappò la lettera del funzionario del castello e ne lanciò i pezzi addosso al messaggero era stato fatale, ma lo era stato anche ogni gesto del giorno precedente:

Il mattino seguente un grido di Amalia ci svegliò dal sonno pesante dato dal vino; gli altri ricaddero subito nel letto, io invece ero completamente sveglia e corsi da Amalia. Lei era in piedi vicino alla finestra e teneva in mano una lettera che un uomo le aveva appena consegnata, l'uomo era ancora lì davanti alla finestra e aspettava una risposta. Amalia aveva già letto la lettera – era breve – e la teneva nella mano mollemente abbandonata; come le volevo bene quand'era così stanca. M'inginocchiai accanto a lei e lessi la lettera. Appena ebbi finito, Amalia, dopo avermi lanciato una breve occhiata, sollevò di nuovo la lettera, ma non trovò il coraggio di rileggerla, la strappò, gettò i pezzi in faccia all'uomo e chiuse la finestra. Ecco ciò che avvenne quel mattino decisivo. Io lo chiamo decisivo, ma altrettanto decisivo era stato ogni istante del pomeriggio che lo aveva preceduto.⁷²

Decisivo era stato, quindi, ogni istante del pomeriggio precedente, in cui Amalia aveva attirato l'attenzione del funzionario del castello Sortini alla festa, ma anche ogni cosa che aveva portato Amalia ad essere così bella, e soprattutto ad avere al collo la collana di granati che avrebbe dovuto indossare la sorella Olga. Tanto è vero che la lettera che Sortini affidò al messaggero era indirizzata non ad Amalia, bensì «alla ragazza con la

70 «Überschreiten» (Id., *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 198), anche qui, letteralmente “trasgredire”.

71 Id., *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 25.

72 F. Kafka, *Il castello*, p. 152.

collana di granati»⁷³.

Nonostante dal castello non sia giunta alcuna rimostranza per la lettera di un loro funzionario fatta a pezzi e per l'ordine non rispettato di recarsi alla Locanda dei Signori, tutti gli abitanti del villaggio ai piedi del castello sanno benissimo che non si tratta di una disgrazia casuale, quella che colpisce la famiglia Barnabas. Che il padre di Amalia non sia caduto in miseria e non abbia perso tutta la clientela per «cose di tutti i giorni, imprevisti del mestiere, alti e bassi del mercato»⁷⁴, come il castello «ha buon gioco»⁷⁵ a dire, è, infatti, chiaro a tutti.

Il bando che colpisce non solo Amalia, ma tutta la sua famiglia, ha proprio il carattere del castigo, di cui Benjamin dice che «per quanto crudelmente possa colpire l'ignaro, il suo intervento non è, dal punto di vista del diritto, un caso, ma un destino, che si mostra qui – ancora una volta – nella sua ambiguità piena di disegno»⁷⁶.

È la stessa crudeltà e ambiguità tra religioso e giuridico che caratterizza il *Bannkreis*, da cui il nostro tempo, scrive Benjamin in *Per la critica della violenza*, esige redenzione. Riprendiamo le parole di Benjamin nell'originale tedesco, per poi tentare una traduzione diversa da quella fornita da Solmi nell'edizione italiana di *Per la critica della violenza* nella raccolta di saggi *Angelus Novus*:

[...] *da dennoch jede Vorstellung einer irgendwie denkbaren Lösung menschlicher Aufgaben, ganz zu geschweigen einer Erlösung aus dem Bannkreis aller bisherigen weltgeschichtlichen Daseinslagen, unter völliger und prinzipieller Ausschaltung jedweder Gewalt unvollziehbar bleibt, so nötigt sich die Frage nach andern Arten der Gewalt auf, als alle Rechtstheorie ins Auge faßt.*⁷⁷

Solmi traduce:

[...] ma poiché ogni modo di concepire una soluzione di compiti umani, per tacere di un riscatto dalla schiavitù di tutte le passate condizioni storiche di vita, rimane

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ivi*, p. 165.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 25.

⁷⁷ *Id.*, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 189.

irrealizzabile se si esclude in linea di principio ogni e qualsiasi violenza, si affaccia il problema dell'esistenza di altre forme di violenza da quella presa in considerazione da ogni teoria giuridica.⁷⁸

L'invito è di concentrarsi sul segmento testuale «*Erlösung aus dem Bannkreis*»⁷⁹, letteralmente «dissoluzione dal circolo del bando», che Renato Solmi traduce con «riscatto dalla schiavitù di tutte le passate condizioni storiche di vita»⁸⁰. Nella traduzione di Solmi, che scioglie e parafrasa la breve e pregnante formula di Benjamin, il rischio è quello di non prendere in sufficiente considerazione la scelta dei termini da parte del filosofo tedesco. La parola '*Erlösung*' è, infatti, un termine tecnico nella produzione benjaminiana, e significa 'redenzione'. E il più enigmatico 'circolo del bando' può rivelare un contenuto importante nel suo rimandare a una sfera affine alla magia, della quale la traduzione solmiana «schiavitù di tutte le passate condizioni storiche di vita», pur nella sua maggiore comprensibilità, non riesce a dare conto. La parola '*Bannkreis*' risulta composta da '*Bann*', 'bando', ma anche 'esilio', 'scomunica', 'potere magico', 'incantesimo', e da '*Kreis*', 'circolo', 'cerchio', 'sfera'. '*Bannkreis*' può dunque, sorprendentemente, indicare sia una sfera di influenza giurisdizionale, sia una malia. Analogamente il bando designa «tanto l'esclusione dalla comunità che il comando e l'insegna del sovrano»⁸¹. La disputa tra coloro che vedono nell'esilio una pena e quelli che, al contrario, lo concepiscono come un rifugio, ha la sua radice, secondo Agamben⁸², nell'ambiguità della relazione di abbandono.

La parola abbandonare (in francese «à *ban donner*») significa 'mettere al bando', dove il 'bando' (dal gotico '*bandwa*', segno) rappresenta la manifestazione sonora, visiva, materiale della sovranità, il punto in cui si diffonde, si dischiude, si rende visibile, udibile, tangibile e che può, in alcune circostanze, imporre a qualcuno la proscrizione dalla comunità in cui vive, con una formula del tutto identica alla scomunica da parte delle autorità ecclesiastiche.

78 Id., *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 22.

79 Id., *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 196.

80 Id., *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 22.

81 G. Agamben, *Homo sacer*, p. 32.

82 *Ivi*, p. 122.

Senza entrare nel dettaglio, gli studiosi e le fonti⁸³ sono concordi nel definire la *sacratio* a partire dalla congiunzione di due tratti: l'impunità dell'uccisione e l'esclusione dal sacrificio.

Per Agamben, l'*homo sacer* è la figura originaria della vita presa nel bando sovrano: «sovrana è la sfera in cui si può uccidere senza commettere omicidio e senza celebrare un sacrificio e sacra, cioè uccidibile e insacrificabile, è la vita che è stata catturata in questa sfera»⁸⁴.

L'antico diritto germanico prevedeva, in maniera simile, l'istituto della *Friedlosigkeit*, fondato sul concetto di pace (*Fried*) e sull'espulsione dal consorzio umano del criminale, il quale, in quanto *friedlos*, poteva essere ucciso da chiunque senza commettere omicidio⁸⁵. Anche secondo gli ordinamenti medioevali dei Comuni italiani, il bandito poteva essere ucciso⁸⁶ o era addirittura considerato già morto⁸⁷. Fonti germaniche e anglosassoni ribadiscono la condizione limite del bandito, né uomo né belva, chiamandolo lupo mannaro, metà uomo e metà lupo.

La legge salica e la legge ripuaria, per indicare di quali misfatti un uomo si deve macchiare per essere bandito dalla comunità, usano l'espressione «*wargus sit*», in cui risuona il «*sacer esto*» dei codici latini, che sanciva l'*impune occidi* dell'uomo sacro, ovvero la possibilità di ucciderlo senza macchiarsi di un reato, perché uccidere un *homo sacer* non equivaleva a commettere omicidio. Anche le leggi di Edoardo il Confessore definiscono il bandito *wulfesheud*⁸⁸ e lo assimilano al lupo mannaro⁸⁹.

83 Cfr. H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, 1963, 333 e ss; T. Trincheri, *Le consacrazioni di uomini in Roma*, Tipografia della Camera dei Deputati, Roma, 1889; A. H. E. Danz, *Der sakrale Schutz im römischen Rechtsverkehr*, F. Mauke, Jena, 1857.

84 G. Agamben, *Homo sacer*, p. 92.

85 «Tutto il carattere del *sacer esse* mostra che esso non è nato sul suolo di un ordine giuridico costituito, ma risale invece fino al periodo della vita pre-sociale. Esso è un frammento della vita primitiva dei popoli indoeuropei [...]. L'antichità germanica e scandinava ci offrono al di là di ogni dubbio un fratello dell'*homo sacer* nel bandito e nel fuorilegge (*wargus*, *vargr*, il lupo e, in senso religioso, il lupo sacro, *vargr y veum*). Ciò che si considera come una impossibilità per l'antichità romana – l'uccisione del proscritto al di fuori di un giudizio e del diritto – è stata una realtà incontestabile nell'antichità germanica», R. Jhering, *L'esprit du droit romain*, vol. I, A. Marescq, Paris, 1886, p. 282; trad. it. G. Agamben, in *Homo sacer*, p. 92.

86 «*Bannire idem est quod dicere quilibet possit eum offendere*». D. Cavalca, *Il bando nella prassi e nella dottrina medievale*, Giuffrè, Milano, 1978, p. 42.

87 «*Exbannitus ad mortem de sua civitate debet haberi pro mortuo*». *Ibid.*, p. 50.

88 Letteralmente: «testa di lupo».

89 «*Lupinum enim gerit caput a die utlagationis suae, quod ab anglis wulfesheud vocatur*». F. Liebermann, *Gesetze der Angelsachsen*, vol. 1, Niemeyer, Halle, 1898.

Che il bandito sia definito ‘uomo-lupo’ e non semplicemente ‘lupo’ deve far riflettere: il bandito non è del tutto separato dalla comunità umana e non appartiene esclusivamente al mondo animale. «È, invece, una soglia di indifferenza e di passaggio fra l’animale e l’uomo, la *physis* e il *nomos*, l’esclusione e l’inclusione: *loup garou*, lupo mannaro, appunto, né uomo né belva, che abita paradossalmente in entrambi i mondi senza appartenere a nessuno»⁹⁰.

La vita del bandito, del *wargus*, è una zona di indifferenza e di transito tra l’uomo e la belva, la natura e la cultura. E l’ambiguità semantica per cui ‘a bandono’ in italiano significa tanto ‘alla mercè di’ che ‘liberamente’, e ‘bandito’ può voler dire sia ‘escluso’ sia ‘aperto a tutti’, ‘libero’ (come nell’espressione ‘mensa bandita’), si spiega nella struttura propria del bando. Perché ad essere *caput lupinum* non è solo il fuorilegge, messo al bando della comunità, ma anche il sovrano. Il bando è la forza che unisce i due poli dell’eccezione sovrana: il potere e la nuda vita, il sovrano e l’*homo sacer*. Scrive Jean-Luc Nancy:

Il *bando* è l’ordine, la prescrizione, il decreto, il permesso e il potere che ne detiene la libera disposizione. *Abbandonare* significa rimettere, affidare o consegnare a un tale potere sovrano, e rimettere, affidare o consegnare al suo *bando*, cioè alla sua proclamazione, alla sua convocazione e alla sua sentenza. Si abbandona sempre a una legge [...]. L’abbandono non costituisce una citazione a comparire sotto questo o quell’articolo della legge. Ma è l’obbligo di comparire assolutamente davanti alla legge come tale e nella sua totalità. Così [...] essere *bandito* non si riduce a un sottoporsi a una disposizione della legge, ma a un sottoporsi alla legge nella sua interezza. Consegnato all’assoluto della legge, il bandito è anche abbandonato al di fuori di tutta la sua giurisdizione. La legge dell’abbandono vuole che la legge si applichi ritirandosi. La legge dell’abbandono è l’altro della legge, che fa la legge.⁹¹

Per Agamben, quando Hobbes nel *Leviatano* fonda il principio di sovranità attraverso il

⁹⁰ G. Agamben, *Homo sacer*, p. 117.

⁹¹ J. L. Nancy, *L’être abandonné*, in «Argiles», nn. 23-24 (1981); trad. it *L’essere abbandonato*, Quodlibet, Macerata, 1995, p. 18.

rimando all'*homo homini lupus*, in quel lupo si deve sentire l'eco del *wargus* e del *caput lupinum* delle leggi di Edoardo il Confessore. In Hobbes, lo stato di natura sopravvive nella persona del sovrano, che è l'unico a conservare quel diritto naturale che invece i suoi sudditi abbandonano. Sia il sovrano che il bandito stanno in quella soglia di indifferenza fra natura e cultura, fra violenza e legge, esclusi del pari dall'ordinamento giuridico. Ma mentre il bandito è consegnato interamente alla violenza della legge, è un uomo escluso dalla comunità e dalle sue leggi e per questo completamente sottoposto alla legge nella sua interezza, il sovrano è il lupo che abita stabilmente nella città, lo stato di natura all'interno di essa, incluso in quanto *exceptio*, è «l'altro della legge, che fa la legge»⁹².

A questo punto l'importanza del termine '*Bannkreis*', dal quale per Benjamin dobbiamo redimerci, non può rimanere inosservata, e può ricollegarsi al mestiere di K., appena nominato agrimensore dal castello.

Il peccato di *ὕβρις*, la sfida del destino messa in atto da Niobe nei confronti di Latona, non è forse un tentativo di oltrepassare i limiti che separano l'uomo e gli dei? E K., l'agrimensore che arriva al villaggio ai piedi del Castello, non può essere considerato un eroe, giunto per sfidare il limite tra villaggio e castello?

A sostegno di questa tesi è utile ricordare che 'agrimensore' è sì la traduzione letterale in italiano di '*Landvermesser*', ma anche che il termine in questo passaggio interlinguistico si lascia indietro delle sfumature di significato non trascurabili. L'aggettivo '*vermessen*', in tedesco, infatti, significa 'presuntuoso', 'audace', 'temerario'. Il sostantivo corrispondente, '*Vermessenheit*', può venire coerentemente reso, quindi, con il termine '*ὕβρις*'.

Sappiamo che non è dei confini fra gli orti e le case che K. si deve occupare, perché questi, come dice il sindaco del villaggio ai piedi del castello, sono già picchettati e registrati a dovere.

92 *Ibid.*

K., d'altronde, non sembra interessarsi neanche per un istante alla divisione fra i possedimenti degli abitanti del villaggio. Il limite sul quale egli sembra voler operare, un vero e proprio chiodo fisso, è quello che divide il villaggio e il castello – e che, dividendoli, li lega.

K., l'audace agrimensore, giunto privo della sua *groma*, lo strumento atto a costituire limiti, dovrà sfruttare allora la sua conoscenza e abilità per decidere di una singolare lite confinaria: quella per l'abolizione del confine.

Nel *Castello* di Kafka, in cui ogni aspetto della vita è rigidamente controllato dall'organizzazione del castello, e al tempo stesso non si conoscono le regole di tale ordinamento, ogni gesto potrebbe avere conseguenze inaspettate⁹³.

Kant chiama *Achtung* (rispetto, attenzione reverenziale), la condizione di chi si trova ad obbedire ad un tale tipo di legge:

la motivazione che un uomo può avere prima che un certo fine gli sia proposto non può manifestamente essere altra che la legge stessa attraverso il rispetto che essa ispira (senza determinare quali scopi si possono avere o raggiungere obbedendole). Poiché la legge, in rapporto all'elemento formale del libero arbitrio, è la sola cosa che resta, una volta che ha eliminato la materia del libero arbitrio.⁹⁴

In effetti è proprio questo tipo di rispetto che gli abitanti del villaggio provano nei confronti del castello, e che invece manca a K., cosa di cui lo rimproverano tutti. «Il rispetto dell'amministrazione è innato in voi, per tutta la vita ve l'inculcano da tutte le parti e in tutti i modi possibili»⁹⁵, dice K. a Olga.

K., invece, non essendo cresciuto nel villaggio, non sa come muoversi, «è come un bambino»⁹⁶, secondo le parole dell'ostessa Gardena, proprietaria della Locanda del Ponte. È evidente che K., essendo straniero, non può capire le dinamiche dell'amministrazione, né appare particolarmente interessato a comprenderle – e quindi a rispettarle –, neanche

93 «[Barnabas] non osa parlare a nessuno, perché teme di perdere il posto, violando involontariamente regole che ignora», F. Kafka, *Il castello*, p. 146.

94 I. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in *Gesammelte Schriften*, Akademieausgabe, Berlin-Leipzig, vol. VIII, p. 282

95 F. Kafka, *Il castello*, p. 146.

96 *Ivi*, p. 98.

quando gli vengono spiegate. È ancora l'ostessa, infatti, a lamentarsene: «è sempre così, signor segretario, sempre così. Fraintende le informazioni che gli vengono date e poi sostiene di aver ricevuto informazioni sbagliate»⁹⁷. Ma le incomprensioni non riguardano solo Gardena. Anche secondo gli osti della Locanda dei Signori K. non si comporta come dovrebbe:

Né l'oste né l'ostessa riuscivano a comprendere come K. avesse osato fare una cosa simile. «Ma che ho fatto?», continuava a domandare K., ma dopo un po' desistette giacché per quei due la colpa era fin troppo evidente [...]. Solo dopo qualche tempo comprese tutto. Egli si era trattenuto nel corridoio senza averne diritto, tutt'al più poteva aver accesso alla mesquita, e anche questo solo in via di favore e con possibilità di revoca. Se veniva convocato da un signore, doveva naturalmente presentarsi al luogo della convocazione, ma doveva anche tenere a mente – aveva almeno un'intelligenza normale? – che si trovava in un luogo che non gli apparteneva [...]. Egli dunque doveva presentarsi in fretta, sottoporsi all'interrogatorio e poi scomparire il più in fretta possibile. Non aveva avuto la sensazione di commettere una grave sconvenienza, rimanendo là in quel corridoio?⁹⁸

Ogni sforzo che K. compie è in vista del raggiungimento del castello. Prova ogni strada, interroga ogni persona che incontra per capire come potervi entrare. Nel far questo non ha riguardi per le consuetudini, non le conosce né gli interessano, e viene continuamente ammonito dagli abitanti del villaggio, i quali cercano di convincerlo di come ogni sforzo per raggiungere il castello sia vano.

L'interpretazione dell'amico di Kafka Max Brod, che vede nel castello un'allegoria della grazia e della salvezza, per quanto possa apparire convincente, male si accorda con le bassezze di cui si macchiano i signori del castello, pronti a sedurre le donne di estrazione più bassa per poi dimenticarsene (come nel caso di Gardena), o a mandar loro lettere piene di oscenità (come Sortini con Amalia).

Benjamin, di quest'interpretazione, dice: «è certamente comoda; che sia insostenibile appare tanto più evidente quanto più oltre si spinge»⁹⁹, per poi aggiungere che non si

97 *Ivi*, p. 97.

98 *Ivi*, pp. 213-214.

99 W. Benjamin, *Franz Kafka*, in *Angelus Novus*, p. 292.

accorda nemmeno con la lettera del testo kafkiano. Fa seguire a quest'affermazione una citazione:

un funzionario isolato, si dice proprio nel Castello, ha forse il diritto di conceder perdono? Tutt'al più l'autorità riunita potrebbe prender una decisione, ma probabilmente essa ha solo il potere di condannare, e non quello di perdonare.¹⁰⁰

Ma, l'abbiamo visto precedentemente, un'autorità che ha il potere di condannare e non quello di perdonare non può essere religiosa, secondo Benjamin.

Il ragionamento è quello che, in *Destino e carattere*, assegna il concetto di destino all'ordine giuridico, e non a quello religioso in cui viene comunemente – e erroneamente – collocato¹⁰¹.

2.4. Preistoria del diritto

Tentiamo un riassunto. Siamo partiti dall'esame della violenza bellica in *Per la critica della violenza* per arrivare al carattere destinale del diritto.

È interessante confrontarsi con lo spunto di Moroncini, per cui il destino è uno spazio pregiuridico, legato strutturalmente al futuro instaurarsi del diritto:

è necessario postulare l'esistenza di uno spazio pregiuridico che contemporaneamente prepari l'instaurarsi del diritto ma per una via indiretta e negativa, ossia solo come risposta al tentativo di modificarne l'ordine o addirittura di abolirlo. Tale spazio è quello del *destino*: esso è infatti un ordine non retto da nessuna legge scritta e tuttavia intangibile in cui vige una ferrea distribuzione delle parti, una rigida assegnazione dei compiti e delle competenze, una netta separazione fra ambiti e poteri.¹⁰²

È per questo che Benjamin definisce una «verità metafisica»¹⁰³, e non solo «storico-

100 *Ivi*, p. 293.

101 *Id.*, *Destino e carattere*, in *Angelus Novus*, p. 34.

102 B. Moroncini, *Il lavoro del lutto*, Mimesis edizioni, Milano-Udine, 2012, pp. 90-91.

103 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 25.

culturale», l'ipotesi soreliana che, agli inizi, ogni diritto («*Recht*»¹⁰⁴) sia stato privilegio («*Vor-recht*»¹⁰⁵) dei re o dei grandi, in una parola dei potenti.

È dunque un malinteso quello che ha permesso al diritto di conservarsi oltre il mito, esso, infatti, altro non è se non «un residuo dello stadio demonico di esistenza degli uomini, in cui statuti giuridici non regolarono solo le loro relazioni, ma anche il loro rapporto con gli dèi»¹⁰⁶. La sua sopravvivenza oltre all'epoca mitica è dovuta alla confusione tra il suo ordine e la sfera della giustizia – ed è per questo che Benjamin distingue i due concetti fino a renderli opposti.

Non può dunque essere tramite l'istituzione di un codice di leggi scritte che l'uomo ha superato l'età mitica, e infatti Benjamin individua il momento in cui «il capo del genio si è sollevato per la prima volta dalla nebbia della colpa» non nel diritto, ma nella tragedia.

Non è col diritto, ma nella tragedia, che il capo del genio si è sollevato per la prima volta dalla nebbia della colpa, poiché nella tragedia il destino demonico è infranto. Ciò non significa che la concatenazione – che non ha fine dal punto di vista pagano – di colpa e castigo sia sostituita dalla purezza dell'uomo purgato e riconciliato col puro dio. Ma nella tragedia l'uomo pagano si rende conto di essere migliore dei suoi dèi, anche se questa conoscenza gli toglie la parola, e rimane muta. Senza dichiararsi, essa cerca segretamente di raccogliere le sue forze. Essa non pone ordinatamente colpa e castigo nei due piatti della bilancia, ma li agita insieme e li confonde.¹⁰⁷

Analogamente, Walter Benjamin, dopo aver convenuto con Werner Kraft sul fatto che la prosa kafkiana costituisca, all'interno della letteratura, la «critica più potente e più radicale del mito»¹⁰⁸, si chiede se esso possa essere superato tramite l'istituzione di un ordinamento giuridico. «È veramente il *diritto* che può essere mobilitato, in nome della giustizia, contro il mito?», è la domanda che si legge nel saggio dedicato a Kafka, e la risposta, secca, è «no»¹⁰⁹.

104 Id., *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. I (2), p. 198.

105 *Ibid.*

106 Id., *Destino e carattere*, in *Angelus Novus*, p. 34.

107 *Ibid.*

108 Id., *Franz Kafka*, in *Angelus Novus*, p. 304.

109 *Ibid.*

Non si tratta, d'altronde, neanche di mito *tout-court* per quanto riguarda l'ambientazione o la collocazione temporale dei romanzi e dei racconti di Kafka: «il mondo del mito [...] è infinitamente più giovane del mondo di Kafka, a cui già il mito ha promesso la redenzione. Ma se una cosa sappiamo è questa: che Kafka non ha ceduto alle sue lusinghe»¹¹⁰.

Con Kafka siamo, quindi, in un'altra temporalità giuridica, precedente a quella del diritto e del mito. Si tratta, dice Benjamin, di una «preistoria»¹¹¹ del diritto.

Va messo in chiaro che Benjamin non ha mai dedicato alcuno scritto alla successione temporale di sistemi giuridici, né ha mai dichiarato di volerne tracciare una storia. Se, in questa sede, proviamo ad abbozzarla, è sempre tenendo a mente che, nella filosofia della storia di Benjamin, coesistono diverse temporalità le quali non si susseguono l'una dopo l'altra in maniera lineare. Non solo, il mito, ritmato sulla ripetizione dell'uguale, tende a invadere le altre temporalità, sovrapponendo «in un tempo parassitario preistoria, presente e storia futura, all'interno di un'ossimorica *storia naturale*»¹¹². All'interno delle nostre metropoli, possiamo ancora ritrovare tracce del mito, proprio come Parigi rivelava a Benjamin «un paesaggio pietrificato, dove il capitalismo divenuto storia naturale mostra la sua natura destinale»¹¹³.

Nel mito vige una sostanziale indifferenza degli spazi e dei tempi:

Il contesto della colpa è temporale in modo affatto improprio, affatto diverso, per genere e per misura, dal tempo della redenzione o della musica o della verità. Dalla determinazione del carattere particolare del tempo del destino dipende la piena illuminazione di quei rapporti. Il cartomante e il chiromante mostrano, in ogni caso, che questo tempo può essere reso, in ogni momento, contemporaneo a un altro (che non significa presente). È un tempo non autonomo, parassitariamente aderente al tempo di una vita superiore, meno legata alla natura.¹¹⁴

110 *Ivi*, p. 281.

111 *Ivi*, p. 279.

112 L. Bazzicalupo, *Il mito come contesto della colpa. Sulle tracce di Benjamin*, in «Filosofia politica», n. 3 (2014), pp. 449-464, cit. p. 452.

113 *Ivi*, p. 461.

114 W. Benjamin, *Destino e carattere*, in *Angelus Novus*, p. 35.

Il tempo mitico non passa, insiste nel tempo, si rende sempre disponibile a una contemporaneità con qualunque presente storico.

Dobbiamo quindi tenerne conto, mentre proviamo a riassumere, schematizzandole, le temporalità giuridiche presenti nei testi di Walter Benjamin, con un conseguente, inevitabile, grado di semplificazione.

Il primo stadio di questa ‘storia del diritto’ è la sua «preistoria». Essa «ci riconduce molto al di là dei tempi delle dodici tavole»¹¹⁵; in essa «non si può nemmeno parlare di ordini o di gerarchie», in quanto, l’abbiamo visto, «il mondo del mito, che inviterebbe a farlo, è infinitamente più giovane del mondo di Kafka»¹¹⁶. In questo «mondo palustre»¹¹⁷, «bachofeniano»¹¹⁸, infinitamente più antico del mito, «una dottrina» (religiosa, del diritto, della organizzazione dell’umanità in società¹¹⁹) propriamente non c’è e «possiamo tutt’al più dire che questo o quel passo allude ad essa»¹²⁰. Eppure, ci suggerisce Benjamin, l’opera di Kafka è «una staffetta che la prepara»¹²¹. Proviamo a chiarire il senso di questa enigmatica affermazione.

Nel mondo descritto da Kafka, il diritto, ancora nella sua forma preistorica, si presenta come divisione degli spazi (ovvero come il confine, invisibile ma invalicabile, che distingue i funzionari del Castello dagli abitanti del villaggio ai suoi piedi) e come organizzazione della vita e del lavoro (come nel *Processo* e «in forma ancora più tangibile nelle difficili e imperscrutabili imprese di costruzione [...] nella *Costruzione della muraglia cinese*»¹²²).

«Kafka avrebbe potuto definire l’organizzazione come destino»¹²³, scrive Benjamin. Nel mondo eterico descritto dallo scrittore praghese – cui appartiene la preistoria dell’ordine giuridico – è possibile, in altre parole, sovrapporre organizzazione e diritto, in virtù della

115 Id., *Franz Kafka, ivi*, p. 304.

116 *Ivi*, p. 281.

117 *Ivi*, p. 295.

118 *Ibid.*

119 Cfr. *ivi*, p. 287.

120 *Ibid.*

121 *Ibid.*

122 *Ibid.* Riferimenti bibliografici per *La costruzione della muraglia cinese*: M. Brod e H-J. Schoeps (a cura di), F. Kafka, *Beim Bau der chinesischen Mauer*, Gustav Kiepenheuer Verlag, Berlin, 1931; trad. it. *Durante la costruzione della muraglia cinese*, in E. Pocar (a cura di), F. Kafka, *Racconti*, Mondadori, Milano, 1970.

123 W. Benjamin, *Franz Kafka*, in *Angelus Novus*, p. 287.

loro comune appartenenza alla sfera del destino. D'altronde, il confine, che è organizzazione di spazi e al tempo stesso assegnazione di ruoli, è «l'archetipo della violenza creatrice di diritto»¹²⁴. L'origine della legge è il confine, la linea tracciata che segna il limite che non si può oltrepassare (come la legge indica il limite del consentito che non si può trasgredire) e che, nell'apparente uguaglianza di trattamento (il confine è una linea di demarcazione che vieta l'oltrepassamento a chi sta al di qua di esso come a chi si trova al di là, esattamente come leggi, che, come nota satiricamente Anatole France, vietano del pari ai ricchi e ai poveri di pernottare sotto i ponti), è la manifestazione visibile della cristallizzazione di un rapporto di forze.

Le «potenze preistoriche»¹²⁵ che regolano la vita degli uomini nei racconti e nei romanzi di Kafka sono difficilmente definibili, sfuggono a delimitazioni precise, rimangono confuse ed indeterminate, ma vi si possono riconoscere le stesse potenze che domineranno successivamente nel mito e nel diritto. In esse, infatti, si confondono padri e funzionari¹²⁶, giudici e imputati¹²⁷, processo e verdetto.

Il procedimento giudiziario che coinvolge Josef K. è, in tal senso, esemplificativo: esso «ci riconduce molto al di là dei tempi della legislazione delle dodici tavole [...]. Qui il diritto scritto si trova bensì nei codici, ma segretamente, e in base ad essi la preistoria esercita un dominio tanto più illimitato»¹²⁸.

Benjamin affronta la questione sottolineando la difficoltà nell'interpretare le storie e i romanzi raccontati da Kafka:

È più facile trarre conseguenze speculative dalla raccolta postuma delle note kafkiane che penetrare anche uno solo dei motivi che affiorano nelle sue storie e nei suoi romanzi. Ma solo essi possono dare qualche lume sulle forze preistoriche da cui è stata impegnata l'attività di Kafka; e che pure si possono considerare, allo stesso titolo, come potenze storiche dei nostri giorni. Chi dirà sotto quale nome sono apparse a Kafka? Certo è solo che egli non ha saputo raccapezzarvisi; che non le ha conosciute; che ha

124 Id., *Per la critica della violenza*, *ivi*, p. 12.

125 Id., *Franz Kafka*, *ivi*, p. 293.

126 «Molti indizi fanno ritenere che il mondo dei funzionari e quello dei padri sia – per Kafka – lo stesso», *ivi*, p. 277.

127 «Il padre, che è il giudice, è al tempo stesso l'accusatore», *ivi*, p. 278.

128 *Ibid.*

solo visto apparire, nello specchio che la preistoria gli presentava nella forma della colpa, l'avvenire nella forma del giudizio. Ma come questo giudizio si debba intendere (non è esso l'ultimo, l'universale? Non fa del giudice l'accusato? Il procedimento stesso non è il castigo?), a tutto questo Kafka non ha dato risposta.¹²⁹

Per Benjamin, Kafka concepiva la sua epoca come se non ci fosse stato alcun progresso rispetto all'età preistorica¹³⁰, per questo i suoi romanzi si svolgono in un mondo «palustre» e i suoi personaggi appaiono nello «stadio che Bachofen definisce eterico»¹³¹. Come Leni, assistente dell'avvocato cui si rivolge Josef K., la quale ha inspiegabilmente le mani palmate¹³², o «l'ambigua Frida» che riporta il protagonista del *Castello* «nel grembo oscuro dei tempi»¹³³. Abitanti di un'epoca ormai dimenticata, ma che non smette di affiorare nel presente¹³⁴.

2.5. Il mito come età del diritto

La temporalità giuridica successiva, quella del mito, è oggetto del saggio *Destino e carattere* del 1919 ed è parzialmente descritta anche in *Per la critica della violenza*. Se, come scrive Benjamin nel saggio su Kafka, il mondo del mito è la promessa di redenzione fatta al mondo chimerico e indistinto della preistoria del diritto, pure molti sono i tratti di somiglianza tra queste due temporalità giuridiche, dovute all'assenza (o alla segretezza, il che, lo vedremo, è lo stesso) di codici di leggi scritte.

Per chiarire la somiglianza tra mito e preistoria, riportiamo una sorprendente assonanza tutta interna alla produzione benjaminiana, riscontrabile in due testi – *Per la critica della violenza e Franz Kafka* – scritti a più di dieci anni di distanza.

Da *Per la critica della violenza*, redatto tra il 1920 e il 1921:

129 *Ibid.*

130 «L'epoca in cui egli [Kafka] vive non significa per lui alcun progresso sugli inizi preistorici», *ivi*, p. 295.

131 *Ibid.*

132 «Esse sono creature palustri, come Leni, che stende il medio e l'anulare della destra, congiunti fra loro da una membrana fin quasi all'ultima falange», *ibid.*

133 *Ibid.*

134 «Che questo stadio sia dimenticato, non significa che esso non affiori nel presente», *ibid.*

Confini posti e definiti restano, almeno nelle epoche primitive, leggi non scritte. L'uomo può superarli senza saperlo e incorrere così nel castigo. Poiché ogni intervento del diritto provocato da un'infrazione della legge non scritta e non conosciuta è, a differenza della pena, castigo. Ma per quanto crudelmente possa colpire l'ignaro, il suo intervento non è, dal punto di vista del diritto, un caso, ma destino, che si mostra qui – ancora una volta – nella sua ambiguità piena di disegno.¹³⁵

Dal saggio su Kafka, del 1934:

Leggi e norme definite rimangono, nella preistoria, leggi non scritte. L'uomo può violarle senza saperlo e incorrere così nel castigo. Ma per quanto crudelmente possa colpire chi non se l'aspetta, il castigo, nel senso del diritto, non è un caso, ma destino, che si rivela qui nella sua ambiguità.¹³⁶

In quella che altro non è che una autentica autocitazione¹³⁷ a 13 anni di distanza, Benjamin ribadisce il carattere destinale che inerisce al diritto e alla sua preistoria – sia essa il mito o l'età bachofeniana del saggio su Kafka – e contemporaneamente ci rassicura sulla praticabilità dell'utilizzo delle categorie concettuali del saggio su Kafka in *Per la critica della violenza*.

In realtà, in Kafka «i tribunali hanno bensì dei codici: ma codici che non si possono vedere»¹³⁸ e allo stesso modo Niobe, peccando di *ὕβρις*, pretendendo per sé i sacrifici dedicati a una dea, sta violando un confine già esistente, quello tra uomini e dei.

È infatti la violazione di tali leggi e confini invisibili che definisce gli ignari trasgressori del destino colpevoli, perciò Benjamin scrive che «il destino appare quindi quando si considera una vita come condannata e in fondo tale che prima è stata condannata e solo in seguito è divenuta colpevole» e definisce il destino «il contesto colpevole di ciò che

135 Id., *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 25.

136 Id., *Franz Kafka*, *ivi*, p. 278.

137 In lingua originale: W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), pp. 198-9; Id., *Franz Kafka*, *ivi*, vol. II (2), p. 412.

138 Id., *Franz Kafka*, in *Angelus Novus*, p. 278.

vive»¹³⁹. La colpa è dunque il presupposto, non la conseguenza della legge. Le parole di Hermann Cohen, citate da Benjamin nel suo saggio su Kafka sembrano confermare questa ipotesi: «sono i suoi [del destino] stessi ordinamenti che sembrano originare e produrre questa infrazione, questo deviato»¹⁴⁰.

Anche Laura Bazzicalupo rinviene, nella produzione benjaminiana, tale precedenza della colpa rispetto all'ordine del destino, e, quindi, del diritto:

Si tratta di una radicalizzazione del crudo realismo moderno dove la guerra e la reciproca violenza fanno da presupposto alla necessità della legge che attribuisce la colpa. È invece la costituzione degli uomini come colpevoli che si organizza come legge, ordine del potere costituito. Dal momento che l'uomo collocato nel destino è sempre già colpevole a fronte della sventura incombente vissuta come castigo, di conseguenza egli si pone all'interno di un qualche ordine o legge che lo condanna.¹⁴¹

Analogamente, nelle legislazioni moderne, vale il principio per cui *ignorantia legis non excusat*, dimostrando che, «nonostante la lotta per il diritto scritto nei primi tempi delle comunità antiche»¹⁴², il diritto rimane la sanzione di un destino prestabilito. In altre parole, si è comunque colpevoli, al di là della cognizione che l'atto che si compie configuri una violazione di una qualche legge, o di un confine, così come nel *Dramma barocco* «la ragione della catastrofe non è la trasgressione etica, bensì la situazione stessa dell'uomo creatura»¹⁴³.

Nel mito, ciò che decide del mondo e dell'uomo è estraneo alla comunità umana, imposto dall'alto, e assume la forma di un ordine «che non è l'uomo ad aver prodotto, che non può né controllare né testimoniare ma solo ripetere, lasciandosi attraversare da esso e accettando il ruolo che gli viene assegnato»¹⁴⁴.

La tragedia, su cui Benjamin si sofferma sia in *Destino e carattere* sia nel *Dramma barocco tedesco*, mette in scena la sfida che segna il tramonto della ambiguità demonica

139 Id., *Destino e carattere*, *ivi*, p. 35.

140 Id., *Franz Kafka*, in *Angelus Novus*, p. 278.

141 L. Bazzicalupo, *Il mito come contesto della colpa. Sulle tracce di Benjamin*, p. 456.

142 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 26.

143 Id., *Il dramma barocco tedesco*, p. 77.

144 L. Bazzicalupo, *Il mito come contesto della colpa. Sulle tracce di Benjamin*, p. 453.

del mito: la morte dell'eroe è una protesta, per quanto ancora muta, non discorsiva, verso gli dei e il destino, ed è promessa di una nuova legge, «una profezia anti-olimpica»¹⁴⁵, del λόγος:

di questa nuova legge è testimone Socrate, come Nietzsche già intuiva, eroe non tragico ma dialogante, testimone e martire di una nuova 'storia', di una pedagogia dell'immortalità, della ragione e dell'etica.¹⁴⁶

2.6. *Il diritto scritto*

Abbiamo visto come il legame tra diritto e sfera del destino si mostri in tutta la sua crudeltà e ambiguità nel mito, in cui il diritto non è scritto e chiunque può trasgredire le leggi senza saperlo.

D'altro canto, anche dopo che la profezia anti-olimpica si è avverata e sono state istituite le leggi scritte, il diritto non perde il carattere destinale che già aveva contraddistinto gli statuti mitici. A testimonianza di ciò, come abbiamo già visto, Benjamin riporta il principio giuridico post-mitico per cui «l'ignoranza della legge non protegge dalla pena»¹⁴⁷.

In altre parole, la «rivolta contro lo spirito degli statuti mitici», che, «nei primi tempi delle comunità antiche», prende forma come una «lotta per il diritto scritto»¹⁴⁸, anche se vittoriosa, non ne modifica i tratti salienti. Il diritto, seppur scritto, continua a condannare l'uomo all'infelicità e alla colpa, proprio come il destino in età mitica, e continua a servire da «pietra di confine»¹⁴⁹ tra gli uomini, come una volta lo era tra uomini e dei.

È per questo che Benjamin, in *Per la critica della violenza*, presenta la dissoluzione del circolo che lega destino e diritto («*Erlösung aus dem Bannkreis*»¹⁵⁰), e quindi la

145 W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, p. 103.

146 L. Bazzicalupo, *Il mito come contesto della colpa. Sulle tracce di Benjamin*, p. 454.

147 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 26.

148 *Ibid.*

149 *Ivi*, p. 24.

150 *Id.*, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 189.

liberazione dell'uomo dal diritto, come il compito umano per eccellenza («jede Vorstellung einer irgendwie denkbaren Lösung menschlicher Aufgaben»¹⁵¹) da portare a termine. E, a questo proposito, aggiunge:

la dissoluzione della violenza giuridica risale quindi, come non si può svolgere qui più diffusamente, alla colpevolezza della nuda vita naturale, che affida il vivente, misero e infelice, al castigo, che “espia” la sua colpa e purga anche il colpevole, non però da una colpa, ma dal diritto.¹⁵²

Il diritto non può né reintegrare l'innocenza, né promettere la felicità e la beatitudine, e nel momento in cui sembra che esso infligga una pena, lì sta, invece, istituendo la colpa. Come annota Bruno Moroncini nel suo libro dedicato a Benjamin, «il diritto è quella sfera in cui l'infelicità creaturale diviene colpa di fronte alla legge. L'unica pena cui veramente il diritto condanni è la pena di essere colpevoli»¹⁵³.

Il diritto, asserisce Benjamin, «non condanna al castigo, ma alla colpa»¹⁵⁴, ed è in questo modo che, in *Destino e carattere*, egli interpreta le parole di Goethe: «voi fate del povero un delinquente»¹⁵⁵. Non semplicemente una attestazione in favore dei deboli, ma la sintetica (e tuttavia precisa) descrizione di ciò che avviene all'uomo in quanto essere vivente una volta catturato nella sfera del diritto: egli diviene colpevole. In questo senso l'essere sottoposti al diritto ed essere colpevoli è, infine, la stessa cosa¹⁵⁶.

151 *Ibid.*

152 *Id.*, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 26.

153 B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, p. 45.

154 W. Benjamin, *Destino e carattere*, in *Angelus Novus*, p. 35.

155 *Ibid.*

156 «Il destino appare quindi quando si considera una vita come condannata, e in fondo tale che prima è stata condannata e solo in seguito è divenuta colpevole», *ibid.*

Dove si instaura la legge, «la vita è presa nell'anticipazione della colpevolezza prima ancora che si distenda in azione»¹⁵⁷, come nel *Dramma barocco*, in cui «la colpa [...], e non l'infrazione morale dell'agente, scatena la causalità come strumento delle fatalità che inarrestabilmente si dipanano»¹⁵⁸. Così anche nelle *Affinità elettive*, in cui il matrimonio è ridotto a mera norma giuridica, rendendo «colpevoli coloro che si sono lasciati prendere dal vortice degli istinti sotterranei senza accorgersi di essere gli esecutori materiali del diritto mitico»¹⁵⁹:

una volta rimesso in gioco, il destino sorpassa il principio di responsabilità: il bambino per il solo fatto di esistere è colpevole, e per questo destinato alla pena. L'elevarsi del destino come nesso di mito e diritto al di sopra della responsabilità personale, che pure sembra essere la quintessenza del diritto, significa che nel destino si compie la riduzione della vita umana a natura. Ma natura non vuol dire innocenza, bensì la rubrica sotto la quale si indica la trasmissione della colpa.¹⁶⁰

È per questo che Benjamin afferma, in un passo già citato, che «non è col diritto, ma nella tragedia che il capo del genio si è sollevato per la prima volta dalla nebbia della colpa»¹⁶¹, e se nella tragedia l'uomo si rende conto di essere migliore dei suoi dèi, questa conoscenza gli toglie la parola e rimane muta, ma «senza dichiararsi, essa cerca segretamente di raccogliere le sue forze»¹⁶². Come? L'abbiamo visto: senza porre ordinatamente colpa e castigo nei due piatti della bilancia, ma agitandoli insieme e confondendoli¹⁶³.

È importante sottolineare come Benjamin contrapponga in maniera puntuale la sfera del mito e del diritto da un lato, e quella della giustizia dall'altro. Fondamentale è, dunque, l'azione dell'eroe di agitare e confondere colpa e castigo, senza farli collimare ponendoli

157 B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, p. 39.

158 W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, p. 127.

159 B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, p. 39.

160 *Ibid.*

161 W. Benjamin, *Destino e carattere*, in *Angelus Novus*, p. 34.

162 *Ibid.*

163 «Nella tragedia l'uomo pagano si rende conto di essere migliore dei suoi dèi, anche se questa conoscenza gli toglie la parola, e rimane muta. Senza dichiararsi, essa cerca segretamente di raccogliere le sue forze. Essa non pone ordinatamente colpa e castigo nei due piatti della bilancia, ma li agita insieme e li confonde», *ibid.*

sulla bilancia. Come infatti mette in evidenza Moroncini, la bilancia è simbolo del diritto e non della giustizia:

Se il diritto si limita a distribuire il castigo in base all'entità della colpa – ma noi sappiamo che la pena del diritto è la colpa stessa e che per questo la concatenazione colpa-castigo non può avere fine, dal momento che il castigo non toglie la colpa, ma la riproduce –, nell'immagine dell'agitare e confondere Benjamin ha raffigurato l'opera della giustizia, che non pesa, ma cancella. Solo la giustizia può, infatti, facendo sprofondare il nesso colpa-castigo e con esso l'intera sfera del diritto, reintegrare l'innocenza e affidare la creatura alla felicità. Se la tragedia è invocata qui, è perché, per Benjamin, essa è la messa in scena della lotta fra diritto mitico e eticità dell'eroe.¹⁶⁴

Tuttavia il diritto sopravvive. Occorrerà quindi, con quanta più precisione possibile, distinguere tra giustizia e diritto, per prendere definitivamente congedo dal suo ingranaggio, che destina l'uomo alla colpa.

2.7. *Nella colonia penale*

Per distinguere opportunamente tra diritto e giustizia, vogliamo fare nuovamente riferimento alla prosa di Kafka e soprattutto a quanto, in essa, rimanda alla produzione benjaminiana riguardo al diritto. Abbiamo già visto come Benjamin individui, soprattutto nei romanzi *Il processo* e *Il castello*, alcune caratteristiche della legge che ne confermano la connessione con la sfera del destino, oltre che la presenza (e la compresenza) di diverse temporalità giuridiche. Nell'ottobre del 1914, nel mezzo della composizione de *Il processo*, Kafka scrive *Nella colonia penale*¹⁶⁵. Per molti versi si può dire che queste due opere rimandino l'una all'altra, soprattutto per quel che riguarda le intuizioni sul diritto che se ne possono trarre. Proviamo ad elencarle, prima di occuparci più nello specifico di *Nella colonia penale*.

Nel romanzo *Il processo* come nel racconto *Nella colonia penale* non è mai presa

¹⁶⁴ B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, p. 46.

¹⁶⁵ F. Kafka, *In der Strafkolonie*, Wolff, Leipzig, 1919; trad. it. *Nella colonia penale*, Marsilio, Venezia, 1993.

(seriamente) in considerazione l'innocenza dell'imputato, la sua colpa è sempre «fuori di dubbio»¹⁶⁶ e l'accusa non gli viene comunicata.

Così, la mattina in cui Josef K. viene arrestato, la risposta che ottiene alla sua richiesta di chiarimento riguardo a ciò di cui è accusato è «non siamo autorizzati a dirglielo. [...] Il procedimento è solo agli inizi, saprà tutto a tempo debito»¹⁶⁷. Josef K. insiste, pensa di vivere in uno Stato di diritto in cui «tutte le leggi erano in vigore e dappertutto regnava la pace»¹⁶⁸, per cui mostra i propri documenti ai due guardiani, e pretende che gli vengano mostrati i loro. La risposta che ottiene dai guardiani è molto simile a quella che K. ottiene spesso dagli abitanti del villaggio, nel *Castello*: «lei si comporta peggio di un bambino»¹⁶⁹. A dire queste parole sono le guardie affidate a Josef K., Franz e Willem, «funzionari di basso rango»¹⁷⁰, ma comunque facenti capo al Tribunale, e avvezzi ad esso. Come gli abitanti del villaggio si prodigano nello spiegare a K. le regole imposte dal castello, così anche i funzionari Franz e Willem cercano di far capire a Josef K. il funzionamento del meccanismo giudiziario («se le autorità da cui dipendiamo hanno disposto il suo arresto, vuol dire che prima avranno preso tutte le informazioni sui motivi dell'arresto e sulla personalità dell'arrestato; non c'è errore possibile»¹⁷¹). E se l'ostessa Gardena parla dell'agrimensore K. definendolo «ostinato e infantile»¹⁷², le due guardie sembrano rimproverargli le stesse cose quando canzonano Josef K.: «hai visto, Willem? Ammette di non conoscere la legge e insieme dice che è innocente»¹⁷³, «hai ragione» risponde l'altro «ma è uno che non vuole capire»¹⁷⁴.

Se nel processo la colpevolezza dell'imputato non è da dimostrare («questa è la legge; come ci potrebbe essere un errore?»¹⁷⁵) e, come abbiamo visto, a Josef K. non viene comunicato il motivo dell'arresto, la situazione del condannato della *Colonia penale*, non è migliore. La apprendiamo dalla conversazione tra un viaggiatore, giunto a visitare la

166 *Ivi*, p. 67.

167 F. Kafka, *Il processo*, p. 5.

168 *Ivi*, p. 6.

169 *Ivi*, p. 8.

170 *Ivi*, p. 9.

171 *Ibid.*

172 *Id.*, *Il castello*, p. 55.

173 *Id.*, *Il processo*, p. 9.

174 *Ibid.*

175 *Ibid.*

colonia penale, e l'ufficiale incaricato dell'esecuzione, in essa, delle condanne.

Il viaggiatore, invitato a prendere visione di come si svolgano le esecuzioni nella colonia penale e ad esprimere le proprie opinioni a riguardo, fa una serie di domande sulla procedura che porta l'imputato a essere giustiziato: «lui conosce la sentenza?»¹⁷⁶, «almeno lo sa, no, che è stato condannato?»¹⁷⁷, «ma dunque quest'uomo neppure adesso sa come sia stata svolta la sua difesa?»¹⁷⁸, «eppure deve essergli stata data la possibilità di difendersi»¹⁷⁹. Le risposte che gli fornisce l'ufficiale sono sempre negative, e ineriscono alla particolarità della macchina penale, costruita dall'ex comandante della colonia e che lo stesso ufficiale aveva collaborato a costruire. La sentenza non è stata ancora comunicata al condannato perché «non ci sarebbe motivo di comunicargliela, dal momento che la deve apprendere sulle sue carni», e non conosce il modo si è svolta la sua difesa perché «non ha avuto la possibilità di difendersi»¹⁸⁰. L'ufficiale sa che, non appena potrà mostrare il funzionamento della macchina l'intero procedimento apparirà chiaro al visitatore, ma, dal momento che quest'ultimo gli pone numerose domande, rendendosi conto che «rischiava di dover rimandare per un bel po' la spiegazione della macchina»¹⁸¹, gli fornisce una prima spiegazione:

in questa colonia io svolgo le funzioni di giudice. Questo nonostante la mia giovane età, perché sono sempre stato a fianco del vecchio comandante in tutto ciò che concerneva le punizioni e perché conosco perfettamente questa macchina. Il principio in base al quale io decido è: la colpa è sempre fuori dubbio.¹⁸²

Un'altra somiglianza è quella per cui il procedimento giudiziario coincide con la sentenza, come fa notare Benjamin nel suo saggio su Kafka:

Ma come questo giudizio si debba intendere (non è esso l'ultimo, l'universale? Non fa del giudice l'accusato? Il procedimento stesso non è il castigo?), a tutto questo Kafka

176 F. Kafka, *Nella colonia penale*, p. 65

177 *Ibid.*

178 *Ivi*, p. 67.

179 *Ibid.*

180 *Ibid.*

181 *Ibid.*

182 *Ibid.*

non ha dato risposta. Ma si può pensare che si ripromettesse qualcosa come una risposta? O non cercava piuttosto di rimandarla? Nelle storie che abbiamo di lui l'epica acquista la funzione che aveva nella bocca di Sheherazade: quella di procrastinare gli eventi. La dilazione è, nel *Processo*, la speranza dell'accusato – se il processo non trapassasse lentamente nel verdetto.¹⁸³

Nel *Processo* è detto chiaramente dal sacerdote a Josef K., nel Duomo: «la sentenza non viene ad un tratto, è il processo che a poco a poco si trasforma in sentenza»¹⁸⁴. Allo stesso modo, nella *Colonia penale*, il processo si svolge nell'arco di dodici ore, che porteranno il condannato alla morte. E se, come dice Agamben, «l'esistenza e il corpo stesso di Josef K. coincidono, alla fine, col Processo, sono il Processo»¹⁸⁵, queste parole non potrebbero adattarsi meglio alla situazione del condannato nella *Colonia penale*, sul cui corpo verrà incisa la sentenza.

La spiegazione del funzionamento della macchina penale è affidata all'ufficiale, giudice della *Colonia penale*. La riportiamo per intero:

«Come vede, si compone di tre parti, ciascuna delle quali, con l'andar del tempo, ha ricevuto una definizione in certo senso popolaresca. La parte inferiore si chiama il letto, quella di sopra il tracciatore, e questa qui in mezzo, sospesa, vien detta l'erpice». «Erpice?» chiese l'altro [...]. «Sì, erpice,» disse l'ufficiale, «è la parola adatta. Gli aculei sono sistemati come in un erpice e tutto il blocco si muove alla maniera di un erpice, anche se sempre sullo stesso punto e con molta più precisione [...]. Dunque, come le dicevo, questo è il letto. È interamente ricoperto da uno strato di ovatta [...]. Sullo strato di ovatta si stende il condannato, bocconi e naturalmente nudo, e con queste cinghie se ne assicurano i polsi, le caviglie e il collo [...]. Appena l'uomo vi viene assicurato, il letto entra in moto, compiendo piccolissimi e rapidissimi spostamenti sia in senso trasversale che dall'alto in basso. Avrò visto apparecchi analoghi negli ospedali, solo che i movimenti del nostro letto sono esattamente calcolati, perché debbono sincronizzarsi al millesimo con quelli dell'erpice. A questo erpice, appunto, è affidata in definitiva l'esecuzione della sentenza [...]. La nostra sentenza non è severa. Il

183 W. Benjamin, *Franz Kafka*, in *Angelus Novus*, p. 293.

184 F. Kafka, *Il processo*, p. 231.

185 G. Agamben, *Homo sacer*, p. 61.

comandamento che il condannato ha violato gli sarà scritto sul corpo dall'erpice. A questo, per esempio», l'ufficiale indicò l'uomo, «verrà scritta sul corpo la frase: 'Onora il tuo superiore!' [...]. Quando l'uomo è disteso sul letto e a quest'ultimo viene impresso il movimento tremolante, l'erpice si abbassa sul corpo, disponendosi da se stesso in modo da toccarlo soltanto con la punta: raggiunta tale posizione, il nastro d'acciaio diventa rigido come una sbarra. E a questo punto scatta il congegno. Il profano non si rende conto delle differenze che esistono tra una pena e l'altra, perché apparentemente l'erpice lavora in modo uniforme. Esso vibra mentre trafigge con gli aculei il corpo, il quale pure trema per il movimento impresso al letto. Per consentire a tutti di controllare l'esecuzione della sentenza, l'erpice è stato costruito in vetro [...]. E adesso chiunque può vedere attraverso il vetro come la scritta s'incide nel corpo. Vuol dare un'occhiata agli aghi più da vicino?». Il viaggiatore si alzò lentamente in piedi, si avvicinò e si chinò sopra l'erpice. «Come vede», disse l'ufficiale, «ci sono due tipi di aghi diversamente raggruppati. Accanto ad ogni ago lungo ce n'è uno corto: quello lungo ha la funzione di scrivere, mentre quello corto, sprizzando un piccolo getto d'acqua, lava via il sangue e tiene la scritta sempre visibile [...]. «Ora ho capito tutto», disse il viaggiatore quando l'ufficiale gli tornò accanto. «Le manca la cosa più importante», ribatté questi e, afferrandolo per il braccio, gli indicò un punto in alto della macchina: «lì, nel tracciatore, c'è l'ingranaggio che regola il movimento dell'erpice, e quest'ingranaggio viene preparato a seconda del disegno cui la sentenza si riferisce. Io uso ancora i disegni del mio antico comandante: eccoli», e trasse alcuni fogli dalla busta di cuoio [...].

Il viaggiatore sarebbe stato lieto di poter dire qualche frase di apprezzamento; ma non riusciva a vedere che una quantità di linee incrociandosi e intrecciandosi, a guisa di labirinto; la carta ne era così fittamente riempita, da lasciar distinguere a fatica qualche spazio bianco. «Legga», gli disse l'ufficiale. «Non ci riesco», rispose il viaggiatore. «Eppure è chiaro», ribatté l'altro. «Molto artistico», disse il viaggiatore schermendosi, «ma per me è indecifrabile». «Ah certo», fece l'ufficiale ridendo, mentre riponeva il foglio nella cartella, «non è un esercizio di calligrafia per scolaretti. Ci vuol tempo per leggerlo, ma alla fine anche lei riuscirebbe di certo a capire. È logico che non possa trattarsi di una scritta semplice, dato che non deve uccidere subito, ma soltanto, in media, entro un lasso di dodici ore; alla sesta ora si calcola che giunga il punto critico. Perciò è necessario che ci siano molti, moltissimi arabeschi intorno alla scritta: quest'ultima, in sé e per sé, forma intorno al corpo solo una piccola striscia, mentre

tutto il resto è riservato agli ornamenti [...]. Ha capito, adesso? L'erpice comincia a scrivere; appena ha completato il primo tracciato della sentenza sulla schiena dell'uomo, lo strato d'ovatta scorre avanti e fa ruotare lentamente il corpo sul fianco, lasciando così all'erpice nuovo spazio. Frattanto i punti trafitti si comprimono sull'ovatta, e questa, grazie alla sua speciale preparazione, arresta subito l'uscita del sangue e rende possibile un ulteriore scavo della scritta. Successivamente, questi denti collocati sull'orlo dell'erpice, man mano che il corpo gira, strappano l'ovatta dalle parti ferite e la gettano nella fossa, sicché l'erpice può riprendere a lavorare; e così continua ad incidere sempre più profondamente per dodici ore. Per le prime sei il condannato continua a vivere pressappoco come prima, solo prova forti dolori [...]. Ma, passata la sesta ora, come tutti diventano silenziosi! Anche nei più ebeti si desta l'intelligenza: comincia dagli occhi, e da lì si diffonde; lo spettacolo è tale che uno si sentirebbe invogliato di mettersi anche lui sotto l'erpice! Non che succeda nulla di nuovo, l'uomo comincia però a decifrare la scritta; e fa una smorfia con la bocca, come se stesse in ascolto. La scritta – lei l'ha constatato – non si decifra facilmente con gli occhi; ma il nostro uomo comincia a decifrarla con le sue ferite. Certo, il lavoro è lungo; per venirne a capo ci vogliono sei ore, dopodiché l'erpice infilza per intero il corpo e lo scaraventa nella fossa, dove piomba in mezzo all'ovatta e all'acqua insanguinata. L'esecuzione a questo punto è finita, e noi due, il soldato e io, lo copriamo di terra».¹⁸⁶

Alla richiesta dell'ufficiale di appoggiare l'uso della macchina presso il nuovo comandante della colonia penale, il viaggiatore risponde negativamente. Anzi, gli annuncia con fermezza di voler fare tutto il possibile affinché la procedura cambi e la tortura inflitta dalla macchina non sia più consentita. L'ufficiale, alle parole del viaggiatore, sembra rendersi conto che la macchina con l'erpice faceva parte di un sistema giudiziario ormai superato. Il viaggiatore, infatti, non era l'unico a pensarla in quel modo. Anche il nuovo comandante e ormai tutti nella colonia penale erano contrari a quel tipo di procedura. Nessuno più andava ad assistere alle esecuzioni, quando invece in passato «centinaia di persone, fitte come mosche»¹⁸⁷ si radunavano intorno al luogo dell'esecuzione.

¹⁸⁶ F. Kafka, *Nella colonia penale*, pp. 59-79.

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 91.

«È dunque tempo»¹⁸⁸, dice infine l'ufficiale, che è anche il giudice, rivolgendo uno sguardo strano al suo interlocutore, come se lo invitasse a comprendere. Sotto gli occhi del viaggiatore, libera il condannato e gli si sostituisce, non prima però di aver introdotto al posto della sentenza precedente – ‘Onora il tuo superiore’ –, un nuovo disegno, su cui è scritto ‘Sii giusto’. Accusatore e accusato, quindi, coincidono. Di più, il condannato coincide con il giudice che lo condanna. E, mai come nella *Colonia penale*, «tutta la pena è nel giudizio»¹⁸⁹. In modo analogo, nel *Processo*, l'abbiamo già ricordato, la legge si presenta unicamente nella forma del processo e l'essenza stessa della legge è il processo. Il diritto – così come descritto da Kafka, ma anche da Benjamin – non tende all'accertamento della verità, né alla giustizia.

È nel suo libro *Il mistero del processo* che il giurista Salvatore Satta indica i casi concreti in cui le caratteristiche della legge di Kafka e Benjamin trovano, se non una conferma, perlomeno un'assonanza. È il caso della forza di giudicato che compete anche a una sentenza ingiusta, ad esempio, in cui si vede come il fine del diritto non sia l'accertamento della verità, bensì la produzione di una *res judicata*.

Se seguiamo questa linea interpretativa, lo scopo ultimo del diritto, il momento solo in cui trova pace, è quello del giudizio. Lì si arresta, non prima. Il giudizio, però, contrariamente a quello che si pensa, non si propone di distribuire a ciascuno il suo, di accertare la verità, insomma non *fa giustizia* (come invece vorrebbe l'enunciato performativo che risuona nelle aule dei tribunali: ‘Giustizia è fatta’). Il giudizio è in se stesso il fine, e questo, come ha scritto Salvatore Satta, costituisce il suo mistero. Scrive il giurista italiano: «si direbbe che tutta la pena è nel giudizio, che la pena azione – il carcere, il carnefice – interessino solo in quanto sono, per così dire, prosecuzione del giudizio (si pensi al termine *giustiziare*)»¹⁹⁰.

Coerentemente allora, Agamben fa notare come il principio *nulla poena sine iudicium* possa essere rovesciato in quello, più fosco, per cui non vi è giudizio senza pena (*nullum iudicium sine poena*). Questo rovesciamento porta coerentemente alle affermazioni di Satta per cui «la sentenza di assoluzione è la confessione di un errore giudiziario»¹⁹¹ e per

188 *Ivi*, p. 107.

189 S. Satta, *Il mistero del processo*, Adelphi, Milano, 1994, p. 26.

190 *Ibid.*

191 *Ivi*, p. 27.

cui «ciascuno è intimamente innocente»¹⁹², ma che l'unico vero innocente «non è colui che viene assolto, bensì colui che passa nella vita senza giudizio»¹⁹³. Frasi, queste, che ben si accordano con alcuni passi del romanzo di Kafka: «come può in generale un uomo essere colpevole?»¹⁹⁴, chiede Josef K. al cappellano della prigione; e questi risponde dandogli sì in qualche modo ragione, ma aggiungendo che «è proprio così che parlano i colpevoli»¹⁹⁵. Dopodiché prosegue, dicendo a Josef K. che «frintende la situazione», perché «la sentenza non viene ad un tratto, è il processo che a poco a poco si trasforma in sentenza»¹⁹⁶; e ancora, come dice a K. lo zio, «essere in un processo come questo, equivale ad averlo già perso»¹⁹⁷.

Se il funzionamento della macchina giuridica è lo stesso, nei due testi *Il processo* e *Nella colonia penale*, di quest'ultimo si può pensare che tutta la trama sia volta alla comprensione del funzionamento del diritto, compresa la distanza che lo oppone alla giustizia.

Si può interpretare infatti il colpo di scena finale, in cui il giovane ufficiale si sostituisce al condannato e si sottopone volontariamente agli aghi dell'erpice, non nel senso dell'individuazione di una colpa, quella di non essere stato giusto, ma col preciso intento di distruggere la macchina.

Soffermiamoci su questo punto. Non appena comincia l'esecuzione del giudice/ufficiale, infatti, la macchina va in pezzi. Al posto che incidere sul corpo la sentenza, gli aghi feriscono e basta. L'esecuzione non dura che qualche minuto, non le dodici ore accuratamente previste perché il condannato, decifrando l'incisione sul suo corpo, possa comprendere il comandamento che ha violato. Infatti, sul volto dell'ufficiale, non «si dischiude l'intelligenza»¹⁹⁸: la sua espressione rimane tale quale quella di quando era in vita. Si legge, infatti, che «quella non era più una tortura come l'intendeva l'ufficiale, era un vero e proprio assassinio». E il corpo appare, dopo il supplizio subito dalla macchina,

192 *Ibid.*

193 *Ibid.*

194 F. Kafka, *Il processo*, p. 231.

195 *Ibid.*

196 *Ibid.*

197 *Ivi*, p. 106.

198 *Id.*, *Nella colonia penale*, p. 79. La traduzione è leggermente modificata rispetto al testo di riferimento («spunta l'intelligenza»), l'originale reca: «*Verstand geht auf*».

grondante di sangue. Ma il sangue è, in *Per la critica della violenza*, «il simbolo della nuda vita»¹⁹⁹, e una delle principali caratteristiche della violenza mitico-giuridica è quella di essere sanguinosa, contrariamente a quella divina, della quale si dice che è «letale e senza sangue»²⁰⁰.

Il foglio su cui è scritto ‘Sii giusto’, quindi, potrebbe non essere semplicemente il precetto che il giudice ha trasgredito. Potrebbe essere l’istruzione che, inserita all’interno della macchina, fa sì che essa vada in pezzi, senza poter più far distinguere al condannato la sua colpa, senza poter più giustiziare, ma solo uccidere. In questo modo, infatti, le parole del giudice «è dunque tempo»²⁰¹, seguite dall’invito a comprendere che rivolge con gli occhi al viaggiatore, lascerebbero intendere che egli ha dato consapevolmente alla macchina l’istruzione per l’autodistruzione. È utile qui sottolineare, a conferma di tale ipotesi, come l’ufficiale conoscesse ogni meccanismo di questa macchina, costruita da lui insieme al vecchio comandante, e come, per sua stessa ammissione, essa non avesse segreti per lui.

La macchina giudiziaria, il procedimento penale, l’intera costruzione giuridica, non possono insegnare la giustizia all’uomo. Possono iscrivere la condanna sulla sua carne, marchiare la nuda vita con la colpa, ma l’unico rapporto tra presa in carico dell’uomo da parte del diritto e giustizia si ha nella misura in cui, per accedere alla giustizia, occorre recidere il nesso che lega l’uomo alla violenza giuridica.

Andando in pezzi, cessando di svolgere il suo compito penale e diventando da punitrice semplice assassina, la macchina costruita dal vecchio comandante mostra il carattere sanguinoso della violenza giuridica e lascia intravedere lo iato che la separa dalla giustizia.

2.8. *La nascita del giudizio*

Agamben, di questa macchina inventata dall’ex comandante della colonia penale, dice che essa è, in verità, il linguaggio²⁰². Gli uomini parlano senza conoscere ciò che è in

199 W. Benjamin, *Per la Critica della Violenza*, in *Angelus Novus*, p. 26.

200 *Ibid.*

201 F. Kafka, *Nella colonia penale*, p. 107.

202 G. Agamben, *Idea della prosa*, Quodlibet, Macerata, 2002, pp. 105-7.

questione nel linguaggio, la sua funzione accusatoria, che li rende colpevoli.

Cogliamo lo spunto agambeniano e riprendiamo il racconto della Genesi nella versione benjaminiana che lega la colpa più antica – il peccato originale – alla caduta dallo stato paradisiaco della lingua nominale, perfettamente cosciente.

Originariamente, infatti, «l'uomo è colui che nomina» e «attraverso l'essenza linguistica delle cose egli perviene da se stesso alla loro conoscenza – nel nome»²⁰³. Di più: «la creazione di Dio si completa quando le cose ricevono il loro nome dall'uomo»²⁰⁴. A questo stadio segue la caduta, che coincide con l'ingresso dell'uomo nel mondo del bene e del male, cioè nella dimensione del giudizio, quella dei linguaggi e delle rappresentazioni.

Benjamin avverte che il racconto della caduta, preso dai primi capitoli del libro di *Genesi*, non darà luogo a un'interpretazione della Bibbia, né che essa sia posta a oggetto della riflessione come verità rivelata, ma che egli si propone di indagare «ciò che risulta dal testo biblico in rapporto alla natura della lingua stessa»²⁰⁵.

Dopo tale premessa, egli può, nel saggio *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, attingere da entrambi i racconti della creazione presenti in *Genesi*, il primo (*Gen* 1, 1-2, 4) in cui si dice che l'uomo viene creato a immagine e somiglianza di Dio, e il secondo (*Gen* 2, 4-2, 25) in cui si dice che l'uomo viene creato dalla polvere della terra. Il racconto nella sua prima versione usa lo schema letterario dei sette giorni. Descrive uno stato iniziale informe, dove ad avere il predominio sono le tenebre e l'acqua, e la creazione avviene per separazioni successive: nel primo giorno viene separata la luce dalle tenebre; nel secondo giorno le acque superiori, che si pensava stessero sopra la volta celeste, dalle acque inferiori; nel terzo giorno nelle acque inferiori viene separata la terra e viene generato il regno vegetale; il quarto giorno vengono poste nel firmamento le due luci maggiori, il sole e la luna (e viene separato il giorno dalla notte); il quinto giorno vengono creati gli esseri marini e gli uccelli, e vengono benedetti perché possano moltiplicarsi; nel sesto giorno vengono creati gli animali; in ultimo, viene poi creato l'uomo (*Gen* 1, 26-31), destinato a dominare su tutto il resto della creazione, creato

203 W. Benjamin, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in *Angelus Novus*, p. 57.

204 *Ibid.*

205 *Ivi*, p. 60.

maschio e femmina ad immagine e somiglianza di Dio, benedetto perché sia fecondo.

Nel secondo racconto si dice che «il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente»²⁰⁶, e «poi il Signore Dio piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi collocò l'uomo che aveva plasmato. Il Signore Dio fece germogliare dal suolo ogni sorta di alberi graditi alla vista e buoni da mangiare, tra cui l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male»²⁰⁷. Nel Paradiso terrestre, l'uomo può nutrirsi di ogni frutto che la terra gli dona senza fatica, ma Dio gli vieta di mangiare dall'albero della conoscenza del bene e del male. In seguito, per far sì che egli non fosse solo, crea gli animali:

allora il Signore Dio plasmò dal suolo ogni sorta di bestie selvatiche e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all'uomo, per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l'uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome. Così l'uomo impose nomi a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli del cielo e a tutte le bestie selvatiche.²⁰⁸

Dopo ciò, Dio crea anche la donna da una costola dell'uomo e poi richiude la carne al suo posto, e i due convivono nel Giardino dell'Eden.

Ora, Benjamin parte da questo secondo racconto della creazione e fa subito notare che, mentre tutto il creato – cielo, terra, animali – proviene *ex nihilo* dalla potenza creatrice della parola di Dio secondo lo schema «Dio disse – e così fu», l'uomo è l'unica creatura creata a partire da un materiale già creato (la terra), dalla quale egli viene plasmato secondo il volere divino. Moroncini, a riguardo, scrive che l'uomo potrebbe essere definito «una creatura di seconda mano»²⁰⁹, e che, quasi a compensarlo, «a quest'uomo non creato dalla parola è conferito il dono della lingua, ed egli è innalzato al di sopra della natura»²¹⁰. Riportiamo per intero le considerazioni di Moroncini sul secondo racconto

206 Gen 2, 7.

207 Gen 2, 8-2, 9.

208 Gen 2, 19.

209 B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, p. 244.

210 W. Benjamin, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in *Angelus Novus*, p. 61.

della creazione presente in *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*:

Quello che Benjamin vuole porre in evidenza è che se la lingua specifica l'uomo, ciò è dovuto proprio al fatto che egli è l'unica creatura che deve la sua esistenza alla materia e non alla pura parola di Dio. Che l'uomo sia fatto di terra o di fango denota certo la sua finitezza rispetto al resto della creazione, ma indica anche la sua libertà. Se l'uomo fosse stato creato direttamente nella parola divina egli, come tutte le altre creature, sarebbe muto: avrebbe una lingua, si esprimerebbe, ma la sua lingua sarebbe come la muta lingua delle cose. E allora a chi si comunicerebbero le cose, nella loro lingua muta, per essere nominate nel suono? E dove la rivelazione, che viene a completare la creazione, sarebbe pronunciata? E quale compimento della creazione potrebbe darsi senza la voce nominante dell'uomo?²¹¹

E infatti Benjamin parla di una «rivoluzione» per l'atto della creazione, nel punto in cui essa «si rivolge all'uomo»²¹² per essere condotta a compimento. Tale «rivoluzione», prosegue Benjamin, è attestata anche nella prima storia della creazione, nella quale «lo speciale rapporto fra l'uomo e la lingua per l'atto della creazione»²¹³ viene garantito non meno chiaramente che nella seconda, anche se, in essa, non si fa riferimento al materiale a partire del quale ogni cosa viene creata – problema, questo, che Benjamin chiarisce di non voler in alcun modo indagare.

211 B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, p. 244.

212 W. Benjamin, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in *Angelus Novus*, p. 61.

213 *Ibid.*

Il filosofo tedesco individua, nel primo racconto, «una sorta di schema fondamentale» che ritma gli atti della creazione «da cui solo quello della creazione dell'uomo si distingue in maniera netta»²¹⁴. Il ritmo secondo cui si compie la creazione della natura, in *Genesi*, è: sia («*fiat*») – fece (creò) – nominò. E anche se, sostiene Benjamin, «in singoli atti di creazione (1, 3; 1, 11) appare solo il “*fiat*”», nondimeno «in questo “*fiat*” e nel “nominò” all'inizio e alla fine degli atti appare ogni volta la profonda e chiara relazione dell'atto della creazione alla lingua»²¹⁵. Detto altrimenti, che la creazione presupponga una materia o no, ciò che va sottolineato nel racconto biblico è il rapporto fra il verbo e il nome. Nell'onnipotenza creatrice di Dio, «la lingua s'incorpora, per così dire, l'oggetto creato, lo nomina»²¹⁶.

Proviamo a riprendere il primo racconto della *Genesi*, per tentare una spiegazione di quanto detto da Benjamin nel passaggio appena citato di *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*.

In principio Dio creò il cielo e la terra. La terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque.

Dio disse: «Sia la luce!». E la luce fu. Dio vide che la luce era cosa buona e separò la luce dalle tenebre e chiamò la luce giorno e le tenebre notte. E fu sera e fu mattina: primo giorno.²¹⁷

Come abbiamo visto, lo schema di Benjamin scansiona una sequenza che si ripete per i singoli atti creativi: dire «*fiat!*»; il fatto che la cosa creata «fu»; il dare un nome alla cosa creata. Così per la luce. Dio disse: «sia la luce!» e la luce fu. Dio vide che la luce «era cosa buona» e separò la luce dalle tenebre e chiamò la luce giorno e le tenebre notte. Ora, i primi due momenti della trinità dell'atto – quello in cui Dio disse «*fiat*» e quello in cui «creò» – corrispondono al verbo creatore, nel quale «il dire equivale al fare»²¹⁸. Il terzo momento, in cui Dio «chiamò» il giorno e la notte, cioè diede loro un nome, si ha «il

214 *Ibid.*

215 *Ibid.*

216 *Ibid.*

217 *Gen* 1, 1-1, 5.

218 B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, p. 245.

compimento della creazione»: «dall’atto creativo di Dio scaturiscono la creazione e la rivelazione che la compie in un tutto unico»²¹⁹.

Scriva Benjamin: «in Dio il nome è creatore perché è verbo, e il verbo di Dio è conoscente perché è nome. “Ed egli vide che ciò era buono”, vale a dire: lo aveva conosciuto mediante il nome»²²⁰. Analizziamo meglio questo punto, prendendo nuovamente spunto da *Genesi*, dall’atto creativo successivo a quello del giorno e della notte, ovvero la creazione del mare e della terra:

Dio disse: “le acque che sono sotto il cielo, si raccolgano in un solo luogo e appaia l’asciutto”. E così avvenne. Dio chiamò l’asciutto terra e la massa delle acque mare. E Dio vide che era cosa buona.²²¹

Per Benjamin, nella frase «E Dio vide che era cosa buona»²²², della *Genesi*, si esprime il fatto che Dio conosce, mediante il nome, ciò che ha creato. Vedere che ciò che si è creato «è una cosa buona» vale come conoscerlo. E se anche Benjamin afferma, come citato poc’anzi, che «in Dio il nome è creatore perché è verbo, e il verbo di Dio è conoscente perché è nome»²²³, rimane prezioso l’ammonimento di Moroncini, e cioè che «la coincidenza non è azzeramento: creare non è conoscere, tanto è vero che Dio deve nominare la sua creazione perché questa sia compiuta»²²⁴. Anzi, potremmo dire, correggendo Moroncini nello stesso spirito del suo testo, che è solo creando l’uomo, cioè colui che dà il nome alle cose, che la creazione si può dire compiuta, ed è infatti solo dopo aver creato l’uomo che Dio riposò. La potenza creatrice del verbo si completa nel nominare divino, la quale è, a sua volta, la pre-condizione del nominare umano:

Il rapporto assoluto del nome alla conoscenza sussiste solo in Dio, solo in esso il nome, essendo intimamente identico al verbo creatore, è il puro medio della conoscenza. Vale a dire che Dio ha fatto le cose conoscibili nei loro nomi. Ma l’uomo le nomina a misura

219 *Ibid.*

220 *Ibid.*

221 *Gen* 1, 9.

222 *Gen* 1, 10.

223 W. Benjamin, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell’uomo*, in *Angelus Novus*, p. 61.

224 B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, p. 245.

della conoscenza.²²⁵

L'argomentazione di Benjamin procede di pari passo con la sua lettura della *Genesis*. Se, come abbiamo visto, nel secondo racconto della creazione, analizzato per primo nel saggio *Sulla lingua*, si dice che, mentre tutto viene creato dalla parola di Dio, l'uomo viene creato dalla terra, nella prima versione, anche se non vi è un esplicito riferimento alla materia dalla quale è stato creato l'uomo, cionondimeno sussiste, chiara, una differenza con il resto del creato. Nel secondo racconto della creazione, infatti, il triplice ritmo della creazione della natura («sia (“fiat”) – fece (creò) – nominò»²²⁶) cede il posto, al momento della creazione dell'uomo, a un altro schema, un triplice «creò»: «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò»²²⁷. Nella seconda versione della creazione, Dio non ha creato l'uomo dal verbo e non l'ha nominato, «la trinità dell'atto è conservata anche qui, ma tanto più chiaramente appare, nel parallelismo, la distanza»²²⁸. Serviamoci ancora delle note di Moroncini al testo di Benjamin:

Egli non ha voluto sottoporlo alla lingua, ma nell'uomo Dio ha lasciato uscire la lingua, che gli era servita come medio della creazione, liberamente da sé. Dio riposò quando ebbe affidato a se stessa, nell'uomo, la sua forza creatrice. Questa forza, privata della sua attualità divina, è divenuta conoscenza. L'uomo è il conoscente della stessa lingua in cui Dio è creatore. Dio lo ha creato a propria immagine, ha creato il conoscente a immagine del creatore.²²⁹

Ecco la lingua puramente conoscente dello stato edenico. Adamo quindi, prima del peccato, nomina le cose, animate e non, e nel nome le conosce. Questo perché sente, nelle cose, risuonare il nome che la potenza creatrice della parola divina, creandole, ha dato loro. La lingua edenica nomina la lingua divina, «è la sonorizzazione della lingua divina,

225 W. Benjamin, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in *Angelus Novus*, p. 62.

226 *Ivi*, p. 61.

227 *Gen* 1, 27.

228 W. Benjamin, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in *Angelus Novus*, p. 62.

229 *Ibid.*

ma per converso il nome non può che essere riflesso del verbo»²³⁰. Ogni lingua umana è solo riflesso del verbo nel nome, e il nome eguaglia così poco il verbo come la conoscenza la creazione. «L'infinità di ogni lingua umana rimane sempre di ordine limitato e analitico in confronto all'infinità assoluta, illimitata e creatrice, del verbo divino»²³¹.

Solo Dio può creare le cose, perché solo Dio ha il verbo. Il nome che l'uomo dà alle cose dipende dal modo in cui esse gli si comunicano, «è la traduzione della lingua delle cose in quella dell'uomo»²³², da una lingua muta a una lingua sonora. «L'oggettività di questa traduzione è garantita in Dio»²³³, poiché Dio ha creato le cose nel verbo e poi le ha chiamate, e chiamandole le ha conosciute: le ha riconosciute come buone. Ma questa denominazione da parte di Dio è l'espressione dell'identità di verbo e nome in Dio, e cioè di creazione e conoscenza, e non la soluzione anticipata del «compito («Aufgabe»²³⁴) che Dio ha assegnato espressamente all'uomo: quello cioè di nominare le cose»²³⁵. Accogliendo la lingua muta e senza nome delle cose e trasponendola in suoni nel nome, l'uomo porta a termine questo compito, che «sarebbe insolubile se la lingua nominale dell'uomo e quella innominale delle cose non fossero imparentate in Dio, rilasciate dallo stesso verbo creatore, che è divenuto nelle cose comunicazione della materia in magica affinità, e nell'uomo lingua del conoscere e del nome in spirito beato»²³⁶.

È il caso di sottolineare come Benjamin parli della nominazione delle cose come di un «compito» affidato all'uomo, in tedesco «Aufgabe», e mai di essa come dello scopo o del fine dell'uomo.

Tornando alla lingua pura e perfettamente conoscente di Adamo prima della caduta dall'Eden, va rilevato che essa è strutturalmente in rapporto con la lingua divina – la quale è sia verbo sia nome, mentre quella umana è solo nominazione sonora – pur essendole infinitamente inferiore. Essa, infatti, nomina il nome con cui Dio rendeva

230 B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, p. 247.

231 W. Benjamin, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in *Angelus Novus*, p. 62.

232 *Ivi*, p. 64.

233 *Ibid.*

234 *Id.*, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 151.

235 *Id.*, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in *Angelus Novus*, p. 64.

236 *Id.*, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in *Angelus Novus*, p. 64.

conoscibili le cose. L'uomo, in quanto non nominato e non creato nella parola, ha il potere della nominazione, e il nome è «il simbolo dell'affinità, cioè della parentela, che lega la lingua divina a quella umana, lasciandole tuttavia nella loro differenza»²³⁷. Vi è, poi, una terza lingua che precede il peccato: quella delle cose, in cui il verbo in cui sono state create e il nome con cui Dio le ha conosciute si comunica all'uomo, che a sua volta le chiama per nome.

Per fugare ogni dubbio sulla figura di Benjamin come di un filosofo nostalgico nei confronti della lingua originaria, contrapposta a una decaduta, che andrebbe in qualche maniera purificata e restaurata, occorre pensare la lingua pura come un concetto *a contrario*, che esiste unicamente a partire dalla lingua degli uomini. Seguiamo il ragionamento di Bruno Moroncini:

Se ora si volesse tentare la traduzione filosofica di questa lettura del *Genesi* non si potrebbe non giungere alla conclusione che ogni volta che ci si pone la domanda sulla lingua originaria, cioè sull'essenza della lingua – e inevitabilmente sull'origine della lingua –, ci si trova afferrati da un pensiero paradossale. La pensabilità della lingua pura, nel senso sia dell'unicità della lingua contrapposta alla molteplicità delle lingue, sia in quello di una lingua perfetta in cui coincidano verbo e nome, essenza delle cose e linguisticità, si trova di fronte alla necessità di riconoscere questa lingua come impossibile; e non perché essa non si darebbe empiricamente – l'indagine si muove infatti ad un livello trascendentale, essa verte sulle condizioni di possibilità della pensabilità della lingua in quanto tale –, quanto perché la pura lingua si rivela essere, come condizione, un concetto-limite. E ciò ancora non per un'impotenza del pensiero a pensarlo, ma per una struttura immanente alla sua stessa pensabilità. Una lingua pura [...] che non comunichi nulla al di fuori di sé in quanto lingua, è pensabile solo a partire dal supplemento necessario rappresentato da una lingua espressiva, da una lingua sonora, che ne sia il compimento. La lingua pura, la lingua divina, è il concetto-limite cui guarda la lingua umana quando tenta di pervenire al proprio fondamento, ma a sua volta non è nulla in sé: se esiste, esiste soltanto nella lingua umana, nell'esteriorità espressiva della lingua sonora degli uomini.²³⁸

237 B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, p. 250.

238 *Ivi*, p. 248.

La lingua pura è ciò che si ottiene slegando la lingua dalla strumentalità che fa di essa un mezzo di comunicazione, unione arbitraria di parole e significati da far passare dal parlante al destinatario. L'analisi del racconto biblico è una rappresentazione, posta all'origine, di ciò che sarebbe la lingua una volta sciolto il nesso che la fa aderire all'architrave del diritto, ovvero il rapporto mezzi-fini.

La lingua edenica nel racconto di *Genesi* contiene già in sé la possibilità della caduta, e quindi della molteplicità delle lingue degli uomini, perché l'albero della conoscenza del bene e del male è piantato nell'Eden, o, in altre parole, il peccato come possibilità è già iscritto nell'ordine della creazione, «indice teologico della difficile libertà dell'uomo, del fatto appunto che l'uomo, unica fra tutte le creature, non sia stato nominato da Dio»²³⁹.

Non solo, prima del peccato originale, la lingua paradisiaca è già il rapporto inscindibile tra una molteplicità di lingue: la lingua divina di verbo e nome, la lingua umana che è sonorizzazione del nome che a sua volta gli viene rivelato nella lingua, muta, delle cose. Essendo strutturalmente composta da lingue diverse, in essa si fonda la traducibilità in generale, ovvero la prassi che, basandosi sulla familiarità delle lingue assicurata dalla lingua divina, slega la lingua dalla schiavitù del comunicare e fa risuonare in lei la comunicabilità semplice e immediata.

Il racconto che Benjamin ha scelto come guida per una teoria della lingua comporta, come ogni narrazione, una scansione temporale in un prima e in un poi che, se da un lato semplifica, dall'altro complica il lavoro filosofico come *Darstellung*²⁴⁰ della verità.

Moroncini fornisce, nel suo commento al saggio di Benjamin sulla lingua, le coordinate per orientarsi in una tale operazione al momento di analizzare il problema del peccato:

Il problema del peccato consiste nel fatto che si deve estrarre un contenuto di verità dal pensiero mitico; ciò comporta [...] l'infrazione del tempo narrativo. Come per Kierkegaard, che Benjamin cita esplicitamente e che ci sembra costituire in filigrana il

²³⁹ Ivi, p. 253.

²⁴⁰ Si potrebbe parlare, analogamente a quanto si farà più avanti per il termine '*Aufgabe*', di '*Darstellung*' come di un termine tecnico benjaminiano. Nelle *Affinità elettive*, così come nell'*incipit* di *Per la critica della violenza*, Benjamin indica come problema chiave della filosofia una *Darstellung* della verità. In *Per la critica della violenza*, «l'*Aufgabe* di una critica della violenza si può definire come una *Darstellung* dei suoi rapporti con diritto e giustizia», W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 179; trad. it. *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 6.

grande referente di questa argomentazione, anche per Benjamin il primo intervento da compiere sul testo biblico, a proposito del peccato, è quello di non farne la conseguenza di una scelta.²⁴¹

Anche se il peccato era, per così dire, previsto, iscritto nell'ordine della creazione, ciò non toglie che esso compare per descrivere una negatività. O meglio, esso spiega una negatività che esiste nella lingua che parliamo e dà ragione dell'essenza «borghese»²⁴² delle lingue umane. Il peccato sta alla base del fatto che le lingue vengono parlate dagli uomini con il fine di comunicare cose e significati. In questo modo, Benjamin retrodata l'esistenza di una lingua diversa, che comunica in se stessa – in qualità di *medio* e non di *mezzo* – l'essenza linguistica del creato, facendo della lingua pura, la lingua parlata nel giardino dell'Eden.

Il passaggio, dal punto di vista narrativo, è quindi quello da una lingua pura a una lingua imperfetta e, nel racconto, viene descritto nei termini di un peccato compiuto dall'uomo, che introduce una negatività nella creazione. Tale negatività ha a che fare col linguaggio: «se la lingua è, per Benjamin, lo spazio della moralità, allora il peccato sarà nella sua essenza linguistico. Peccare è peccare contro la lingua; trasformare la lingua da dimensione e orizzonte del rapporto all'altro in sua negazione»²⁴³.

Che il peccato sia, nella sua essenza, linguistico, significa che riguarda la modificazione che la lingua subisce con il peccato. Significa anche che tale modificazione ha a che fare con il fatto, da Benjamin adeguatamente sottolineato, che l'uomo non è stato creato nel verbo, bensì a partire dalla terra. Tale differenza al momento della creazione è la radice della possibilità del peccato, o, in altre parole, della libertà e del compito che, insieme ad essa, Dio affida all'uomo: quello di portare a compimento la creazione, nominando le cose e quindi conoscendole.

241 B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, p. 273.

242 W. Benjamin, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in *Angelus Novus*, p. 63.

243 B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, p. 276.

La lingua adamitica era, infatti, la traduzione sonora della lingua muta delle cose, nominazione di ciò che, come nome muto, Dio aveva iscritto nelle cose come una sorta di traccia e che pretende di essere sonorizzato e riconosciuto per quello che è. Essendo il nome dato da Dio, infatti, la lingua paradisiaca era «perfettamente conoscente»²⁴⁴.

Benjamin lo ribadisce, sottolineando nelle righe di *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo* che precedono la descrizione del peccato originale, come la presenza dell'albero della conoscenza nel giardino dell'Eden non togliesse nulla alla perfezione della conoscenza del linguaggio edenico. I frutti dell'albero della conoscenza, infatti, dovevano dare la conoscenza di ciò che è bene e di ciò che è male. Ma Dio aveva già conosciuto al settimo giorno il creato, e aveva detto: «Ed ecco, era molto buono». Tutto il creato era buono, e siccome nulla nella creazione era cattivo, la conoscenza era conoscenza del bene, mentre la conoscenza del male era nulla, in quanto nulla è stato creato cattivo da Dio.

Chiarisce infatti Benjamin che la conoscenza a cui seduce il serpente, cioè il sapere di ciò che è bene e di ciò che è male, «è, nel senso più profondo, nulla e senza valore, e questo sapere è esso il solo male che conosca lo stato paradisiaco»²⁴⁵.

Ciò che il racconto della caduta dall'Eden, quello che Bazzicalupo definisce «racconto mitico di Benjamin sul mito, il mito del mito»²⁴⁶, ci propone è che il peccato originale, la mancanza radicale e irredimibile dell'uomo sta nella definizione del male²⁴⁷. Male che non esiste, concetto ribadito anni dopo nel *Dramma barocco*, ove si legge che «il male non è del mondo. Esso nasce soltanto dall'uomo stesso col desiderio di sapere e soprattutto col giudizio»²⁴⁸.

Se la conoscenza divina era conoscenza positiva – Dio aveva conosciuto la creazione e aveva detto che era buona –, e questa sua intrinseca positività si esprimeva nel nome, la conoscenza del bene e del male, al contrario, è appunto una conoscenza di nulla, e come tale essa non ha nome. Scrive Benjamin:

244 W. Benjamin, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in *Angelus Novus*, p. 65.

245 *Ivi*, pp. 65-66.

246 L. Bazzicalupo, *Il mito come contesto della colpa. Sulle tracce di Benjamin*, p. 457.

247 Cfr. P. P. Portinaro (a cura di), *I concetti del male*, Einaudi, Torino, 2002; e P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna, 1970.

248 W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, p. 251.

il sapere del bene e del male abbandona il nome, è una conoscenza estrinseca, l'imitazione improduttiva del verbo creatore. Il nome esce da se stesso in questa conoscenza: il peccato originale è l'atto di nascita della parola "umana", in cui il nome non vive più intatto, che è uscita fuori dalla lingua nominale, conoscente, quasi si potrebbe dire: dalla propria magia immanente, per diventare espressamente magica, per così dire dall'esterno. La parola deve comunicare "qualcosa" (fuori di se stessa). Ecco il vero peccato originale dello spirito linguistico.²⁴⁹

Non che, prima del peccato, il nome fosse inerte, intatto nel senso di immobile, chiuso in se stesso perché detto una volta per tutte. L'uomo, dopo aver nominato le creature, non taceva: sonorizzava i nomi delle cose e in essi comunicava la loro essenza linguistica. La lingua è già da sempre rapporto, comunicabilità, traducibilità, ma, prima della caduta, è comunicabilità e traducibilità integrale, perché in essa si comunica solo la lingua e la traduzione è dalla lingua divina o da quella delle cose a quella di Adamo.

Il peccato è quindi l'inserimento di qualcos'altro oltre alla conoscenza nel nome. Quando la parola pretende di dover esprimere qualcos'altro dalla lingua stessa, un qualcosa di esterno, oltre alla lingua, di cui essa voglia appropriarsi, come ad esempio la cosa detta (intesa come referente della parola) o il significato di essa.

«Poiché è strutturalmente impossibile che si possa dare un nome al nulla»²⁵⁰, la parola umana diventa «l'imitazione improduttiva del verbo creatore»²⁵¹. Inizia così quella ipernominazione che dà luogo subito alla povertà dei nomi. Pluralità di nomi assegnati a una sempre maggiore molteplicità di cose, con la conseguenza che, in mezzo a tutti questi nomi dati a cose sempre più astratte, la traccia impressa da Dio nelle cose create si perde. Il peccato della lingua è, infatti, in primo luogo, la pretesa di creare nomi. Nell'Eden, infatti, Adamo nominava gli animali, le piante e le cose inanimate del creato, ma i nomi non erano decisi da Adamo in modo arbitrario. Adamo non creava i nomi, egli rendeva sonoro il nome attraverso il quale Dio aveva conosciuto le cose create nel suo verbo e che gli si comunicava attraverso la lingua muta delle cose.

249 Id, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in *Angelus Novus*, p. 66.

250 B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, p. 278.

251 W. Benjamin, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in *Angelus Novus*, p. 66.

La situazione muta quando l'uomo inizia a nominare cose che Dio non ha riconosciuto come buone, cose che stanno fuori dalla lingua divina, a partire proprio dal male. «Per quanti nomi si diano al nulla», infatti, «esso resta innominabile»²⁵². Il fatto però che il nulla non abbia nome, nel senso che, non essendo stato creato dall'onnipotenza creatrice del verbo divino, non ha un'essenza linguistica impressagli da Dio, non vuol dire che l'uomo non possa inventarsi un nome per il nulla, e per i tanti nulla che conosce dopo aver mangiato dall'albero della conoscenza. In questo modo, però, Adamo non sarà più in grado di sentire l'essenza linguistica delle cose e non saprà più dare loro il nome che le riconosce come buone, e da qui Benjamin spiega la tristezza della natura:

con la parola di Dio che maledice il campo, l'aspetto della natura si trasforma profondamente. Comincia ora l'altro suo mutismo, a cui alludiamo parlando della profonda tristezza della natura. È una verità metafisica che ogni natura prenderebbe a lamentarsi se le fosse data la parola.²⁵³

A causa della nominazione che non è più espressione del nome perfettamente cosciente, ma assegnazione di significati data dall'uomo, infatti, deriva l'eccesso di parole, «mai tante parole come nel momento in cui esse non esprimono più nulla»²⁵⁴.

A questa situazione, Benjamin dà il nome kierkegaardiano di 'ciarla' e ne illustra il carattere parodico:

[Il peccato originale dello spirito linguistico è] la parola esteriormente comunicante, quasi una parodia della parola espressamente mediata nei confronti della parola espressamente immediata, del verbo creatore divino, e la rovina del beato spirito linguistico, dello spirito adamitico, che si trova fra di esse. Poiché in effetti, fra la parola che conosce, secondo la promessa del serpente, il bene e il male, e la parola esteriormente comunicante, c'è una fondamentale identità. La conoscenza delle cose è fondata nel nome, mentre quella del bene e del male è – nel senso profondo in cui Kierkegaard intende questo termine – «ciarla».²⁵⁵

252 B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, p. 278.

253 W. Benjamin, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in *Angelus Novus*, p. 68.

254 B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, p. 279.

255 W. Benjamin, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in *Angelus Novus*, p. 66.

Siamo nel punto cruciale. Occorrerà ora vedere quali sono le somiglianze che Agamben individua tra la macchina descritta dal giudice/ufficiale ne *La colonia penale* e la lingua degli uomini dopo la caduta, fondata sulla ciarla.

Così come il nome è conoscenza immediata delle cose, anche la ciarla è conoscenza immediata, ma del bene e del male, e cioè del male, perché il bene era già nel nome. «La sua magia è un'altra da quella del nome, ma egualmente magia»²⁵⁶. Qui sta il suo carattere parodico. La lingua originaria della creazione si trasmette all'uomo perché nomina ciò che è stato creato, non perché crei. Il suo scopo è, per così dire, cognitivo. L'uomo è colui che dà un nome alle cose «a condizione che riconosca la distanza che esiste tra la purezza della parola divina e la lingua umana»²⁵⁷. Dopo il peccato, invece, l'uomo dà nomi infiniti alle cose, senza far risuonare nelle parole l'essenza linguistica delle cose nominate, che si perde. È per questo che la natura, se potesse, si lamenterebbe. Perché, muta, non ha nessuno che sonorizzi il nome che Dio le ha dato, né alcuno che la conosca. Non solo, l'uomo, in un certo senso, conosce immediatamente, nel senso che conosce in quanto crea. Imita Dio: crea ciò che non c'era e quindi, avendolo creato, lo conosce immediatamente.

Ma qual è la caratteristica fondamentale della ciarla? Ed ecco il *coup de théâtre*, ciò che permette a Benjamin di spiegare l'implicazione dell'uomo nel diritto e di connettere il problema della nascita del male con la teoria linguistica. La parola non immediatamente conoscente, è la parola giudicante. Colui che parla del male è peccatore perché conosce il male e perché continuamente nomina, facendo così entrare cose esterne e persone nel suo linguaggio e, conseguentemente, giudicandole.

La ciarla «conosce solo una purificazione ed elevazione, a cui è stato quindi sottoposto anche l'uomo ciarliero, il peccatore: il giudizio»²⁵⁸.

La parola giudicante che scaccia gli uomini dal paradiso dopo il peccato è quella parola che gli stessi uomini hanno fatto emergere attraverso la voglia di conoscere il male.

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ T. Peterson, *La storia come montaggio in Benjamin*, in «L'ospite ingrato», n. 3, (2013), Quodlibet, p. 155.

²⁵⁸ W. Benjamin, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in *Angelus Novus*, p. 66.

Questa parola giudicante scaccia i primi uomini dal paradiso; essi stessi l'hanno provocata, secondo un'eterna legge per cui questa parola giudicante punisce – e attende – la provocazione di sé come la sola e più profonda colpa. Nel peccato originale, essendo stata offesa la purezza eterna del nome, si alzò la più severa purezza della parola giudicante, del giudizio.²⁵⁹

Se, come abbiamo visto, la parola giudicante è la parola umana che ha incominciato a domandare sul nulla e ha cessato di sonorizzare il nome, non è un caso che il giudizio rinvii sull'uomo quella negatività che costituisce ormai la sua parola.

Benjamin scrive che la parola giudicante è stata prodotta dagli uomini stessi, il che ci riporta al mondo del mito, in quanto «la caratteristica della legge mitica è quella di non essere presupposta dalla colpa, ma di avere quest'ultima come sua condizione. La colpa è il «vero fondamento della legge»²⁶⁰. Così, «le lingue diventano apparati giudiziari e le parole sentenze emesse a conclusione di un processo»²⁶¹. Destino e diritto vedono solo il male, sono la struttura giudicante e imputativa che media i rapporti tra gli uomini, ma sono questi ultimi che, per mezzo della lingua che ormai è vuota e cerca la colpa, si accusano vicendevolmente:

Qui Benjamin coglie, ci sembra, un punto decisivo per la comprensione effettiva della storia umana: se si può parlare di una scelta a proposito del peccato [...], essa è definibile come una scelta per la legge, una vera e propria passione umana per l'essere giudicati. Giacché al posto di una filiazione quale quella divina che, assentandosi, ci consegna alla libertà e alla confusione, è preferibile riconoscersi e rassicurarsi in un'autorità, anche se essa testimonierà della sua presenza attraverso il castigo. In questo modo si può mostrare anche un altro strato di verità del mito di Babele: costruendo la torre in nome del proprio nome, gli uomini attendevano il castigo, pronti a sottomettersi ad un'autorità più potente. Ma il Dio che discende è meno iroso di quanto essi credano o sperino: è piuttosto un Dio ironico che li castiga alla confusione, alla traduzione, e all'assenza di filiazione.²⁶²

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, p. 283.

²⁶¹ *Id.*, *La lingua del perdono*, Filema, Napoli, 2007, p. 11.

²⁶² *Id.*, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, p. 283.

L'uomo che voglia conoscere il male non può che perdersi «nell'abisso di questa domanda»²⁶³, perché il suo domandare è un domandare sul nulla.

La colpa, «quasi consapevole della nullità della sua pretesa»²⁶⁴, desidera in ultima istanza il castigo. Ma il castigo a sua volta è una risposta che non dice nulla se non la colpa stessa, «cosicché venir giudicati è sempre esser trovati colpevoli; questa circolarità chiusa e perversa, per cui la colpa richiede il castigo e il castigo conferma la colpa, è la circolarità del diritto mitico»²⁶⁵.

Cerchiamo di osservare più da vicino il chiamarsi in causa di linguaggio umano dopo il peccato originale e diritto. Prima di affermare la presupposizione del diritto dal linguaggio, Benjamin descrive le tre conseguenze principali che il peccato originale ha sul linguaggio. Occorrerà riportarle per dare ragione della nascita del diritto in connessione con la lingua che gli uomini parlano.

1. «In quanto l'uomo esce dalla pura lingua del nome, fa della lingua un mezzo (di una conoscenza ad esso inadeguata), e quindi anche, almeno in parte, un semplice segno, ciò che ha più tardi per conseguenza la pluralità delle lingue»²⁶⁶.
2. «Il secondo effetto è che dal peccato originale – come ripristino dell'immediatezza, in esso violata, del nome –, sorge una nuova magia, quella del giudizio, che non riposa più beata in se stessa»²⁶⁷.
3. «Il terzo significato, che si può, forse, azzardare come ipotesi, è che anche l'origine dell'astrazione come facoltà dello spirito linguistico vada cercata nel peccato originale»²⁶⁸.

263 *Ibid.*

264 *Ivi*, p. 284.

265 *Ibid.*

266 W. Benjamin, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in *Angelus Novus*, p. 66.

267 *Ivi*, p. 66-67.

268 *Ivi*, p. 66.

È quest'ultimo aspetto ad essere collegato con il sorgere del diritto. Seguiamo l'argomentazione benjaminiana.

Quando l'uomo volle mangiare dall'albero della conoscenza, ossia volle conoscere il bene e il male, abbandonò, nella caduta, l'immediatezza nella comunicazione del concreto, il nome, e «cadde nell'abisso della mediatezza di ogni comunicazione, della parola come mezzo, della parola vana – nell'abisso della ciarla»²⁶⁹. La «ciarla», scrive Benjamin senza lasciar spazio a fraintendimenti, «fu la domanda sul bene e sul male nel mondo dopo la creazione»²⁷⁰. La frase seguente è quella dalla quale muoveremo per provare a sviluppare tutte le conseguenze del parallelismo biblico riguardo alla nascita del diritto dopo la caduta dall'Eden. Scrive Benjamin:

l'albero della conoscenza non era nel giardino di Dio per le informazioni che avrebbe potuto dare sul bene e sul male, ma come emblema del giudizio sull'interrogante.

Questa grandiosa ironia è il contrassegno dell'origine mitica del diritto».²⁷¹

Il punto da cui partire è la domanda su quale sia il nesso fra l'origine dell'astrazione come facoltà dello spirito linguistico e l'origine mitica del diritto. Alla base di entrambi sta il giudizio, novità portata nella creazione dal peccato, che prima non aveva ragione d'essere. Il peccato deriva dalla tentazione del serpente, dal desiderio di conoscenza del bene e del male.

Ora, come fa notare Moroncini²⁷², quando si parla di conoscenza del bene e del male, è implicito in questa espressione che la conoscenza del primo non sia più immediata, ma sia resa possibile dalla conoscenza del suo opposto. Una conoscenza di questo tipo non è immediata, perché, come dice Benjamin, «bene e male sono innominabili, senza nome, al di fuori della lingua nominale»²⁷³. Tenendo conto del fatto che «il nome, nella lingua esistente, è solo il terreno in cui hanno le loro radici i suoi elementi concreti»²⁷⁴, la lingua, nel parlare del bene e del male, perderà in concretezza e dovrà far uso dell'astrazione. Ma

²⁶⁹ *Ibid.*

²⁷⁰ *Ibid.*

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, p. 283.

²⁷³ W. Benjamin, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in *Angelus Novus*, p. 67.

²⁷⁴ *Ibid.*

quali sono gli «elementi concreti»²⁷⁵ della lingua nominale? Con questo termine Benjamin non vuole dire che i nomi siano l'espressione immediata di determinati oggetti empirici, bensì fa riferimento al carattere affermativo (in opposizione alla negatività della conoscenza del male) della lingua paradisiaca. Il nome è espressione immediata della lingua, e perciò è concreto.

Se dunque bene e male non hanno nome, essi non sono concreti. Essi saranno dei termini astratti, o, più propriamente, dei «nomi comuni»²⁷⁶.

Quando qualcosa non è nella lingua nominale vuol dire che non ha un nome 'proprio', datogli da Dio. Nel momento in cui l'uomo, cercando di imitare Dio, dà un nome a qualcosa che nome non aveva, la creazione improduttiva (cioè non nel verbo) del nome dà origine alla differenza tra empirico e ideale. La possibilità dell'astrazione si fonda, infatti, «sulla riduzione del nome concreto a determinatezza empirica che attende il suo inveroamento dalla predicabilità di un nome comune»²⁷⁷. Da questo punto di vista, la determinazione empirica non è il presupposto della generalità concettuale, bensì il suo effetto. In questo modo la concretezza della conoscenza viene trasformata nell'empiricità molteplice e indicibile (ma ipernominata, 'chiacchierata'), resa vera unicamente dalla sua predicabilità in categorie concettuali generali.

Solo quando esprimo un giudizio, quindi, le cose a cui la lingua post-edenica ha affidato un nome comune che le deve significare, sono inverate. Trova così spiegazione l'affermazione di Benjamin per cui «gli elementi astratti della lingua hanno le loro radici nella parola giudicante, nel giudizio»²⁷⁸ e quella che da essa deriva direttamente, ovvero che la possibilità di comunicare l'astrazione «è sita nel verdetto giudicante»²⁷⁹. La comunicazione infatti, dopo la caduta, prende la forma del giudizio e trasla dal parlante al destinatario significati, concetti, generi, specie, astrazioni di vario tipo. È questo il giudizio in senso logico. Ma, l'abbiamo visto, per Benjamin il giudizio logico comporta il giudizio come castigo, cioè il giudizio mitico, e le sue varie forme di sopravvivenza, *in primis* quella giuridica.

²⁷⁵ *Ibid.*

²⁷⁶ B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, p. 285.

²⁷⁷ *Ibid.*

²⁷⁸ W. Benjamin, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in *Angelus Novus*, p. 67.

²⁷⁹ *Ibid.*

L'albero della conoscenza del bene e del male non è nell'Eden per dare informazioni circa il bene e il male: è l'emblema del giudizio. Esso emette il suo verdetto contro chi l'ha chiamato in causa, l'uomo peccatore, il quale ha interrogato la verità come nulla e quindi attira su di sé il castigo. Il castigo per «grandiosa ironia»²⁸⁰ ha la forma del giudizio, ossia la forma in cui si articolano le parole-ciarla, dopo che l'uomo peccatore ha smesso di chiamare le cose secondo il loro nome e ha iniziato a iperdenominarle e renderle inconoscibili, facendo del linguaggio un intricato mezzo di comunicazione dove, nella confusione di innumerevoli parole, si cerca di includere ciò che è esterno alla lingua, e di trasmettere significati. Questa concezione della lingua, che Benjamin definisce «borghese»²⁸¹ e che fa della parola un mezzo di comunicazione, della cosa (a cui la parola si rapporta casualmente, per convenzione) il suo oggetto e dell'uomo il suo destinatario, è evidentemente immersa nella logica a fondamento del diritto, il rapporto mezzi-fini.

Ma non solo, l'uomo, parlando questa lingua-mezzo, cerca il giudizio, lo attira su di sé nella circolarità mitica tra colpa e castigo, perché vuole dare consistenza al male, lo cerca. E quindi si accusa, usa la parola per chiamare in causa il suo simile, giudicarlo. Tra la lingua degli uomini che vuole includere ciò che non ha nome per poter conoscere il male, al diritto che vuole includere la nuda vita in sé rendendola colpevole, possiamo vedere la comune origine mitica, che toglie dal campo la possibilità della redenzione.

Ma una prassi redentiva, che segni un avvicinamento alla giustizia del linguaggio così come del modo in cui gli uomini regolano i loro rapporti, esiste. Essa è, per il linguaggio, la traduzione, che lascia risuonare la lingua pura, e, per la convivenza degli uomini, la «*Gewalt anderer Art*»²⁸², una violenza di altro genere, che recida ogni suo nesso col diritto, come la violenza pura.

Perché nella traduzione risuona la lingua dove le parole sono i nomi delle cose e permettono di conoscerle, e non sono mezzi in vista di un fine, esattamente come, in *Per la critica della violenza*, si cerca una sfera, quella dei mezzi puri, che, come la violenza divina, liberi l'uomo dal delirio autoaccusatorio del diritto.

280 *Ibid.*

281 *Ivi*, p. 63.

282 *Id.*, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 196.

A conclusione di quanto detto sinora, riporteremo la definizione che Kafka ha dato del peccato originale, che ha il merito di esprimere, come dice Benjamin della produzione dello scrittore praghese, «nello specchio che la preistoria gli presentava nella forma della colpa, l'avvenire nella forma del giudizio»²⁸³. Benjamin la cita nel suo saggio dedicato a Kafka: «la colpa originaria, l'antico torto commesso dall'uomo, consiste nel rimprovero che egli fa, e da cui non desiste, che gli è stato fatto un torto, che la colpa originaria è stata commessa contro di lui»²⁸⁴.

Il torto non è infondato, l'uomo è davvero colpevole, ma la colpa da lui compiuta consiste nell'accusa che egli fa, che gli sia stato fatto un torto. Così nella comunità degli uomini retta dal diritto. Esso costituisce la struttura imputativa che rende gli uomini colpevoli. In essa la colpa è presupposta, e gli uomini non riescono a rivolgersi gli uni agli altri senza accusarsi, perché la parola è già sempre giudizio.

2.9. *Diritto moderno*

Il prossimo capitolo sarà dedicato interamente alla temporalità giuridica moderna. Anticiperemo però alcuni tratti della modernità giuridica, sia per esigenze di completezza rispetto alla storia delle temporalità giuridiche che si è voluta tentare nel presente capitolo, sia per declinare nella modernità la distanza tra diritto e giustizia, distanza che è stata analizzata nella preistoria del diritto, nel diritto mitico e nel diritto scritto che sancisce il superamento dell'età mitica. La specificità della legislazione moderna rispetto al diritto premoderno, è, stante il carattere destinale che contraddistingue il diritto in sostanziale continuità con il mito, legata alla centralizzazione del potere sovrano. Alla novità costituita dal monopolio della violenza da parte dello Stato moderno, si accompagna la progressiva giuridicizzazione di tutte le sfere delle attività umana, e dei rapporti tra i cittadini. L'esempio che Benjamin fornisce è quello delle leggi che limitano la punizione educativa, in virtù delle quali la violenza nelle mani del genitore, intesa come mezzo non rivolto a fini giuridici, viene limitata dal sistema legislativo, ma la nostra contemporaneità ci pone di fronte al continuo proliferare di leggi che rendono

²⁸³ Id., *Franz Kafka*, in *Angelus Novus*, p. 293.

²⁸⁴ *Ivi*, p. 278.

profetiche le parole del filosofo berlinese circa «la tendenza a non ammettere, per le singole persone, fini naturali in tutti i casi in cui tali fini potrebbero essere, all'occasione, coerentemente perseguiti con la violenza»²⁸⁵.

L'idea che vede nella «violenza nelle mani della singola persona un pericolo in grado di minare l'ordinamento giuridico»²⁸⁶, che è all'origine del monopolio della *Gewalt* da parte dello Stato moderno, è – come cercheremo di dimostrare in maniera compiuta nel prossimo capitolo – un corollario della dottrina del patto sociale che prevede l'alienazione, da parte dei contraenti del patto, di ogni residuo di capacità di resistere, che viene delegata al sovrano, sia esso una persona sola, un gruppo di persone, o il popolo intero.

Il tratto distintivo della concettualità politica moderna è l'eguaglianza di tutti i cittadini, che si attua a partire dall'abolizione del feudalesimo. Solo dopo che il Leviatano ha privato di potere le cerchie particolari e le realtà cetuali, la comunità politica può essere ridotta a unità, e solo a partire da questa *tabula rasa* quanto a ordinamento giuridico e comunità, il diritto può assumere i suoi tratti specificamente moderni:

Consenso e dominio sono legati: il patto che accetta il sovrano è reso possibile dallo stesso sovrano. Solo in questa situazione, in cui sono provate del potere le cerchie particolari e si ha l'unità della comunità politica assieme all'unità della sovranità, e in cui ogni uomo è legato dal patto a ubbidire al sovrano, è possibile parlare di uomo in quanto uomo e si può diffondere il diritto razionale basato sulla oggettività e validità della norma.²⁸⁷

Riassumiamo sotto forma di semplice elenco le caratteristiche proprie del diritto moderno che abbiamo presentato finora, che saranno debitamente approfondite nel corso del prossimo capitolo:

- il fatto che la volontà del popolo (unicamente attraverso un organo che lo

²⁸⁵ *Ivi*, p. 8.

²⁸⁶ *Ibid.*

²⁸⁷ P. Schiera, M. Tronti, G. Miglio, G. Duso, G. Marramao, A. Brandalise, A. Biral, C. Galli, G. Zaccaria, M. Montanari, *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Arsenale cooperativa editrice, Venezia, 1981, p. 62.

rappresenti) sia fonte del diritto;

- l'uso della forza da parte dello Stato come attuazione del diritto (che viene, in questo modo, legittimata);
- l'uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge.

Fil rouge sembra essere la massima generale individuata da Benjamin nel contesto giuridico attuale, ovvero che «tutti i fini naturali di persone singole entrano necessariamente in collisione con i fini giuridici quando vengono perseguiti con violenza più o meno grande»²⁸⁸. In altre parole, «in tutti gli ambiti in cui fini di singole persone potrebbero essere coerentemente perseguiti con la violenza, questo ordinamento giuridico tende a erigere fini giuridici che possono essere realizzati in quel modo solo dal potere giuridico»²⁸⁹.

C'è, inoltre, un altro tratto peculiare della modernità giuridica, strettamente affine all'onnipervasività del diritto, ovvero il «dogma della sacertà della vita»²⁹⁰. È Benjamin a farvi riferimento, in uno dei rimandi chiari ed espliciti alla modernità presenti in *Per la critica della violenza*:

Varrebbe la pena di indagare l'origine del dogma della sacertà della vita. Forse, anzi probabilmente, esso è di data recente, ultima aberrazione dell'indebolita tradizione occidentale, per cui si vorrebbe cercare il sacro, che essa ha perduto, nel cosmologicamente impenetrabile. (L'antichità di tutti i precetti religiosi contro l'omicidio non significa nulla in contrario, poiché essi si fondano su ben altre idee che non sia l'assioma moderno). Dà, infine, da pensare che ciò che qui è dichiarato sacro sia, secondo l'antico pensiero mitico, il portatore destinato della colpa: la nuda vita.²⁹¹

Quello che Benjamin definisce «dogma della sacertà della vita» è un «assioma moderno»²⁹², da distinguere dai precetti religiosi antichi contro l'omicidio e da ricollegare, invece, al pensiero mitico. Ancora una volta vediamo opporsi religione e

288 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 9.

289 *Ivi*, p. 8.

290 *Ivi*, p. 28.

291 *Ibid.*

292 *Ibid.*

mito, così come la violenza divina e quella mitico-giuridica.

Facciamo nuovamente riferimento al libro *Walter Benjamin e la moralità del moderno*; in esso, Moroncini afferma che la ricorrenza nei testi di Benjamin del discorso teologico potrebbe ascrivere il filosofo a quella corrente che «vede, nella laicizzazione delle regole morali e politiche della vita dei moderni, null'altro che la secolarizzazione di formule religiose»²⁹³. Ma si tratterebbe, avverte Moroncini, di un errore:

la risposta di Benjamin è, al contrario, che esattamente nel momento in cui i principi morali e politici si scoprono come una laicizzazione di quelli teologici, si può esser certi che la sacralità religiosa è scomparsa e che il mito può cantare vittoria.²⁹⁴

Il principio della sacralità della vita afferma che «al di sopra della giustizia di un'esistenza – c'è l'esistenza in sé»²⁹⁵. Benjamin lo attribuisce ai suoi contemporanei e, in un passaggio di *Per la critica della violenza*, in modo specifico a Kurt Hiller, attivista pacifista di ispirazione socialista. Benjamin definisce «ignobile»²⁹⁶ tale idea, che si basa sull'equivalenza tra «esistenza» e «nuda vita» e nella collocazione di quest'ultima «al di sopra dell'esistenza giusta»²⁹⁷. L'uomo, per Benjamin, è sacro nella misura in cui non coincide con la nuda vita dell'uomo, né con una qualsiasi sua condizione o qualità: «tanto sacro è l'uomo [...], tanto poco lo sono le sue condizioni e la sua vita fisica, che gli altri possono offendere»²⁹⁸.

Facendo della vita biologica quanto di sacro c'è dell'uomo, si chiede Benjamin, che cosa distingue la sua mera sopravvivenza da quella degli animali e delle piante? Per poi precisare che, «quand'anche essi (animali e piante) fossero sacri, non potrebbero assolutamente esserlo per la loro nuda vita»²⁹⁹. L'aspetto cruciale della discussione non è infatti l'attestazione di sacralità o meno dei vari esseri viventi, ma il fatto che, riducendo la vita a nuda vita, viene meno ogni criterio per distinguere l'essere umano dagli animali

293 B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, p. 51.

294 *Ibid.*

295 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 27.

296 *Ibid.*

297 *Ibid.*

298 *Ibid.*

299 *Ivi*, p. 28.

e dalle piante.

Il principio della sacralità della vita, «quintessenza della religiosità o di una religione naturale, quando esso sia esteso alla vita animale e a quella delle piante»³⁰⁰, diventa, per Benjamin, l'essenza stessa del mito. Esso abolisce la distinzione tra la vita e la vita giusta. E la vita giusta è «quella vita che rompe con la storia naturale dell'uomo e con il suo corredo di barbarie», poiché la vita naturale «è anche quella vita che il mito ha ridotto a natura»³⁰¹.

Proviamo a riportare il ragionamento di Benjamin sull'appiattimento della vita sulla nuda vita e sulla domanda circa l'«esser giusto» dell'uomo:

Falsa e ignobile è la tesi secondo cui l'esistenza starebbe al di sopra dell'esistenza giusta, se esistenza non si deve intendere altro che la nuda vita [...]. Ma essa racchiude in sé una potente verità qualora l'esistenza (o meglio la vita) – parole la cui ambiguità, in modo del tutto analogo a quello della parola pace, va risolta a partire dalla loro relazione a ciascuna delle due sfere – venga a significare il contesto inamovibile dell'«uomo». Se la tesi significa cioè che il non-essere dell'uomo è qualcosa di più terribile del (senz'altro nudo) non-esserci-ancora dell'uomo giusto.³⁰²

L'affermazione «secondo cui l'esistenza starebbe al di sopra dell'esistenza giusta, se per esistenza non si deve intendere altro che nuda vita» va riletto alla luce della contrapposizione tra *vita giusta* e *nuda vita*, come suggerisce Massimiliano Tomba, che rimanda, a sua volta a quella tra giustizia e diritto.

La domanda e il conflitto intorno a ciò che è giusto è un ambito propriamente umano perché riguarda i rapporti etici e politici della convivenza tra esseri umani, rapporti che, a loro volta, chiamano in causa la violenza, resa monopolio del diritto. Il discorso benjaminiano intorno alla sacralità della vita ha origine, infatti, da una riflessione sul

300 B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, p. 49.

301 *Ibid.*

302 W. Benjamin, M. Tomba (a cura di), *Per la critica della violenza*, pp. 101-103. Si è preferita la traduzione di Massimiliano Tomba, che rende «*unbedingt: bloße*» (W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 201) con «senz'altro: nudo», mettendo le parole in relazione alla locuzione «*Bloßes Leben*» che ricorre poche righe prima, a quella di Renato Solmi, che traduce «peraltro: solo», *Id.*, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 27.

comandamento divino «tu non ucciderai»³⁰³, a sua volta chiamato in causa dalla natura distruttiva della violenza pura, divina, che ha slegato ogni rapporto col diritto. È per questo che Benjamin sottolinea che «è lecito chiamare distruttiva» la violenza anomica, ma che «essa lo è solo relativamente», ovvero solo «in rapporto ai beni, al diritto, alla vita e simili, e mai assolutamente in rapporto all'anima del vivente»³⁰⁴. «Non sono quindi nel giusto – argomenta Benjamin – quelli che fondano la condanna di ogni uccisione violenta dell'uomo da parte dell'uomo sul quinto comandamento»³⁰⁵. Il comandamento non si riferisce alla nuda vita, e infatti nell'Esodo viene precisato il campo di applicazione: «non far morire l'innocente e il giusto»³⁰⁶.

Il quinto comandamento, quindi, «non è un criterio del giudizio», che, per Benjamin, spetta a Dio, bensì «una norma dell'azione per la persona o comunità agente, che devono fare i conti con esso in solitudine, e assumersi, in casi straordinari, la responsabilità di prescindere da esso»³⁰⁷. Così lo intendeva anche il giudaismo, che respingeva espressamente la condanna dell'omicidio in casi di legittima difesa.

La legittima difesa non va, secondo Benjamin, intesa in ambito esclusivamente individuale. Il caso di chi, per aver salva la vita, deve a sua volta uccidere, può riguardare, infatti, anche una comunità.

In questi casi il giudizio sull'azione non può essere automatico, perché solo dal punto di vista giuridico ogni azione violenta dell'uomo sull'uomo è equivalente. Le considerazioni di Tomba stabiliscono una connessione tra le argomentazioni benjaminiane e l'assolutizzazione del punto di vista del diritto, caratteristica propria della modernità:

se lo Stato moderno ha presentato come un progresso e un atto di civiltà il confinamento della domanda sul giusto all'irrelevanza della sfera privata, facendo così in modo che gli esseri umani smettessero di uccidersi in nome della giustizia, il prezzo

303 *Ibid.*

304 Ancora una volta si è preferita la traduzione di Tomba, in W. Benjamin, M. Tomba (a cura di), *Per la critica della violenza*, p. 99, più letterale, che traduce «*die Seele des Lebendigen*» (W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 200) con «l'anima del vivente» e non come fa Solmi («la vita del vivente», Id., *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 25), dando adito a possibili incomprensioni.

305 *Ibid.*

306 *Es*, 23,7.

307 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 25.

da pagare è stata la perdita dell'umano e della sua capacità, che lo distingue dalle altre specie animali e dai vegetali, di interrogarsi sulla giustezza dei rapporti sociali e di combattere per cambiarli.³⁰⁸

Il rapporto tra diritto e giustizia nella modernità sarà oggetto di ulteriori approfondimenti nel corso dello svolgimento del prossimo capitolo, in cui, sempre a partire da quanto scritto da Massimiliano Tomba sul testo di Benjamin *Per la critica della violenza*, analizzeremo il concetto di *forclusione* della giustizia dalla concettualità politica moderna.

308 M. Tomba, *Introduzione*, in Id. (a cura di), W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, p. 38.

CAPITOLO TERZO

LA VIOLENZA GIURIDICA MODERNA

SOMMARIO: 1. RAPPORTI GIURIDICI MODERNI. – 2. L'ISTITUZIONE MODERNA DELLA POLIZIA E LA SUA GEWALT. – 3. DERRIDA INTERPRETE DI BENJAMIN. – 4. LA SPETTRALITÀ DELLA POLIZIA. – 5. LA VIOLENZA IN DEMOCRAZIA. – 6. DERRIDA E I SAGGI BENJAMINIANI SUL LINGUAGGIO. – 7. IL PENSIERO DI BENJAMIN SOLIDALE CON IL NAZISMO? – 8. SOVRANITÀ POPOLARE E MONOPOLIO DELLA VIOLENZA. – 9. ECCEZIONE E NORMA. – 10. IL DIRITTO DI SCIOPERO.

Nel capitolo precedente abbiamo iniziato a delineare, ancora per sommi capi, le caratteristiche peculiari della violenza giuridica moderna. Esse, lo abbiamo visto, vanno ricondotte in larga misura alla novità rappresentata dalla nascita dello Stato moderno. Lo Stato moderno ha una caratteristica specifica che lo rende diverso da qualsiasi altra entità, sia essa politica, religiosa o economica. Dalla sua istituzione, la capacità degli individui di usare violenza è stata trasferita al sovrano, le cui decisioni diventano, quindi, irresistibili, sia perché esso – persona singola o popolo intero rappresentato – è l'unico a non avere abdicato alla possibilità di usare la forza, sia perché, in esso, la concentrazione e l'uso della *Gewalt* perdono il carattere di coercizione fisica. Il monopolio della *Gewalt* è monopolio del *potere politico*, potere che agisce con diritto ed è legittimo, in quanto fondato sulla volontà di tutti.

Giuseppe Duso, nelle sue considerazioni riguardo alla genealogia dello Stato moderno, sintetizza così la questione:

la coercizione, che realizza la volontà comune, è stata [...] voluta da tutti i singoli: è in

realtà la loro unica espressione politica; essa perde dunque, nella sua funzione di attuazione del diritto, il suo carattere di mera coercizione mentre, contemporaneamente, viene a prendere l'aspetto di una forza ingiustificata e illegittima ogni forma di resistenza ad essa da parte dei singoli.¹

È proprio per questa sua caratteristica, di detenere una coazione illimitata, che lo Stato moderno non è paragonabile alle forme precedenti di comunità politica, nelle quali «appariva sempre un'istanza di diritto superiore a regolare i rapporti tra i detentori del potere e il popolo, in cui cioè la volontà del popolo o del re non era immediatamente *fonte* di diritto»². Dunque il rapporto tra l'istituzione Stato e l'istituzione diritto ha una sua specificità che riguarda la modernità.

3.1. *Rapporti giuridici moderni*

L'idea alla base del presente capitolo è che, in epoca moderna, il diritto si basi sulla credenza di validità da parte di coloro che vi sono sottoposti. Il «potere legittimo» che ne consegue non è un concetto astratto applicabile a ogni contesto storico, bensì «un concetto determinato che ha il suo ambito di utilizzabilità all'interno dell'epoca moderna, in cui viene concepita l'idea del monopolio della forza»³.

L'analisi della violenza giuridica – e della violenza pura che ha per compito la dissoluzione del legame tra quella e l'uomo – va, quindi, riportata alla questione del monopolio della violenza da parte del diritto, tratto che Benjamin rinveniva nelle legislazioni europee a lui contemporanee e che definiva come la loro «massima generale», cui abbiamo già fatto riferimento nel precedente capitolo:

questi rapporti giuridici sono caratterizzati – per quanto riguarda la singola persona come soggetto giuridico – dalla tendenza a non ammettere, per le singole persone, fini naturali in tutti i casi in cui tali fini potrebbero essere, all'occasione, coerentemente perseguiti con

1 G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milano, 1993, p. 12.

2 *Ivi*, p. 13.

3 G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli, Milano, 2003, p. 123.

la violenza.⁴

Ciò significa che, in tutti gli ambiti in cui fini di singole persone potrebbero essere coerentemente perseguiti in modo violento, l'ordinamento giuridico contemporaneo tende a erigere fini giuridici che possono essere realizzati in quel modo solo dal potere giuridico.

Una volta individuata la massima generale del diritto delle attuali legislazioni europee, per cui «tutti i fini naturali di persone singole entrano necessariamente in conflitto con i fini giuridici quando vengono perseguiti con un grado più o meno elevato di violenza»⁵, Benjamin ne trae la conclusione che «il diritto considera la violenza nelle mani della singola persona come un pericolo in grado di minare l'ordinamento giuridico»⁶.

Sorge quindi la domanda sul motivo per il quale l'uso della violenza da parte di un individuo venga visto come un pericolo dall'ordinamento giuridico, e Benjamin avanza, retoricamente, una possibile risposta. Forse perché il ricorso alla violenza da parte di un singolo interferisce con i fini giuridici che il diritto si prefigge e con la normale vigenza della legge? «Si dirà», scrive Benjamin, «che un sistema di fini giuridici non potrebbe reggere se in qualche punto potessero ancora essere perseguiti con la violenza fini naturali»⁷. Opzione subito rigettata e bollata come «mero dogma», perché, se così fosse, «non sarebbe condannata la violenza in quanto tale, ma solo quella rivolta a fini antiggiuridici»⁸.

Benjamin avanza quindi una nuova ipotesi, per cui a essere minacciati dall'azione violenta da parte di un individuo non sarebbero i fini giuridici, bensì il diritto stesso:

Bisognerà forse, invece, prendere in considerazione la sorprendente possibilità che l'interesse del diritto a monopolizzare la violenza rispetto alla persona singola non si spieghi con l'intenzione di salvaguardare i fini giuridici, ma piuttosto con l'intenzione di salvaguardare il diritto stesso. E che la violenza, quando non è esercitata dal diritto di volta in volta vigente, rappresenti per esso una minaccia, non a causa dei fini che essa

4 *Ibid.*

5 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 9.

6 *Ibid.*

7 *Ibid.*

8 *Ibid.*

persegue, ma della sua semplice esistenza al di fuori del diritto.⁹

Benjamin individua in questo uso della violenza al di fuori del diritto la causa della simpatia della folla nei confronti del “grande delinquente”: «in questo caso la violenza, che il diritto attuale cerca di sottrarre al singolo in tutti gli ambiti dell’agire, insorge minacciosa e suscita, pur soccombendo, la simpatia della folla contro il diritto»¹⁰. E «non per le sue azioni, ma per la violenza di cui esse mostrano la possibilità»¹¹ al di fuori del monopolio statale della *Gewalt*.

La minaccia rappresentata dalla violenza del grande delinquente nei confronti del diritto vigente è quella di porre nuovo diritto¹². Archetipo di questo tipo di violenza è la violenza bellica, che si dirige verso i propri scopi in modo del tutto diretto e come violenza di rapina. Benjamin, a proposito di tale violenza, mette in evidenza la necessità di un cerimoniale per la pace. Non senza sorpresa, Benjamin rinviene questa necessità anche – o piuttosto proprio – nelle epoche remote, nelle quali si ritrovano solo le prime tracce di relazioni di diritto pubblico, e perfino in quei casi in cui il vincitore detiene un possesso ormai solidissimo. Il cerimoniale della pace serve, secondo Benjamin, a riconoscere i nuovi confini e a configurare i rapporti tra vincitore e vinto come nuovo “diritto”, indipendentemente dalla necessità, di fatto, di qualsiasi garanzia per la loro sussistenza. Questo per la violenza bellica. Ma essendo essa violenza originaria e prototipica, le sue caratteristiche possono essere estese a ogni violenza orientata a fini naturali. Si dirà quindi che ogni violenza di questo genere è violenza creatrice di diritto. Il che spiega «la succitata tendenza del diritto moderno a togliere ogni violenza, anche solo diretta a fini naturali, perlomeno alla persona singola in quanto soggetto giuridico»¹³.

Nel sottolineare come lo Stato tema in modo assoluto la violenza che pone il diritto, e come però talvolta si veda costretto a concederle spazio, Benjamin fa un altro esempio

9 *Ibid.*

10 *Ibid.*

11 *Ibid.*

12 «Nel grande delinquente questa violenza si contrappone al diritto con la minaccia di porre nuovo diritto, una minaccia che, per quanto impotente, ancora oggi, come nei tempi passati, fa rabbrivire il popolo». Si è ritenuta più chiara la traduzione di Massimiliano Tomba in W. Benjamin, M. Tomba (a cura di), *Per la critica della violenza*, p. 71. Stesso passo nella traduzione di Solmi: W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 12.

13 *Ibid.*

che porta la discussione in corso su un piano storicamente definito e prettamente moderno: il diritto concesso ai lavoratori di scioperare.

Scriva Benjamin:

Per quale funzione la violenza possa apparire, a ragione, così pericolosa per il diritto e possa essere tanto temuta da esso, apparirà proprio là dove le è ancora permesso di manifestarsi secondo l'ordinamento giuridico attuale.

È questo anzitutto il caso della lotta di classe nella forma del diritto di sciopero garantito ai lavoratori.¹⁴

Il diritto di sciopero configura il diritto a usare la violenza per raggiungere determinati scopi. Infatti, per quanto possa apparire paradossale, in certe condizioni va considerato violento anche un comportamento assunto nell'esercizio di un diritto.

Scioperare è esercitare un diritto e, al tempo stesso, compiere un'azione violenta. Esercizio di un diritto in quanto lo sciopero è stato concesso – *obtorto collo*, secondo Benjamin – dallo Stato ai lavoratori. Azione violenta secondo la definizione fornita da Benjamin all'inizio del saggio, poiché «*in sittliche Verhältnisse eingreift*»¹⁵: è in grado di modificare rapporti etico-sociali dati. Tale è, ad esempio, quando viene usato in maniera ricattatoria, ammettendo la ripresa del lavoro solo una volta mutate le condizioni giuridiche in cui esso si svolge. In questa sua declinazione, lo sciopero è violenza fondatrice di diritto, in quanto i mutati rapporti lavorativi costituiscono nuovo diritto.

Il paradosso è che lo Stato riconosce nel diritto di sciopero a una potenza a lui esterna (in questo caso la classe dei lavoratori¹⁶) la possibilità di essere violento e di creare nuovo diritto.

Come abbiamo visto nel primo capitolo, la violenza, in rapporto al diritto, ha un'altra funzione, oltre a quella di porlo, ed è quella di conservarlo. Si tratta dell'uso della violenza come mezzo al fine giuridico della sottomissione dei cittadini alle leggi.

14 *Ivi*, pp. 9-10. Rispetto alla traduzione solmiana del termine «*Arbeiter*» («*Dies ist zunächst im Klassenkampf in Gestalt des garantierten Streikrechts der Arbeiter der Fall*» Id., *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 183) con «operai», ho preferito «lavoratori», come d'altronde in Id., M. Tomba (a cura di), *Per la critica della violenza*, p. 65.

15 Id., *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 179.

16 Id., M. Tomba (a cura di), *Per la critica della violenza*, p. 71.

Benjamin illustra come, nella critica al militarismo successiva alla Prima guerra mondiale, la violenza militare volta a fini giuridici non sia stata fatta oggetto di critica solo in quanto violenza che pone il diritto, ma anche, e soprattutto, per l'altra sua funzione, quella di essere conservatrice di diritto.

«Una doppia funzione della violenza è infatti caratteristica del militarismo», in quanto esso si configura sia come «impiego della violenza a fini naturali», sia come «coazione all'uso universale della violenza come mezzo ai fini dello Stato»¹⁷. Una contestazione efficace del militarismo, per via del carattere duplice della sua violenza giuridica, non è quindi, secondo Benjamin, semplice come pretenderebbero le declamazioni dei pacifisti e degli attivisti a lui contemporanei. Essa «coincide piuttosto con la critica di ogni potere giuridico, esecutivo e legislativo insieme, ed è irrealizzabile con un programma minore»¹⁸.

Lasciando da parte questo ambizioso programma, ci soffermeremo su un'altra istituzione che è, giunti a questo punto, doppiamente interessante, in quanto istituzione dello Stato moderno e in quanto contraddistinta da una commistione di violenza che pone e violenza che conserva il diritto. È Benjamin stesso a enfatizzare il suo ruolo ai fini della critica della violenza che sta portando avanti:

In una combinazione ancora più innaturale [...], in una mescolanza quasi spettrale, questi due tipi di violenza sono presenti *in un'altra istituzione dello Stato moderno*, vale a dire nella polizia. Questa rappresenta certamente una violenza diretta a fini giuridici (con diritto di disporre), ma anche con la contemporanea facoltà di stabilire essa stessa, entro limiti molto ampi, questi fini (con diritto di ordinare). Il colmo dell'ignominia di questa autorità – che per altro viene avvertita solo da pochi, anche perché solo raramente essa si autorizza a raggiungere i livelli di intervento più grossolani, potendo naturalmente operare tanto più alla cieca nei settori più vulnerabili e contro le persone che sanno, di fronte alle quali le leggi non bastano a difendere lo Stato – consiste nel fatto che in essa è soppressa la separazione tra violenza che pone e violenza che conserva il diritto.¹⁹

17 *Ibid.*

18 *Ivi*, p. 73.

19 *Id.*, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 15. In questo caso, abbiamo preferito tradurre i termini «*Verfügungsrecht*» e «*Verordnungsrecht*», che Solmi rende con «*potere di disporre*» e «*potere di ordinare*» (*Id.*, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 189), «*diritto di disporre*» e «*diritto di ordinare*». Corsivo mio.

Nella polizia di Stato si riscontra, quindi, come nel caso da Benjamin precedentemente illustrato del servizio militare obbligatorio, una commistione tra violenza che pone e violenza che conserva il diritto, che però è, in questa «istituzione dello Stato moderno»²⁰, ancora più emblematica, e merita perciò un'attenta analisi.

3.2. *L'istituzione moderna della polizia e la sua Gewalt*

Come chiarito da Benjamin nella sua *Critica*, dalla violenza che pone il diritto si esige che essa sia vittoriosa, in quanto la sua violenza viene giustificata *ex post*, con la «temporalità del futuro anteriore»²¹, per il fatto che l'autorità che la giudica è quella posta in essere dall'atto violento che si tratta di giustificare.

Una rivoluzione vittoriosa giustificherà la violenza che l'ha posta in essere, così come un colpo di Stato riuscito giustificherà la deposizione del precedente governo (e i modi – anche cruenti – in cui è avvenuta).

La violenza che conserva il diritto, invece, deve sottostare alla limitazione di non porsi nuovi fini. Il diritto è già posto in essere e la violenza che serve a conservarlo è legittimata dal fatto di essere legale, di seguire una procedura prevista dalla legge.

Ebbene, il potere poliziesco è libero da entrambe le condizioni. È potere (o violenza, o autorità, dato il significato polivalente del termine *Gewalt*) che pone il diritto perché gli spetta la facoltà di prendere una decisione nel caso non sussista una chiara situazione giuridica, e questa decisione ha la valenza di un «decreto emanato con forza di legge»²², anche se la funzione caratteristica della polizia non è quella di promulgare le leggi. Ed è contemporaneamente potere (violenza) che conserva il diritto in quanto si pone a disposizione di quei fini giuridici che ha stabilito nella creazione di nuovo diritto, o che erano precedentemente stabiliti.

Occorre ora fare brevemente accenno al carattere di minaccia che inerisce ad ogni violenza che conserva il diritto²³, tema di cui parleremo diffusamente più avanti. Il

²⁰ Id., *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 15.

²¹ M. Tomba, *La «vera politica»*, p. 215.

²² *Ibid.*

²³ «La violenza che conserva il diritto è violenza che minaccia» Id., M. Tomba (a cura di), *Per la critica*

carattere minaccioso della violenza conservatrice di diritto, nella sua indeterminatezza, non deve essere confuso con la semplice deterrenza. La minaccia, che rimanda alla sfera del destino, è, come fa notare Bruno Moroncini, vaga e totalmente generica:

è come un'atmosfera, un sapore, che pervadono ogni cosa senza depositarsi in nessuna in modo particolare. Per questa ragione essa non è afferrabile né isolabile, ed è piuttosto la bolla in cui il potere rinchioda la vita, l'orizzonte che circonda ogni possibile azione.²⁴

L'esposizione del carattere di minaccia che inerisce alla violenza che conserva il diritto – svolta in *Per la critica della violenza*, ma oggetto di trattazione anche dei saggi *Destino e carattere* e *Franz Kafka* – è volta a dimostrare che il diritto non costituisce l'emancipazione dall'ambito mitico della colpa, ma che, anzi, ne segna la sopravvivenza nell'età in cui l'uomo ha alzato il capo verso i suoi dei, ovvero quella post-mitica.

L'infelicità e la colpa, anzi, sono i campi cui il diritto ha destinato gli uomini, e, per Benjamin, gli uomini saranno infelici e colpevoli fino a che ci sarà un ordine giuridico. All'interno di un'umanità assoggettata alle potenze mitiche che la destinano alla colpa, possiamo individuare delle differenze, come abbiamo fatto nel precedente capitolo, ad esempio tra l'essere vincolati a una legge non scritta o a una legge scritta.

Alla luce delle diverse fasi che descrivono il susseguirsi di forme diverse dell'assoggettamento dell'uomo che si sono finora date, e che abbiamo tentato di illustrare, possiamo dire che la forma giuridica moderna si caratterizza per una tendenza all'onnipervasività del diritto nei confronti del vivente, quindi alla riduzione degli spazi di libertà dal diritto, fino alla – ideale – dissoluzione di ambiti esterni ad esso.

È d'altronde proprio questo 'fuori' del diritto a farlo funzionare, sia per quanto riguarda il suo momento fondativo, reso legale a posteriori, sia per quanto riguarda la violenza che gli dà forza²⁵. In questo, il funzionamento della legge è proprio come lo descrive Carl

della violenza, p. 75. Nella traduzione di Solmi, «il potere che conserva il diritto è potere che minaccia», W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 14.

24 B. Moroncini, *Il lavoro del lutto*, p. 83.

25 L'invito è quello di pensare alle espressioni come «*to enforce the law*», letteralmente «dare forza alla legge», «applicare il diritto». Cfr. J. Derrida, *Forza di legge*.

Schmitt in *Teologia politica*, citato nel primo capitolo del presente lavoro.

Nel passaggio di *Per la critica della violenza* riguardante la polizia, l'ambiguità demonica del destino riemerge come la minaccia senza volto e onnicomprensiva propria di tale istituto moderno, che ha nell'indistinzione e nella vaghezza delle sue prerogative più d'una somiglianza con la violenza mitica, pur appartenendo ad un'altra epoca storica. L'indeterminatezza relativa alla polizia è presentata come tratto caratteristico di tale istituto moderno anche nel testo dedicato da Paolo Napoli alla nascita della polizia moderna:

In effetti parlare di «polizia» significa evocare un concetto equivoco che descrive delle operazioni che possono essere, a seconda dei casi, sia amministrative sia ausiliarie della giustizia [...]. Noi cercheremo di proporre un'analisi concettuale di quella «maniera di creare l'ordine» che, da secoli, rifugge ogni sistematizzazione giuridica precisa. Nessuna raffinatezza metodologica può nascondere questa triviale verità: che la polizia risiede nell'ibrido; ancora ai nostri giorni, l'ambiguità costitutiva della funzione poliziesca è lontana dall'essere stata risolta [...].²⁶

In altre parole, la polizia si trova ad avere una discrezionalità nelle sue funzioni che la porta ad essere nello stesso momento all'interno e all'esterno dell'ordinamento giuridico, emblema, benjaminianamente, della dimensione minacciosa di quest'ultimo.

Ora, è nel 'fuori' del diritto che agisce la polizia. Tutta una serie di azioni illegali sono prerogative poliziesche, che le sono concesse proprio in quanto la polizia è l'organo preposto a rendere effettiva la legge. La polizia può, banalmente, superare i limiti di velocità per inseguire un automobilista reo di averli superati. La polizia ha accesso a tutta una serie di dati sensibili, normalmente protetti dalle normative sulla *privacy*. Può sorvegliare delle persone sospette, intercettare le loro telefonate e i loro discorsi, perquisire le loro case.

Il "diritto" della polizia segna proprio il punto in cui lo Stato, vuoi per impotenza, vuoi per le connessioni immanenti di ogni ordinamento giuridico, non è più in grado di

²⁶ P. Napoli, *Naissance de la police moderne. Pouvoir, normes, société*, La Découverte, Paris, 2003, pp. 7-8.

garantirsi – con l’ordinamento giuridico – il raggiungimento dei propri fini empirici, che pur intende raggiungere a ogni costo. Perciò la polizia interviene “per ragioni di sicurezza” nei casi innumerevoli in cui non sussiste una situazione giuridica chiara, quando non accompagna il cittadino, come una vessazione brutale, senza alcun rapporto con fini giuridici, attraverso una vita regolata da ordinanze, o addirittura lo sorveglia.²⁷

Dopo aver brevemente elencato le funzioni della polizia, soprattutto in rapporto al mantenimento dell’ordinamento giuridico, Benjamin liquida l’ipotesi per cui «i fini del potere poliziesco siano sempre identici o anche solo connessi a quelli del restante diritto» come «completamente falsa»²⁸.

Inoltre, al diritto viene attribuita una «decisione determinata nello spazio e nel tempo»²⁹ attraverso la quale esso giustifica se stesso contro le obiezioni che gli vengono mosse. Tale dimensione, alla quale riconosce il rango di «categoria metafisica», è invece assente nell’istituzione poliziesca, il che comporta che la critica ad essa «non si imbatte in nulla di sostanziale»³⁰.

Aggiunge poi un ulteriore elemento, molto importante ai fini dell’analisi che stiamo svolgendo sul testo *Per la critica della violenza*, che segna una linea di demarcazione netta tra la funzione svolta dalla polizia nelle democrazie e quella svolta dalla medesima istituzione nelle monarchie:

Il suo [della polizia] potere [*Gewalt*] è informe [*gestaltlos*] come la sua presenza spettrale [*gespenstische Erscheinung*], inafferrabile e diffusa per ogni dove [*nirgends faßbare, allverbreitete*] nella vita degli stati civilizzati. E benché la polizia, nei particolari, sembri dappertutto uguale, non si può tuttavia fare a meno di riconoscere che il suo spirito è meno devastante là dove rappresenta, come nella monarchia assoluta, il potere del sovrano, dove confluiscono pienamente il potere legislativo ed esecutivo, rispetto alle democrazie, dove la sua presenza, non sostenuta da un simile rapporto, testimonia la massima degenerazione pensabile della violenza [*die größte*

27 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 16. Traduzione lievemente modificata.

28 *Ibid.*

29 *Ibid.*

30 *Ibid.*

Entartung der Gewalt].³¹

Benjamin, quando deve dare una descrizione della polizia negli Stati civilizzati, la tratteggia come senza forma e spettrale, per poi aggiungere che, nelle democrazie, essa rappresenta la massima degenerazione pensabile della violenza. Nelle parole di Benjamin, pur riconoscendo che si tratta comunque di un'istituzione «ignominiosa»³², la polizia negli Stati monarchici sembrerebbe quindi preferibile. La presa di posizione è quantomeno singolare.

Le considerazioni che seguiranno sono un tentativo di fornire una possibile lettura del brano citato in termini di filosofia politica.

Per farlo, ci serviremo di un testo, nel quale l'autore, Jacques Derrida, dialoga esplicitamente con Benjamin, ma, soprattutto, ci serviremo della difficoltà con cui il filosofo francese commenta la frase di *Per la critica della violenza* che abbiamo appena citato. Il testo in questione è *Forza di legge*, sotto il cui titolo sono pubblicati per intero due interventi del pensatore francese. Il primo, *Dal diritto alla giustizia*³³, fu letto in apertura a una conferenza che riuniva filosofi, letterati e giuristi tenutasi alla Cardozo Law School nell'ottobre del 1989, che aveva per titolo *Decostruzione e la possibilità della giustizia*. Il secondo, *Nome di Benjamin*, non fu letto in quell'occasione, ma il testo venne distribuito tra tutti i partecipanti, e fu invece pronunciato la primavera dell'anno seguente, il 26 aprile 1990, all'interno di un altro convegno, questa volta organizzato a Los Angeles, e avente per titolo *Il nazismo e la "soluzione finale"*. Le due parti che compongono *Forza di legge*, il cui sottotitolo è *Il «fondamento mistico dell'autorità»*, hanno per oggetto il saggio benjaminiano *Per la critica della violenza*, e, nella seconda parte del testo, Derrida si confronta proprio con l'inusuale preferenza, accordata da Benjamin, alla violenza poliziesca nelle monarchie piuttosto che nelle

31 *Ibid.* Nei passaggi meno chiari, la traduzione è stata integrata con quella presente in Id., M. Tomba (a cura di), *Per la critica della violenza*, p. 79.

32 *Ivi*, p. 77.

33 Id., Mary Quaintance (a cura di), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, in *Cardozo Law Review*, vol. II, n. 5-6 July-August (1990), New York; poi in D. Cornell e M. Rosenfeld (a cura di), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, D.C. Carlson ed., Routledge, New York-London, 1992; poi, sotto forma di opera separata, A. G. Düttmann (a cura di), *Gesetzeskraft. Der «mystische Grund der Autorität»*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991.

democrazie.

3.3. Derrida interprete di Benjamin

Prima di proporre il commento di Derrida alla preferenza accordata da Benjamin alla polizia per come si presenta nelle monarchie, piuttosto che nelle democrazie, ci sembra necessario riprendere il filo dell'argomentazione di Derrida, a partire dalle questioni di ordine generale, esposte nella prima parte di *Forza di legge*.

Secondo Derrida, il diritto si presenta strutturalmente intrecciato con un'istanza di non-diritto: la forza. «Non c'è diritto che non implichi *in se stesso, a priori, nella struttura analitica del suo concetto*, la possibilità di essere *enforced*, applicato con la forza»³⁴, fino ad arrivare a dire che non c'è diritto senza forza:

Il diritto è sempre una forza autorizzata, una forza che si giustifica o che è giustificata ad applicarsi [...]. Non c'è diritto senza forza, Kant lo ha ricordato con estremo rigore. L'applicabilità, l'*enforceability* non è una possibilità esterna o secondaria che si aggiunge o no, accessoriamente, al diritto. È la forza implicata essenzialmente nel concetto stesso della *giustizia come diritto*, della giustizia in quanto diventa diritto, della legge in quanto diritto.³⁵

Questo rapporto tra diritto e forza è, per Derrida, problematico. Se, da un lato, egli riferisce come, sin da Kant, non sia possibile concepire il diritto al di fuori della sua applicabilità, di una sua *enforceability* («ci sono, ovviamente, leggi inapplicate, ma non ci sono leggi là dove non c'è la possibilità che esse siano applicate, e non c'è applicabilità della legge senza la forza»³⁶); dall'altro lato, l'istanza della violenza è proprio ciò che si contrappone alla legalità e, seguendo il ragionamento di Derrida, andrebbe giudicata sempre ingiusta. Come riassume efficacemente Chiara Alice Pigozzo:

la violenza rappresenta quindi un'istanza di eccedenza al cuore stesso del diritto; è ciò

³⁴ J. Derrida, *Forza di legge*, p. 52.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

che lo rende im-possibile, essendone al tempo stesso, in quanto negazione, condizione di impossibilità, e, in quanto implicata nella medesima dinamica, condizione di possibilità».³⁷

È in questi termini che Derrida presenta il problema del rapporto tra violenza e diritto, e della violenza creatrice di diritto, attorno al quale si sviluppa l'argomentazione benjaminiana di *Per la critica della violenza*.

Per definire e caratterizzare questa istanza di non-diritto interna al diritto, Derrida riprende una tradizione molto ampia che risale a Pascal e, prima ancora, a Montaigne.

Dai *Pensieri* di Pascal, egli rileva un legame intrinseco tra la giustizia e la forza. Ecco il passaggio decisivo, ripreso da Derrida nel suo *Dal diritto alla giustizia*:

La giustizia senza forza è impotente, la forza senza la giustizia è tirannica. La giustizia senza forza è contraddetta, perché ci sono sempre malvagi; la forza senza giustizia viene riprovata. Occorre, dunque, congiungere la giustizia e la forza, facendo in modo che quel che è giusto sia forte e quel che è forte sia giusto.

E così, non essendosi potuto fare in modo che quel che è giusto fosse forte, si è fatto in modo che quel che è forte fosse giusto.³⁸

Dopo aver citato il brano di Pascal, Derrida sottolinea come, fin dai tempi della pubblicazione dei *Pensieri*, fosse stata rilevata una profonda somiglianza tra questi ragionamenti a proposito di diritto e giustizia e quelli di Montaigne. In uno dei *Pensieri*, eliminato dall'edizione di Port Royal, Pascal cita infatti direttamente Montaigne, pur senza nominarlo esplicitamente:

L'uno afferma che essenza della giustizia è l'autorità del legislatore, un altro il beneplacito di chi comanda; un altro ancora le costumanze vigenti (ed è l'opinione più sicura): nulla, secondo la pura ragione, è per sé giusto; tutto muta con il tempo. La consuetudine fonda tutta quanta l'equità, per la sola ragione che è seguita: questo è *il*

37 C. A. Pigozzo, *Derrida filosofo politico*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Padova, Padova, 2011, p. 148.

38 B. Pascal, *Pensées*, éd. Port-Royal, Paris, 1670, § 298, p. 240; trad. it. *Pensieri*, Einaudi, Torino, 1962, §310, p. 145.

fondamento mistico della sua autorità. Che la riporta al suo principio, l'annienta.³⁹

Negli *Essais* di Montaigne:

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 [...]. Chiunque obbedisca loro perché sono giuste, non obbedisce loro giustamente come deve.⁴⁰

L'obbedienza alle leggi non prevede la domanda circa la loro giustizia: chi obbedisce alla legge deve conformarsi a un principio autoritario, dato per acquisito, che non deve essere interrogato o messo in discussione.

Montaigne distingue accuratamente i concetti di diritto e giustizia, e lo fa in maniera netta. Volendo riassumere, secondo Montaigne, le leggi non sono giuste in quanto tali, ma nella misura in cui si crede a esse, in quanto cioè interviene una dimensione di «credito»⁴¹ o di fiducia ad avvalorarne l'autorevolezza. La conclusione cui Derrida perviene, a partire dal contributo di Montaigne a riguardo, è che l'autorità della legge non dipende da un qualche procedimento fondativo razionale e dimostrabile, bensì da un fondamento assolutamente ingiustificabile e inattuabile che Derrida, sulla scia di Montaigne, definisce «il mistico»⁴²:

Ora l'operazione consistente nel fondare, inaugurare, giustificare il diritto, nel fare la legge, consisterebbe in un colpo di forza, in una violenza performativa e dunque interpretativa che in sé non è né giusta né ingiusta e che nessuna giustizia, nessun diritto preliminare e anteriormente fondatore, nessuna fondazione preesistente, per definizione, potrebbe garantire né contraddire o invalidare [...]. Dato che l'origine dell'autorità, la fondazione o il fondamento, la posizione della legge, per definizione, in definitiva possono basarsi solo su se stesse, esse sono a loro volta una violenza senza fondamento.⁴³

39 *Ivi*, § 301, p. 142, corsivo di Derrida.

40 M. Montaigne, *Essais*, vol. III, cap. 13, *De l'expérience*, ed. Pléiade, Paris, 2007, p. 1203; trad. it. *Saggi*, Adelphi, Milano, 1966, p. 1433.

41 J. Derrida, *Force de loi*, p. 30.

42 *Ibid.*

43 *Id.*, *Forza di legge*, pp. 62-3.

Nel diritto vi sarebbe, secondo Derrida, una commistione strutturale con la forza, visibile nel momento stesso della fondazione del diritto, anzi a partire da essa. A tal proposito, Derrida parla di un «silenzio murato nella struttura violenta dell'atto fondatore»⁴⁴. Tale «violenza senza fondamento»⁴⁵ alla base del diritto, assieme al fatto che esso sia continuamente passibile di perfezionamenti, costituisce la possibilità della sua decostruzione:

Il diritto è essenzialmente decostruibile, sia perché è fondato, cioè costruito su strati testuali interpretabili e trasformabili (ed è la storia del diritto, la possibile e necessaria trasformazione, a volte il miglioramento del diritto), sia perché il suo fondamento ultimo, per definizione, non è fondato.⁴⁶

La commistione tra violenza e diritto diventa, in questo modo, una *chance*, fonda la possibilità di decostruire il diritto, e non può quindi essere vista in termini esclusivamente negativi. Anzi, la decostruibilità del diritto assicura la possibilità della giustizia, in quanto, secondo Derrida, «la decostruzione è la giustizia»⁴⁷, anche se l'identità tra giustizia e decostruzione non è oggetto di spiegazione. Ciò che Derrida chiarisce è che, in quanto eccedente l'orizzonte di decostruibilità del diritto, la dimensione della giustizia non è ulteriormente decostruibile: «la giustizia in se stessa, se esiste qualcosa di simile, al di fuori o al di là del diritto, non è decostruibile»⁴⁸.

In questo modo l'opposizione netta tra diritto e giustizia presente nel saggio benjaminiano viene da Derrida ripensata nei termini di una coimplicazione. Se infatti, nel saggio di Benjamin, una volta posta l'identità tra violenza mitica e potere giuridico⁴⁹, e contemporaneamente l'opposizione, irriducibile, tra violenza mitica e violenza divina⁵⁰,

44 *Ibid.*

45 *Ibid.*

46 *Ivi*, p. 64.

47 *Ibid.*

48 *Ibid.*

49 «La manifestazione mitica della violenza immediata si rivela profondamente identica ad ogni potere giuridico», W. Benjamin, *Per la Critica della Violenza*, in *Angelus Novus*, p. 26.

50 «Come in tutti i campi al mito Dio, così, alla violenza mitica, si oppone quella divina, che ne costituisce l'antitesi in ogni punto», *ibid.*

veniva affermato che «la giustizia è il principio di ogni finalità divina, il potere il principio di ogni diritto mitico»⁵¹, in Derrida l'esistenza di uno scarto fra diritto e giustizia dà luogo a un movimento tra i due che non è definibile in termini di assoluta separazione:

Sarebbe ancora tutto semplice se questa distinzione fra giustizia e diritto fosse una vera distinzione, una opposizione il cui funzionamento restasse logicamente regolato e controllabile. Ma il diritto pretende di esercitarsi in nome della giustizia e la giustizia esige di prendere posto in un diritto che dev'essere messo in opera (costituito e applicato) con la forza – *enforced*. La decostruzione si trova e si sposta sempre fra questi due.⁵²

Si tratta quindi, secondo Derrida, di due concetti che stanno in un qualche rapporto aporetico di esclusione radicale e contemporaneamente di implicazione, e non semplicemente in opposizione. Derrida afferma che la giustizia non è mai presente, non è nell'ordine della presenza, ma che essa accade, *c'è*; la giustizia non sarebbe quindi assolutamente impossibile, bensì paradossalmente possibile in quanto «esperienza dell'impossibile»:

Essa [la decostruzione] è possibile come un'esperienza dell'impossibile, là dove, anche se essa non esiste, anche se non è presente, non ancora o mai, *c'è* la giustizia. Dovunque si può rimpiazzare, tradurre, determinare la “X” della giustizia, si dovrebbe dire: la decostruzione è possibile, come impossibile, nella misura in cui (là dove) *c'è* “X” (indecostruibile), dunque nella misura in cui (là dove) *c'è* (l'indecostruibile).⁵³

Il dato che è necessario tenere a mente è che lo scarto tra giustizia e diritto letto in termini di coimplicazione consente a Derrida di intendere la commistione tra i due concetti come qualcosa di originario, come se fossero due concetti inscindibili. È questa la chiave di lettura che ci consente di addentrarci nella seconda parte del libro *Forza di legge, Nome*

51 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 24.

52 J. Derrida, *Forza di legge*, p. 74.

53 *Ivi*, pp. 64-65.

di Benjamin, dedicato al rapporto tra il testo di Benjamin *Per la critica della violenza* e la “soluzione finale”, ovvero il progetto nazista di sterminio di massa degli ebrei. A *Nome di Benjamin* sono stati aggiunti dei prolegomeni e un post-scriptum, che Derrida ha scritto appositamente per la pubblicazione del 1994 in Francia.

Sarà utile riportare, almeno in parte, i *Prolegomeni*, nei quali Derrida chiarisce gli obiettivi del testo.

Derrida inizia dichiarando apertamente di proporre una lettura «arrischiata»⁵⁴ del saggio di Benjamin sulla violenza, che viene definito un «testo inquieto, enigmatico, terribilmente equivoco» e «ossessionato in anticipo [...] dal tema della distruzione radicale, dello sterminio, dell'annichilimento totale»⁵⁵, ma innanzitutto dall'annichilimento del diritto, se non della giustizia; e, tra i diritti che Derrida vede come obiettivo di tale annichilimento, indica esplicitamente i diritti dell'uomo, da inserire all'interno di una «tradizione giusnaturalistica di tipo greco o dell'*Aufklärung*»⁵⁶.

Tema, questo dell'avversione benjaminiana all'Illuminismo, che serve a inserire l'originale posizione del filosofo ebreo tedesco all'interno di una corrente «anti *Aufklärung*»⁵⁷, in cui Derrida annovera anche il giurista Carl Schmitt e il filosofo Martin Heidegger, sulla quale il nazismo, secondo l'opinione di Derrida, sarebbe «come affiorato»:

Zur Kritik der Gewalt non è soltanto una critica della rappresentazione in quanto perversione e caduta del linguaggio ma della rappresentazione come sistema politico della democrazia formale e parlamentare. Da questo punto di vista, questo saggio «rivoluzionario» (rivoluzionario in uno stile a un tempo marxista e messianico) appartiene, nel 1921, alla grande ondata anti parlamentare e anti-*Aufklärung*, sulla quale è come affiorato il nazismo, cavalcandola negli Anni Venti e all'inizio degli Anni Trenta. Carl Schmitt, che Benjamin ammirò e con il quale scambiò una corrispondenza, si congratulò con lui per questo saggio.⁵⁸

54 *Ivi*, p. 86.

55 *Ibid.*

56 *Id.*, *Force de loi*, p. 68.

57 *Id.*, *Forza di legge*, p. 88.

58 *Ibid.*

A riguardo, Derrida parla di una «*psyche* giudeo-tedesca», «cioè la logica di certi fenomeni di inquietante specularità, a sua volta rispecchiata in alcune grandi figure di pensatori e scrittori ebrei tedeschi di questo secolo: Cohen, Buber, Rosenzweig, Scholem, Adorno, Arendt – e appunto Benjamin»⁵⁹. Derrida avrebbe riscontrato tali «fenomeni di inquietante specularità», analizzando la ricorrenza diversificata ma insistente del riferimento a Kant, nonché a quello che definisce «un certo giudaismo in Kant»⁶⁰, in tutti coloro che hanno cercato, da Wagner a Nietzsche ad Adorno, di rispondere alla domanda «*Was ist deutsch?*».

Secondo il pensatore franco-algerino, «una riflessione seria sul nazismo e sulla soluzione finale non può fare a meno di un'analisi coraggiosa, interminabile e poliedrica sulla storia e la struttura di questa *psyche* giudeo-tedesca», nella quale trovano ragione «alcune analogie, fra le più equivoche e inquietanti a volte, fra i discorsi di alcuni “grandi” pensatori tedeschi non ebrei e di alcuni “grandi” pensatori ebrei tedeschi»⁶¹.

Quando si tratta di sostanziare questa «*psyche* giudeo-tedesca», Derrida prende a esempio «un certo patriottismo, spesso un nazionalismo, a volte anche un militarismo tedesco», che riscontra, a cavallo della Prima guerra mondiale, in «Cohen e Rosenzweig e quell'ebreo convertito che fu Husserl»⁶². Nel solco di questa riflessione sulle analogie tra pensatori ebrei e pensatori tedeschi – che Derrida analizza in maniera prospettica, alla luce di quello che è stato successivamente il nazismo – s'inserisce l'interpretazione di *Per la critica della violenza*.

È in questo contesto che alcune affinità, limitate ma interminabili, fra il testo di Benjamin e alcuni testi di Schmitt, ma anche di Heidegger, mi sono sembrate degne di essere esaminate seriamente. Non solo in ragione dell'ostilità nei confronti della democrazia parlamentare, anzi verso la democrazia *tout-court*; non solo in ragione dell'ostilità all'*Aufklärung*, di una certa interpretazione del *polemos*, della guerra, della violenza e del linguaggio, ma anche in ragione di una tematica della «distruzione» allora

59 *Ivi*, p. 90.

60 *Ibid.*

61 *Ivi*, pp. 90-1.

62 *Ibid.* Sul tema della «*psyche* giudeo-tedesca», cfr. J. Derrida, *Interpretations at war. Kant, le Juif, l'Allemand*, in *Phénoménologie et politique, Mélanges offerts à J. Taminaux*, Bruxelles, Ousia, 1990.

molto diffusa.⁶³

Dovremo tenere a mente queste premesse nell'affrontare la lettura che Derrida propone del saggio di Benjamin sulla violenza.

Occorre, forse, riprendere le conclusioni cui siamo pervenuti leggendo la prima parte di *Forza di legge, Dal diritto alla giustizia*, dedicata alla decostruibilità del diritto. Alla fine di quel testo, Derrida, pur d'accordo con Benjamin sulla problematicità inerente al rapporto fra diritto e violenza, e pur operando una distinzione tra diritto e giustizia, vede i tre concetti (violenza, diritto, giustizia) come legati tra loro da un rapporto che non può essere reciso, e quindi non li vede come separati, o separabili. Vi è infatti, per Derrida, una giustizia del diritto, una giustizia che richiede al diritto di essere applicato, reso effettivo, ed è quindi nell'ordine della giustizia che il diritto usi la forza. In più, la perfettibilità del diritto e il suo «fondamento mistico»⁶⁴ assicurano la possibilità di una decostruzione dello stesso, e la decostruibilità del diritto è, per definizione, giustizia.

Vediamo ora, alla luce di questa coimplicazione di forza e diritto e di diritto e giustizia, come Derrida individui tre distinzioni, operate da Benjamin nel suo saggio sulla violenza, e come provi a dimostrarne l'inconsistenza. Non solo, a partire da esse, oltre a vanificare il lavoro benjaminiano di *critica* della violenza giuridica, Derrida arriverà a denunciare la complicità di queste distinzioni con lo sterminio degli ebrei da parte dei nazisti.

Ecco le tre distinzioni, raccolte ed enumerate all'inizio di *Nome di Benjamin*:

1. La distinzione tra le due violenze in rapporto al diritto: la *rechtsetzende Gewalt*, la violenza fondatrice, che pone e istituisce il diritto, e la *rechtserhaltende Gewalt*, la violenza conservatrice, che assicura la continuità e l'applicabilità del diritto.
2. La distinzione tra la violenza che crea il diritto, che è detta mitica e la violenza distruttrice del diritto («*Rechtsvernichtend*»⁶⁵), che è detta divina. Derrida crede qui di poter individuare nel testo di *Per la critica della violenza* l'origine delle

63 Id., *Forza di legge*, p. 91.

64 B. Pascal, *Pensieri*, p. 145.

65 W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 199.

due violenze, di ascendenza greca la mitica, e di ascendenza ebraica quella divina.

3. La distinzione tra la giustizia, il principio di ogni posizione divina di fine, e la «potenza»⁶⁶ come principio di ogni posizione mitica del diritto.

Ora, queste tre distinzioni sono, secondo Derrida, ulteriormente decostruibili, anzi sono autodecostruibili. L'opinione di Derrida è che, al di là delle intenzioni di Benjamin, sia necessario aggravare e decostruire ulteriormente le distinzioni da lui illustrate, che fanno da colonna portante del saggio.

Non si tratta di rilevare semplicemente il fatto che l'istanza di una violenza fondatrice sussista in modo aporetico, sia implicata cioè strutturalmente al cuore del diritto: occorre aggravare l'aporia e comprendere che tale distinzione tra diritto e violenza non si è mai data puramente.⁶⁷

Diritto e violenza si coimplicano, così come si coimplicano violenza fondatrice e conservatrice del diritto. Nessuno dei termini delle distinzioni operate da Benjamin sussiste prima o in assenza dell'altro, per questo, secondo Derrida, *Per la critica della violenza* sarebbe il luogo di «un movimento ambiguo e laborioso per salvare a tutti i costi una distinzione o una correlazione senza la quale tutto il suo progetto rischierebbe di crollare»⁶⁸.

Apparterrebbe, ad esempio, alla struttura della violenza fondatrice il fatto che essa pretenda la sua ripetizione e che ciò che fonda debba essere conservato. Insomma, nel

66 È forse opportuno qui rilevare un piccolo errore terminologico in cui incorre Derrida. Il passaggio cui fa riferimento Derrida è il seguente: «*Rechtsetzung ist Machtsetzung und insofern ein Akt von unmittelbarer Manifestation der Gewalt. Gerechtigkeit ist das Prinzip aller göttlichen Zwecksetzung, Macht das Prinzip aller mythischen Rechtsetzung*» (W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 198), che, tradotto alla lettera è: «L'istituzione di diritto è istituzione di potere e, in quanto tale, un atto di manifestazione diretta della violenza. La giustizia è il principio di ogni finalità divina, il potere è il principio di ogni legislazione mitica» (Id., *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 24. Con qualche modifica per rendere la traduzione più letterale). Il principio dell'istituzione mitica di diritto non è quindi la potenza, «*puissance*» (J. Derrida, *Force de loi*, p. 79), come indicato da Derrida in *Force de loi*, bensì il potere: *Macht, pouvoir*.

67 C. A. Pigozzo, *Derrida filosofo politico*, p. 184.

68 J. Derrida, *Forza di legge*, p. 108.

momento stesso in cui ha luogo una posizione, fondazione o istituzione, a questa si accompagna anche, necessariamente, l'iterabilità, la ripetizione di ciò che è posto:

Non si ha più fondazione pura o posizione pura del diritto, dunque pura violenza fondatrice, come non si ha violenza puramente conservatrice. La posizione è già iterabilità, appello alla ripetizione autoconservatrice.⁶⁹

Conseguentemente, per Derrida, «non c'è [...] opposizione rigorosa fra la posizione e la conservazione, ma solo ciò che chiamerò (e che Benjamin non nomina) una “contaminazione *différentielle*” fra le due, con tutti i paradossi che ciò può comportare»⁷⁰. Senza approfondire il tema della *différance*, nodo centrale della filosofia di Derrida, riportiamo quanto detto dal pensatore franco-algerino a proposito della «contaminazione *différentielle*» tra violenza creatrice e violenza conservatrice di diritto: «essa cancella o confonde la distinzione pura e semplice fra fondazione e conservazione. Inscribe l'iterabilità nella originarietà, ed è ciò che chiamerò la decostruzione all'opera, in piena negoziazione: nelle “cose” stesse e nel testo di Benjamin»⁷¹.

Entra qui in gioco il ruolo della polizia. Lontano dall'intenzione benjaminiana, la polizia sarebbe, nell'interpretazione di Derrida, il luogo in cui le distinzioni intorno alle quali Benjamin costruisce la sua *Critica* si autodecostruiscono, essendo l'istituto in cui «è soppressa la divisione fra violenza che pone e violenza che conserva il diritto»⁷².

Il passo benjaminiano sulla violenza poliziesca permette a Derrida sia di decretare vana la distinzione tra violenza che pone e violenza che conserva il diritto, essendo essa superata («aufgehoben»⁷³) nell'istituto della polizia moderna, sia di sostanziare il discorso di somiglianza fra il pensiero benjaminiano e quello di Carl Schmitt. La critica al parlamentarismo, portata avanti da entrambi, sarebbe infatti, secondo l'opinione di Derrida, una conseguenza della critica della rappresentazione come forma di allontanamento dall'origine e accomunerebbe il giurista tedesco e il filosofo ebreo, oltre a

69 *Ivi*, p. 106.

70 *Ibid.*

71 *Ivi*, p. 109.

72 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 15.

73 *Id.*, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 189.

dimostrare la complicità del pensiero di Benjamin con quello di Schmitt e Heidegger (e col nazismo).

Elencheremo, in forma schematica, i nodi principali attraverso i quali si articola il discorso di Derrida su *Per la critica della violenza*, da lui interpretati come analogie tra il pensiero di Benjamin e quello di Carl Schmitt. Essi sono:

1. la critica al parlamentarismo;
2. la critica della rappresentazione (in relazione al linguaggio e alla comunicazione);
3. il rapporto con la “soluzione finale”.

3.4. *La spettralità della polizia*

Siamo, quindi, ad un crocevia di questioni: la preferenza accordata da Benjamin alla polizia nella monarchia piuttosto che nelle democrazie, l’interpretazione di Derrida del passo e, al tempo stesso, l’interpretazione di Derrida dell’intera *Critica della violenza*.

Procediamo dunque con ordine. Per quanto riguarda la critica al parlamentarismo, Derrida parte dal superamento, in *Per la critica della violenza*, di giusnaturalismo e positivismo giuridico, accomunati, secondo Benjamin, dal dogma per cui fini giusti possono essere perseguiti da mezzi legittimi, e mezzi legittimi possono essere impiegati a fini giusti. Attraverso la giustizia dei fini il diritto naturale tenderebbe a “giustificare” i mezzi; attraverso la legittimità dei mezzi il diritto positivo tenderebbe a “garantire” la giustizia dei fini. Il suggerimento avanzato da Benjamin è che il comune presupposto dogmatico di diritto positivo e naturale sia falso e che mezzi legittimi, da una parte, e fini giusti, dall’altra, stiano in inconciliabile contrasto.

Superare queste due tradizioni giuridiche, per Benjamin, significa accedere ad una dimensione critica del diritto, in cui i suoi mezzi violenti possano essere presi in esame e messi in questione, e non intesi come qualcosa di estraneo alla sfera del diritto, e quindi da analizzare a parte.

Fuoriuscire dalla sfera del diritto e dell’interpretazione interna dell’istituzione giuridica

consente a Benjamin di accedere a quella che Derrida definisce «una filosofia della storia in un senso molto particolare»⁷⁴. Di essa, Derrida nota come si limiti ai dettami del diritto europeo, tratto che – sottolinea Derrida – condivide col pensiero di Schmitt:

La critica benjaminiana della violenza pretende di eccedere le due tradizioni [giusnaturalismo e positivismo giuridico] di non dipendere più dalla sfera del diritto e dall'interpretazione interna all'istituzione giuridica. Essa appartiene a quella che lui definisce in un senso molto particolare una «filosofia della storia» e si limita espressamente, come fa sempre anche Schmitt, ai dettami del diritto europeo.⁷⁵

Derrida, quindi, riporta la già citata tendenza del diritto moderno (europeo) alla proibizione della violenza individuale e analizza gli esempi portati da Benjamin, tutti presi in prestito dalla modernità e appartenenti al «modello europeo della democrazia borghese, liberale e parlamentare»⁷⁶.

Giunto a questo punto, Derrida si confronta con il passaggio su polizia e democrazia. Parafrasando Benjamin, Derrida afferma: «la polizia oggi non si accontenta più di applicare la legge con la forza (*enforce*) e dunque di conservarla, ma la inventa, pubblica ordinanze, interviene ogni volta che la situazione giuridica non è chiara per garantire la sicurezza». Di qui il superamento, nella polizia, della distinzione tra violenza che pone e violenza che conserva il diritto, che abbiamo già analizzato.

È però sul carattere *spettrale* attribuito da Benjamin alla polizia che Derrida si sofferma, dato l'interesse del filosofo per il tema della spettralità.

Come abbiamo visto, la polizia rappresenta il fenomeno moderno che attesta la mescolanza delle due violenze, mescolanza che Benjamin definisce «spettrale»⁷⁷ («*in einer gleichsam gespenstischen Vermischung*»⁷⁸). La spettralità, per Derrida, è quella caratteristica che fa sì che un corpo non sia mai presente per se stesso, per ciò che è, facendo sì che «esso appaia scomparendo o facendo sparire ciò che rappresenta»⁷⁹. Ecco

74 Id., *Force de loi*, p. 82.

75 *Ibid.*

76 *Ibid.*

77 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 15.

78 Id., *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 189.

79 J. Derrida, *Force de loi*, p. 102.

quindi che attribuire la spettralità alla polizia significa dire che essa non è mai facilmente definibile, neanche nelle sue funzioni: non è chiaro, infatti, fin dove essa svolga il ruolo di garante dell'osservanza della legge e quando invece essa intervenga di fatto per decidere su casi di dubbia risoluzione; detto altrimenti, «non si sa mai con chi si ha a che fare, ed è la definizione della polizia, in particolare della polizia di Stato i cui limiti sono in fondo inassegnabili»⁸⁰.

Ed è proprio a proposito della spettralità della polizia che Derrida individuerà il punto in cui la distinzione benjaminiana portante del saggio, quella tra violenza che pone e violenza che conserva il diritto, si autodecostruisce.

Secondo Derrida, la polizia moderna rovina e «decostruisce»⁸¹ la distinzione tra le due violenze che fa da struttura portante al saggio, mandando a monte la possibilità stessa di una *critica* della violenza nei suoi rapporti con la giustizia e il diritto.

Possiamo dire, quindi, che la critica principale che Derrida muove a Benjamin riguarda quello che lui definisce «il paradosso dell'iterabilità»⁸², come abbiamo già visto, ma anche attraverso l'approfondimento dell'idea di spettralità, che per Derrida, consiste «nel fatto che un corpo non è mai presente in se stesso, per ciò che è»⁸³.

Della polizia, Derrida dice che la sua è una violenza fantomatica, quindi spettrale, perché mescola la fondazione e la conservazione, diventando così ancora più violenta. Ebbene, secondo Derrida, una tale violenza non è propria della polizia. La polizia, spettralizzandosi, non è rappresentata più solamente dai poliziotti («essa non consiste solo in agenti di polizia in uniforme, a volte muniti di casco, armati e organizzati in una struttura civile di modello militare alla quale viene rifiutato il diritto di sciopero ecc.»⁸⁴), bensì essa si estende all'intera struttura dello Stato; essa «è presente o rappresentata ovunque ci sia forza di legge. Essa è presente, magari invisibile ma sempre efficace, ovunque ci sia conservazione dell'ordine sociale»⁸⁵. «La polizia è lo Stato, [...] essa è lo spettro dello Stato e [...] non si può a rigore attaccarla senza dichiarare guerra all'ordine

80 Id., *Forza di legge*, p. 112.

81 *Ibid.*

82 *Ivi*, p. 114.

83 *Ibid.*

84 *Ivi*, pp. 114-5.

85 *Ibid.*

della *res publica*»⁸⁶. E ancora: «La polizia non è soltanto la polizia (oggi più o meno che mai), essa è presente, figura senza volto di un *Dasein* coestensivo al *Dasein* della *polis*»⁸⁷. Secondo la ricostruzione di Derrida, nel momento della fondazione, la *Gewalt* che pone il diritto celebra la sua vittoria e si istituzionalizza. Da questo momento in poi, la sua *Gewalt* può esercitarsi esclusivamente all'interno dei confini posti come mezzo per conservare la propria giurisdizione, mentre la posizione di nuovi confini al di fuori di quelli all'origine della propria fondazione non sarebbero in suo potere. Il carattere spettrale della polizia, invece, «amplia in modo così estremo i poteri della *Gewalt* conservatrice di diritto da cui è autorizzata, e pertanto i confini della sua giurisdizione, da confondere conservazione e posizione del diritto e includere così al suo interno quei fini *esterni* all'ambito definito dal diritto»⁸⁸.

Per Derrida, Benjamin riconosce le implicazioni della spettralità della polizia, ma non fino in fondo, per non dover rinunciare alla coppia di concetti di violenza fondatrice e conservatrice del diritto, anche nel momento in cui questa distinzione si rivela superata e quindi inservibile. Benjamin ammetterebbe quindi che il male della polizia risiede nel suo essere «una figura senza figura, una violenza senza forma (*gestaltlos*)»⁸⁹, nel suo essere inafferrabile, e riconoscerebbe che, negli Stati detti civilizzati, lo spettro della sua apparizione fantomatica si estenderebbe dappertutto. Ma mentre la polizia «si metonimizza, anche nel momento in cui questa figura inafferrabile e senza forma *si spettralizza*, anche nel momento in cui la polizia diventa onnipresente nella società»⁹⁰, Benjamin «pretende di sapere di cosa parla quando parla della polizia in senso proprio e vorrebbe circoscrivere il fenomeno»⁹¹. È questo che Derrida rimprovera all'autore di *Per la critica della violenza*, cioè che anche nel momento in cui la polizia diventa uno spettro del quale non si può dire se sia presente o no – e dove –, Benjamin vorrebbe ancora che essa restasse «una figura determinata e propria degli Stati civilizzati»⁹².

86 *Ivi*, p. 112.

87 *Ivi*, p. 115.

88 D. Gentili, *Topografie politiche. Spazio urbano, cittadinanza, confini in Walter Benjamin e Jacques Derrida*, Quodlibet, Macerata, 2009, p. 120.

89 *Ibid.*

90 *Id.*, *Force de loi*, p. 107.

91 *Ibid.*

92 *Ibid.*

La domanda che, a questo punto, si pone Derrida è se Benjamin, quando parla di «Stati civilizzati», faccia riferimento agli Stati moderni o agli Stati in generale. Derrida propende per la prima ipotesi – e anche noi, vista l'impostazione del lavoro –, e lo fa per due ragioni, che riportiamo di seguito:

1. Benjamin, nel portare esempi della violenza giuridica, seleziona quelli moderni, come lo sciopero generale o la pena di morte. In più, quando introduce il discorso sulla polizia, la definisce «un'altra istituzione dello Stato moderno»⁹³. È quindi nella polizia *moderna*, in situazioni tecnico-politiche *moderne*, che si realizza la mescolanza tra violenza che crea e violenza che conserva il diritto.
2. Il secondo motivo per cui Derrida ritiene che Benjamin, in *Per la critica della violenza*, faccia riferimento agli Stati moderni e non agli Stati in generale, è dovuto proprio alla frase intorno alla quale stiamo ragionando, ovvero che, pur riconoscendo che il «corpo fantomatico»⁹⁴ della polizia, per invadente che sia, resta sempre uguale a se stesso, il suo spirito (*Geist*), «produce disastri minori» nella monarchia assoluta che non nelle democrazie moderne, dove la sua violenza «degenera»⁹⁵.

Abbiamo ora tutti gli strumenti per affrontare la questione riguardante la polizia. Nel domandarsi quale sia il motivo per cui, per Benjamin, la polizia nelle monarchie sia preferibile a quella delle democrazie, Derrida avanza una prima ipotesi:

Che sia perché, come siamo oggi portati a pensare, le tecnologie moderne di comunicazione, controllo e intercettazione, assicurano alla polizia una ubiquità assoluta, saturando lo spazio pubblico e privato, spingendo fino all'estremo limite la coestensività di politico e poliziesco?⁹⁶

93 *Ibid*, W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, p. 77.

94 J. Derrida, *Force de loi*, p. 107.

95 *Ibid*.

96 *Ivi*, pp. 107-8.

O ancora:

Che sia perché le democrazie non possono proteggere il cittadino dalla violenza poliziesca se non entrando, o permanendo, in questa logica della coestensività politico-poliziesca? Confermando, in questo modo, l'essenza poliziesca della cosa pubblica [...]? È a questa contraddizione che pensava Benjamin? A una degenerazione interna del principio democratico irrimediabilmente corrotto dal principio di potere poliziesco, inizialmente destinato a proteggerlo, ma in sostanza incontrollabile nel processo della sua autonomizzazione tecnica?⁹⁷

Derrida, che propone in maniera retorica queste possibili ragioni del discredito di Benjamin nei confronti della polizia nelle democrazie, non dà seguito ai discorsi qui intrapresi riguardo al nesso tra l'aumento delle possibilità tecniche di controllo da parte della polizia e il progressivo assottigliarsi dei confini tra pubblico e privato, e tra politico e poliziesco. Terremo però a mente questi primi tentativi di dare risposta alla questione sollevata da Benjamin da parte di Derrida, il quale poi, nei paragrafi appena successivi di *Force de loi*, percorre una strada molto diversa.

L'idea di Derrida è che l'essenza della monarchia sia conforme alla violenza poliziesca, mentre quella della democrazia no:

Nella monarchia assoluta, il potere legislativo e quello esecutivo sono uniti. La violenza è quindi normale, conforme alla sua essenza, alla sua idea, al suo spirito. Nella democrazia, al contrario, non è più legata allo spirito della polizia. [...] Nella monarchia assolutamente, per terribile che sia, almeno la violenza della polizia si mostra per quello che è e che dovrebbe essere secondo il suo spirito, laddove la violenza della polizia delle democrazie nega il suo proprio principio per il fatto che è legislatrice in maniera surrettizia, nella clandestinità.

Doppia conseguenza o doppia implicazione:

1. la democrazia è una degenerazione del diritto e della violenza del diritto;
2. non esiste ancora una democrazia degna di questo nome.

La democrazia resta *a venire*. Da generare o rigenerare.⁹⁸

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Id.*, *Force de loi*, pp. 110-1.

Secondo Derrida, dunque, la polizia, nella monarchia assoluta, si mostrerebbe per come è e secondo il suo spirito. Nelle democrazie, invece, la violenza poliziesca negherebbe il suo principio, apparendo come non dovrebbe essere. Lo scandalo sarebbe insomma costituito da una violenza poliziesca che, nelle democrazie, non dovrebbe affatto manifestarsi.

Prova di ciò sarebbe l'utilizzo, da parte di Benjamin, dell'aggettivo «spettrale»⁹⁹ – cui Derrida attribuisce un significato pregnante e letterale, legato alle figure dello spettro e e del fantasma – e del termine «spirito»¹⁰⁰ («*Geist*»¹⁰¹):

e benché nei dettagli la polizia sembri dappertutto uguale, non si può alla fine misconoscere che il suo *spirito* è meno devastante là dove rappresenta, come nella monarchia assoluta, il potere del sovrano [...], che nelle democrazie.¹⁰²

Lo spirito sarebbe dunque, secondo Derrida, un «*double fantomatique*»¹⁰³.

A riguardo, Derrida ammette che l'accostamento tra «spirito» e «spettro» potrebbe non essere stato deliberatamente scelto da Benjamin, ma, a suo parere, l'analogia tra i due termini sarebbe «poco contestabile anche se Benjamin non l'avesse riconosciuta»¹⁰⁴. Per Derrida, la polizia diventa «allucinante e spettrale» perché pervade ogni cosa, perché «è ovunque, anche dove non è»¹⁰⁵. Essendo sempre possibile, in democrazia, fare affidamento sulla sua presenza, anche se «la sua presenza non è presente», «la presenza del suo doppio spettrale non conosce frontiere» ed è, secondo Derrida, «conforme alla logica di *Zur Kritik der Gewalt* far notare come tutto quello che spetta alla violenza giuridica – e quindi quella poliziesca – non sia naturale ma spirituale»¹⁰⁶. Nella lettura che Derrida dà del saggio benjaminiano in *Forza di legge*, ci sarebbe uno spirito «allo stesso tempo nel senso di spettro e di vita che si eleva, attraverso la morte, quindi attraverso la

99 *Ivi*, p. 108.

100 *Ibid.*

101 W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 190.

102 *Id.*, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 16.

103 J. Derrida, *Force de loi*, p. 108.

104 *Ibid.*

105 *Ibid.*

106 *Ivi*, p. 109.

possibilità della pena di morte, al di sopra della vita naturale o “biologica”. E la polizia lo testimonia»¹⁰⁷. Questo spirito della polizia, «al posto di essere se stesso e di essere contenuto nella democrazia»¹⁰⁸, come spirito, degenererebbe, testimoniando nella democrazia moderna la massima degenerazione pensabile della violenza, o del principio di autorità, o del potere.

Non discuteremo qui se l'accostamento, operato da Derrida, tra la «spettralità» della polizia nelle moderne democrazie e lo «spirito» di essa, sia effettivamente incontestabile come egli sostiene. Ci soffermeremo sul fatto che il discorso che Benjamin porta avanti nella sua *Critica* non sia di salvaguardia della democrazia. Ciò che afferma Derrida, sulla necessità di generare o rigenerare la democrazia, si allontana indubitabilmente dal testo benjaminiano, e palesa piuttosto l'intenzione, contraria, di Derrida – quella cioè di voler salvare la democrazia.

Come fa notare Massimiliano Tomba, «la critica della prassi poliziesca senza la critica della forma politica che rende possibile questa prassi spettrale sarebbe monca»¹⁰⁹, e la forma politica che rende possibile questa prassi spettrale è la democrazia. Per salvare la democrazia, Derrida parla di una forma degenerata di democrazia (da «rigenerare»¹¹⁰), di una corruzione¹¹¹, in essa, della violenza originaria, ad esempio di quella poliziesca.

Per Derrida, l'operazione compiuta da Benjamin in *Per la critica della violenza* è una «critica della degenerazione come critica di un parlamentarismo impotente di fronte alla violenza poliziesca che gli si sostituisce»¹¹², e in questo senso può essere intesa come una filosofia della storia: decifrando la storia del diritto come una decadenza dall'origine.

A questo punto, Derrida può affermare che «l'analogia con gli schemi schmittiani e heideggeriani non ha neanche bisogno di essere sottolineata»¹¹³, in quanto sarebbe autoevidente. Quello che Derrida definisce come «un triangolo»¹¹⁴ – figura geometrica i cui tre vertici sono rappresentati da Schmitt, Benjamin e Heidegger, legati tra loro da una

107 *Ibid.*

108 *Ibid.*

109 M. Tomba, *La «vera politica»*, p. 225.

110 J. Derrida, *Force de loi*, p. 111.

111 *Ivi*, p. 113.

112 *Ivi*, p. 111.

113 *Ibid.*

114 *Ibid.*

corrispondenza epistolare¹¹⁵ – si costituirebbe intorno ad una questione di fondo, quella della decadenza e della degenerazione della moderna democrazia liberale e parlamentare. Come fa notare Dario Gentili, in *Zur Kritik der Gewalt* come in altri testi benjaminiani non mancano sferzanti giudizi contro il parlamentarismo, ed effettivamente Benjamin è in compagnia anche di Schmitt nel criticare la Repubblica di Weimar, come Derrida non manca di ricordare, ma «tale compagnia era all'epoca ben più nutrita e certo le soluzioni non convergevano quanto la critica»¹¹⁶.

Possiamo forse immaginare che Benjamin auspicasse, nel suo saggio, l'abolizione di un sistema parlamentare in favore di una dittatura, o di un qualsiasi tipo di svolta autoritaria? È evidente sia la mancanza di soluzioni alla crisi della Repubblica di Weimar condivisibili da Benjamin, Schmitt e Heidegger, sia l'assenza di precisione, da parte di Derrida, nel tratteggiare gli «schemi schmittiani e heideggeriani»¹¹⁷ cui Benjamin si avvicinerrebbe.

È inoltre il caso di rilevare che la corrispondenza epistolare tra Benjamin e Schmitt, cui Derrida fa riferimento in più di una occasione, non esista¹¹⁸. In particolare, non esiste nessuna lettera di Schmitt a Benjamin, benché Derrida scriva: «Carl Schmitt, che Benjamin ammirò e con il quale scambiò una corrispondenza, si congratulò con lui per questo saggio»¹¹⁹, o, in un altro passo di *Forza di legge*: «è *Zur Kritik der Gewalt* che valse d'altronde a Benjamin, appena pubblicato, una lettera di complimenti del grande giurista cattolico conservatore, ancora costituzionalista all'epoca ma del quale è nota la conversione all'hitlerismo nel 1933 e la corrispondenza che intratterrà con Benjamin, con Leo Strauss e con Heidegger, fra gli altri»¹²⁰.

3.5. *La violenza in democrazia*

115 «Questo triangolo andrebbe illustrato a partire da una corrispondenza, voglio dire la corrispondenza epistolare che legò questi tre pensatori (Schmitt/Benjamin, Heidegger/Schmitt)». *Ivi*, pp. 111-2.

116 D. Gentili, *Topografie politiche*, p. 118.

117 J. Derrida, *Forza di legge*, pp. 118-9.

118 M. Tomba, *La «vera politica»*, p. 225.

119 J. Derrida, *Force de loi*, p. 88.

120 *Ivi*, p. 94.

Al di là dell'inesistenza di un carteggio tra il pensatore ebreo e il giurista cattolico, proviamo a seguire il discorso articolato da Derrida in *Forza di legge* riguardo alla violenza creatrice di diritto e alla sua degenerazione. La problematica del diritto è legata, l'abbiamo visto, al suo essere un mezzo violento rivolto a fini giuridici. La conseguenza è che ogni contratto giuridico è fondato sulla violenza, ha origine nella violenza, ma questa, dice Derrida citando Benjamin, «non è necessario che sia direttamente presente nel contratto»¹²¹. Non essendo direttamente presente, la violenza istitutrice di diritto vi si trova rappresentata attraverso il supplemento di un istituto»¹²². La rappresentazione della violenza mette in moto, secondo Derrida, la *différance*, «che rimpiazza la presenza (la presenza immediata della violenza, identificabile come tale nei suoi tratti e nel suo spirito)»¹²³. Il passaggio dalla *presenza* della violenza creatrice di diritto alla sua *rappresentazione* comporta l'oblio della violenza originaria e il «declino, la degenerazione istituzionale, il loro *Verfall*»¹²⁴. Un esempio di questa «degenerazione (*Entartung*) della violenza originaria [è] quello della violenza poliziesca nella monarchia assoluta, che si corrompe nelle democrazie moderne»¹²⁵, un altro, che Derrida presenta immediatamente dopo quello della polizia, è il declino dei parlamenti; essi, infatti, offrono «un misero spettacolo perché hanno perso coscienza delle forze rivoluzionarie cui devono la loro esistenza»¹²⁶. Avendo essi perso il senso della violenza creatrice di diritto che è rappresentata in essi, non giungono a decisioni che possano testimoniare tale violenza, ma si dedicano, attraverso dei compromessi, a un modo di trattare le faccende politiche che si pretende ipocritamente privo di violenza.

Ciò su cui Derrida focalizza la sua interpretazione è proprio lo scarto tra la democrazia come dovrebbe essere e come invece è. Per Benjamin, in ogni forma statale e in ogni contratto giuridico vi è violenza come mezzo rivolto a fini giuridici, e anche in democrazia non si sfugge a questa massima generale. Anche se con i parlamenti, le

121 Ivi, p. 112. Originale benjaminiano: «Sie [die Gewalt] braucht als rechtsetzende zwar nicht unmittelbar in ihm gegenwärtig zu sein», W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 190; trad. it., *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 17.

122 J. Derrida, *Force de loi*, p. 112.

123 *Ibid.*

124 *Ibid.*

125 Ivi, pp. 112-3.

126 W. Benjamin, M. Tomba (a cura di), *Per la critica della violenza*, p. 79; traduzione di R. Solmi in W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 17.

deliberazioni, l'uso della parola e delle discussioni, le moderne democrazie si pretendono prive di violenza, essa c'è, perché esse ricorrono ai compromessi, e «il compromesso, benché ripudi ogni aperta violenza, è pur sempre un prodotto compreso nella mentalità della violenza»¹²⁷.

In altri termini, per il Benjamin di *Force de loi*, la democrazia sarebbe la forma politica che nasconde e dimentica la commistione fra violenza e diritto, e in questo senso essa è la degenerazione della violenza giuridica. La critica al parlamentarismo si inscriverebbe dunque all'interno di una più ampia critica della rappresentazione.

La violenza e il diritto sono, infatti, secondo Derrida, inscindibili, e nel camuffamento di questa commistione originaria consisterebbe la pecca della democrazia. Per Derrida, il fatto che Benjamin rilevi la decadenza della Repubblica di Weimar, nel cui parlamento era venuta meno la consapevolezza della latente presenza della violenza¹²⁸, è segno della “caduta” del parlamento rispetto alla violenza fondatrice che l'ha originata, a fronte della quale Benjamin propugnerebbe un «ritorno al passato»¹²⁹. Sarebbe quindi da intendere in questo senso la frase di Benjamin per cui «la critica della violenza è la filosofia della sua storia»¹³⁰:

Il discorso di Benjamin, che si sviluppa allora in una critica del parlamentarismo della democrazia liberale, è dunque *rivoluzionario*, di tendenza marxista, ma nei due sensi del termine «rivoluzionario», che comprende anche il senso reazionario, quello di un ritorno al passato di un'origine più pura. Questo equivoco è abbastanza tipico e ha alimentato molti discorsi rivoluzionari di destra e di sinistra, in particolare fra le due guerre. Una critica della «degenerazione» (*Entartung*) come una critica di un parlamentarismo incapace di controllare la violenza poliziesca che si sostituisce a lui, è una critica della violenza sullo sfondo di una «filosofia della storia»: messa in prospettiva archeo-teleologica, cioè archeo-escatologica, che interpreta la storia del diritto come una decadenza (*Verfall*) dall'origine. Non c'è bisogno di sottolineare l'analogia con alcuni schemi schmittiani o heideggeriani.¹³¹

127 Ivi, p. 81.

128 «Se la consapevolezza della latente presenza della violenza in un istituto giuridico viene meno, esso decade», Id., *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 17.

129 J. Derrida, *Forza di legge*, p. 118.

130 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 29.

131 J. Derrida, *Forza di legge*, pp. 118-9.

Riassumendo, secondo Derrida, «viene compresa la strutturale aporeticità del diritto e del politico, viene analizzata in modo profondo e lucido la criticità cui va incontro il politico odierno, viene rilevato e tematizzato il fattore di eccedenza immanente al diritto», e tuttavia – questo sarebbe il punto decisivo – «Benjamin rimane fundamentalmente all'interno di una logica dell'opposizione»¹³².

Si continua fundamentalmente a credere nella purezza delle distinzioni di cui pur si è in grado di analizzare l'aporeticità, e a presupporre una dimensione originaria da contrapporre ad una sorta di condizione derivata di caduta, o più in generale di degenerazione del politico. La contaminazione tra il diritto e l'istanza di eccedenza non è intesa in termini derridianamente archi-originari, ma concepita in termini archeo-teleologici.¹³³

Di qui il ricorso, da parte di Derrida, di un gran numero di termini dalla coloritura morale per descrivere la posizione di Benjamin riguardo alla mescolanza di violenza che pone e violenza che conserva il diritto nella polizia.

Derrida inizia il suo lavoro di critica – e, proveremo a contestare al filosofo franco-algerino, anche di snaturamento – del saggio sulla violenza sottolineando l'aspetto «ignominioso»¹³⁴ attribuito da Benjamin all'assenza di separazione tra la violenza che crea e violenza che conserva il diritto, cui aggiunge anche altri aggettivi, assenti nell'originale benjaminiano:

La contaminazione tra fondazione e conservazione [della violenza rispetto al diritto] è *ignobile*, è l'*ignominia* (*das Schmachvolle*) della polizia. Prima di essere *ignobile* nelle sue prerogative [...], la polizia moderna è strutturalmente *ripugnante*, *immonda* per essenza in ragione della sua *ipocrisia* costitutiva. [...] Dove c'è polizia [...], non si può discernere tra le due violenze, la conservatrice e la fondatrice, ed ecco dunque l'equivoco *ignobile*, *ignominioso*, *rivoltante*.¹³⁵

132 C. A. Pigozzo, *Derrida filosofo politico*, p. 160.

133 *Ibid.*

134 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Per la critica della violenza*, p. 15.

135 J. Derrida, *Forza di legge*, pp. 112-3. Corsivi miei.

Ciò che Derrida vuole qui preparare, con questo soffermarsi su termini inerenti a un lessico moralistico per dipingere la commistione tra i due tipi di violenza, è la presentazione di Benjamin come di un autore alla ricerca di una purezza, di un'origine da contrapporre alla decadenza e alla mescolanza – elemento, questo, che dovrebbe insospettire il lettore circa la possibile vicinanza del filosofo ebreo con pensatori di fede nazionalsocialista e la sua familiarità con, in generale, un pensiero di quel tipo.

Che, però, Benjamin non intenda la moderna democrazia liberale e parlamentare come una forma di caduta da una sua origine più pura alla quale aspirare, e che violenza creatrice di diritto e violenza conservatrice si implicino l'un l'altra, è detto chiaramente da Benjamin nel passaggio relativo alla «critica della violenza come filosofia della sua storia»¹³⁶. Ivi, l'alternarsi di violenza che pone e violenza che conserva il diritto vengono viste nell'ottica di una «altalena dialettica»¹³⁷:

Ogni violenza conservatrice indebolisce, a lungo andare, indirettamente, attraverso la repressione delle forze [a essa] ostili, la violenza creatrice del diritto che è rappresentata in essa. (Si è già accennato, nel corso dell'indagine, ad alcuni sintomi di questo fatto). Ciò dura fino al momento in cui nuove forze, o quelle prima represses, prendono il sopravvento sulla violenza che finora aveva posto il diritto, e fondano così un nuovo diritto destinato a una nuova decadenza.¹³⁸

Quello che Benjamin auspica non è quindi il ritorno a un'origine più pura, bensì «l'interruzione»¹³⁹ di questo ciclo di violenze che pongono e poi conservano – finché riescono – il diritto. È «la destituzione del diritto e delle forze a cui esso si appoggia (come esse a esso), e cioè in definitiva la destituzione della violenza statale»¹⁴⁰ ad interessare Benjamin, non il ritorno ad una presenza della violenza giuridica rispetto a una sua rappresentazione.

Non si può d'altronde non menzionare il ricorso, da parte di Derrida, a una lettura dei

136 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 29.

137 *Ibid.*

138 *Ibid.*

139 *Ibid.*

140 *Ibid.*

testi giovanili di Benjamin riguardo al linguaggio per avvalorare la tesi secondo la quale egli porterebbe avanti, in *Per la critica della violenza*, una critica della rappresentazione come decadenza da un'origine più pura.

Riprenderli, insieme ad alcuni fraintendimenti terminologici in cui incorre Derrida, risulta senz'altro utile nell'economia del nostro discorso. Continueremo, quindi, ad utilizzare il testo *Forza di legge* per la comprensione di *Per la critica della violenza*, non, come d'altronde abbiamo fatto finora, per formalizzare un'adesione alla lettura di Derrida, ma perché lo si ritiene uno strumento utile e istruttivo per la comprensione del testo di Benjamin.

3.6. Derrida e i saggi benjaminiani sul linguaggio

I saggi di Benjamin sul linguaggio che Derrida prende in esame sono *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, scritto nel 1916, e *Il compito del traduttore*¹⁴¹, redatto cinque anni dopo, nel 1923.

Secondo la lettura di Derrida, in entrambi i saggi è in gioco la critica della rappresentazione in quanto perversione e caduta del linguaggio nella comunicazione:

Il male, cioè la potenza letale, giunge al linguaggio precisamente attraverso la via della rappresentazione [...], cioè attraverso la dimensione rappresentativa, mediatrice, dunque tecnica, utilitaria, semiotica, informativa, altrettante forze che sradicano il linguaggio e lo trascinano nella caduta, lo fanno decadere lontano o fuori dalla sua destinazione originaria.¹⁴²

Vi sarebbe quindi, nei testi dedicati da Benjamin al linguaggio, una contrapposizione tra una dimensione originaria, rappresentata dalla nominazione, e una dimensione «del male», della caduta, della degenerazione, che ha inizio con la cacciata di Adamo ed Eva dall'Eden. In maniera analoga, in *Per la critica della violenza*, la degenerazione consisterebbe nella decadenza dalla presenza (la presenza originaria della *Gewalt*

141 Id., *Die Aufgabe des Übersetzers*, in *Gesammelte Schriften*, vol. IV (1), pp. 9-2121; trad. it. *Il compito del traduttore*, in *Angelus Novus*, pp. 53-70.

142 J. Derrida, *Forza di legge*, p. 87.

fondatrice, ad esempio) alla sua rappresentazione (il parlamento debole della repubblica di Weimar, criticato da Benjamin e Schmitt).

Abbiamo già analizzato, nel precedente capitolo, il saggio di Benjamin *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, e abbiamo già evidenziato il nesso che il filosofo individua tra il linguaggio come strumento di comunicazione e la sua funzione giudicante, che testimonia dell'allontanamento di esso dalla giustizia.

Come abbiamo già visto, per Benjamin ha effettivamente avuto luogo una caduta del linguaggio e questa caduta ha a che vedere col peccato originale, dopo il quale la lingua è divenuta un «veicolo di contenuti che si trasmettono attraverso di essa»¹⁴³, cessando di essere «manifestazione della vita spirituale dell'uomo»¹⁴⁴.

La differenza fondamentale tra queste due forme di comunicazione è chiarita da Benjamin nel saggio *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo* e consiste nel fatto che la lingua comunichi o *nella* lingua (prima del peccato originale) o *attraverso* di essa (dopo il peccato originale): «la lingua comunica l'essenza spirituale che le corrisponde. È fondamentale sapere che questa essenza spirituale si comunica nella lingua, e non attraverso la lingua»¹⁴⁵. Ciò che in un essere spirituale è comunicabile è la sua lingua, e, come ci avverte Benjamin, «tutto riposa su questo “è” (che significa: è immediatamente)»¹⁴⁶. La differenza è tra una lingua pura perfettamente conoscente e una lingua che, in seguito al peccato originale, diviene strumento di comunicazione, espressione di giudizi, e decade sempre più, fino a dividersi in una pluralità di lingue (quando in origine era una, in cui l'essenza spirituale comunicava se stessa direttamente, senza mediazioni).

La prima vede nel nome l'essere spirituale dell'uomo che si comunica a Dio (comunicazione nella lingua), la seconda usa i nomi come mezzi in vista di un fine (comunicazione attraverso la lingua). Per quest'ultima, «il mezzo della comunicazione è la parola, il suo oggetto la cosa, il suo destinatario l'uomo»¹⁴⁷, mentre, per Benjamin, non

143 T. Tagliacozzo, *Walter Benjamin. Conoscenza e linguaggio. Frammenti II*, Quodlibet, Macerata, 2013, p. 81.

144 W. Benjamin, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in *Angelus Novus*, p. 53.

145 *Ivi*, p. 54.

146 *Ivi*, p. 55.

147 *Ivi*, p. 57.

ci deve essere un contenuto esterno alla lingua, e in questo consiste la sua purezza: «come comunicazione la lingua comunica un essere spirituale, e cioè una comunicabilità pura e semplice»¹⁴⁸.

Come abbiamo cercato di analizzare nel precedente capitolo, la seduzione del serpente è la conoscenza di ciò che è senza nome, il sapere del bene e del male. Si tratta di una conoscenza estrinseca, che abbandona il nome, e la cacciata dall'Eden coincide con questa imitazione della parola creatrice divina, che esce dalla lingua nominale, perfettamente conoscente. La parola comunica, da quel momento in avanti, qualcosa all'infuori di sé e in questo consiste il vero peccato originale. Per Benjamin, in quanto l'uomo esce dalla lingua pura del nome, fa della lingua un *mezzo* (e non più un *medio*), e «quindi, almeno in parte, un segno; ciò che più tardi ha per conseguenza la pluralità delle lingue»¹⁴⁹. Ma c'è anche un'altra conseguenza, almeno altrettanto grave: la nascita del giudizio. Qui, Benjamin gioca con l'ambivalenza del termine tedesco '*Urteil*' [giudizio], applicabile sia alla sfera della conoscenza sia a quella del diritto; questa ambivalenza si mantiene anche negli esiti della cacciata dall'Eden che segna in entrambi i casi un allontanamento dalla *giustizia*.

Derrida finisce per intendere la critica della rappresentazione del diritto come il presupposto per il ritorno a un'origine caratterizzata dalla semplice e immediata manifestazione o presenza della *Gewalt*. In quest'ottica, la critica al parlamentarismo si configura come una denuncia del suo essere il momento terminale del declino della *Gewalt*, che, nell'oblio della violenza fondatrice che l'ha posto in essere, si riduce ad esserne una scialba rappresentazione, rispetto a una vagheggiata purezza da collocare all'origine.

Per chiarire ogni possibilità di equivoco, vale la pena di chiedersi in cosa consista quella 'purezza', che Benjamin attribuisce alla violenza divina in *Per la critica della violenza*, e alla lingua nei saggi giovanili dedicati al linguaggio.

Troviamo risposta a questa domanda in una lettera che Benjamin scrive a Ernst Schoen, nel gennaio del 1919:

148 *Ivi*, p. 59.

149 *Ivi*, p. 66.

È un errore presupporre una purezza che consiste in se stessa da qualche parte e che deve essere preservata [...]. La purezza di un essere non è mai incondizionata e assoluta, è sempre subordinata a una condizione. Questa condizione è diversa secondo l'essere della cui purezza si tratta; ma non risiede mai nell'essere stesso. In altre parole, la purezza di ogni essere (finito) non dipende mai da questo stesso essere [...]. Per la natura, la condizione della sua purezza che sta fuori di essa è il linguaggio umano.¹⁵⁰

Per Benjamin, la purezza non ha carattere sostanziale, bensì relazionale. Non solo, nella lettera a Schoen è detto chiaramente che sarebbe un errore presupporre l'esistenza di «una purezza che consiste in se stessa da qualche parte e che deve essere preservata»¹⁵¹. A conferma di questa idea, dieci anni più tardi, nel saggio su Kraus, scritto tra il 1930 e il 1931, Benjamin afferma: «all'origine della creatura sta non la purezza, ma la purificazione»¹⁵².

Anche la violenza pura non è tale per una presunta purezza della violenza in se stessa, ma lo è solo in rapporto al diritto. Se la violenza giuridica si presenta sempre come mezzo rispetto a un fine, quella pura è di un altro genere, non è mezzo (legittimo o illegittimo) a fini (giusti o ingiusti), ma si riferisce ad essi in qualche altro modo. È un mezzo che, pur restando tale, viene considerato indipendentemente dai fini che persegue.

Seguo Agamben nel suo parallelismo fra la violenza pura in *Per la Critica della Violenza* e la lingua pura in *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*:

come, nel saggio sulla lingua, pura è quella lingua che non è strumento al fine della comunicazione, ma comunica immediatamente se stessa¹⁵³, cioè una comunicabilità pura e semplice, così pura è quella violenza che non si trova in relazione di mezzo rispetto a un fine, ma si tiene in relazione con la sua stessa medialità.¹⁵⁴

150 Id., *Briefe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1966, pp. 205-6; trad. it. A.M. Marietti, G. Backhaus, *Lettere 1913-1940*, Einaudi, Torino, 1978, pp. 53-54.

151 *Ibid.*

152 Id., *Karl Kraus*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 365.

153 «La risposta alla questione: Che cosa comunica la lingua? È quindi: Ogni lingua comunica se stessa [...]. Ogni lingua si comunica in se stessa, essa è – nel senso più puro – il “medio” della comunicazione». W. Benjamin, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in *Angelus Novus*, p. 55.

154 G. Agamben, *Stato di eccezione*, p. 80.

La violenza pura espone il nesso tra violenza e diritto, per reciderlo. Benjamin chiama «spodestamento», «deposizione» del diritto («*Entsetzung des Rechts*»¹⁵⁵) l'attività della violenza pura, e basa su di essa, come abbiamo visto, l'inaugurazione di «una nuova epoca storica»¹⁵⁶.

Per quanto riguarda la lingua, è importante notare come Benjamin non auspichi un ritorno alla lingua originaria come restaurazione della lingua adamitica. Ne *Il compito del traduttore*, Benjamin sottolinea l'importanza della complementarità delle lingue e ammonisce sulla necessità che esse restino tali, molteplici e diverse, per il darsi della *reine Sprache*, a fondamento della possibilità di tradurre.

È opportuno citare la posizione di Bettine Meinke sull'argomento, la quale, nel testo *Benjamin vor dem Gesetz: Die Kritik der Gewalt in der Lektüre Derrida*¹⁵⁷, si è soffermata su alcune incomprensioni da parte di Derrida sul testo di Benjamin, soprattutto di natura terminologica.

Come abbiamo già visto, secondo la lettura del filosofo franco-algerino, la «polarità tra linguaggio originario e linguaggio decaduto»¹⁵⁸, oltre ad appartenere ad una «terribile e pesante condanna dell'*Aufklärung*»¹⁵⁹, va inserita nel rifiuto del «compromesso» e della «rappresentazione» presenti in *Per la critica della violenza*.

A riguardo, Meinke riconosce che Benjamin, perlomeno in alcuni suoi testi, tenti di portare a termine una critica della rappresentazione anche in nome di una lingua precedente, originaria. Ma, secondo la studiosa, è decisivo prendere atto del fatto che questo non si traduce nel rigetto di ogni rappresentazione. L'errore di Derrida è quindi quello di rintracciare in Benjamin una aspirazione al restauro, al ritorno, al ristabilimento «al di là dell'ordine della rappresentazione»¹⁶⁰, nella sua teoria del nome, così come nella critica al parlamentarismo. Come fa notare Meinke, anche nel caso del linguaggio nominale, perfettamente cosciente, e della sua caduta in occasione del peccato originale,

155 Id., *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 202.

156 Id., *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 26.

157 B. Menke, *Benjamin vor dem Gesetz: Die Kritik der Gewalt in der Lektüre Derridas*, in A. Haverkamp (a cura di), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994, pp. 217-274.

158 J. Derrida, *Force de loi*, p. 145.

159 *Ivi*, p. 144.

160 B. Menke, *Benjamin vor dem Gesetz*, p. 242.

il rigetto benjaminiano della rappresentazione inerente al linguaggio comunicativo e borghese non implica un ritorno all'origine, una velleità di restaurazione di uno stadio preadamitico del linguaggio e l'oblio di tutto ciò che è successo dopo.

«Il nome, nel quale si manifesta agli uomini il dono divino della lingua e della nominazione, è infatti, fin dal principio, traduzione»¹⁶¹, e la traduzione è, fin dalla lingua dei nomi data da Dio agli uomini, il luogo del differimento, «*Die Stelle der Verzögerung*»¹⁶², di una sintonia che si dà, in differita, come «rappresentazione della lingua di Dio, e che, come tale, assolve il compito del linguaggio umano»¹⁶³.

È la traduzione l'operazione che assicura il darsi della lingua pura. «La lingua delle cose può passare nella lingua della conoscenza e del nome solo in traduzione: – e tante traduzioni, tante lingue, non appena l'uomo sia caduto dallo stadio paradisiaco in cui conosceva una lingua sola»¹⁶⁴. Ma questo non vuol dire che Benjamin auspichi il ritorno a un'unica lingua, magari una lingua artificiale prodotta dalla fusione delle diverse lingue, come l'esperanto, o il ritorno alla lingua originaria¹⁶⁵.

Analogamente, un'opera, si legge ne *Il compito del traduttore*, non deve uscire intatta dalla sua traduzione: «nelle buone traduzioni, la vita dell'originale raggiunge, in forma sempre rinnovata, il suo ultimo e più comprensivo dispiegamento»¹⁶⁶.

Non si tratta mai di raggiungere, per Benjamin, uno stadio primigenio, che abbia il carattere dell'autenticità da restaurare, di una purezza sostanziale. Non si tratta mai di un ritorno ad una origine perduta, ma di un'operazione – della quale si intuisce il carattere redentivo – che permette di sabotare l'archirapporto, il «*Grundverhältnis*»¹⁶⁷ dell'ordine giuridico, il dispositivo giuridico fondamentale, cioè il rapporto mezzi-fini, che è sia quello del linguaggio come strumento, sia quello della storia come *continuum* di un tempo omogeneo e vuoto.

161 *Ivi*, p. 243.

162 *Ibid.*

163 *Ibid.*

164 *Id.*, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in *Angelus Novus*, p. 64.

165 «La molteplicità delle “storie” è strettamente affine, se non identica, alla molteplicità delle lingue. La storia universale nel suo senso odierno è sempre solo una sorta di esperanto. Essa esprime la speranza del genere umano, esattamente come lo fa il nome di quella lingua universale» (Benjamin allude al fatto che il nome della lingua artificiale 'esperanto' deriva dal verbo spagnolo che significa sperare). *Id.*, *Sul concetto di storia: ms 490*, p. 95.

166 *Id.*, *Il compito del traduttore*, in *Angelus Novus*, p. 42.

167 *Id.*, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol II (1), p. 179.

La critica al parlamentarismo, dunque, e la critica della rappresentazione sarebbero, secondo Derrida, i punti in cui il pensiero di Carl Schmitt e il pensiero di Walter Benjamin andrebbero a toccarsi, mostrando una sostanziale identità di vedute. Il terzo punto, lo vedremo, è una complicità delle teorie dei due pensatori con «il peggio»¹⁶⁸, ovvero la coerenza del pensiero di Schmitt e di Benjamin con la soluzione finale, lo sterminio di massa degli ebrei da parte dei nazisti.

3.7. *Il pensiero di Benjamin solidale con il nazismo?*

Ci siamo già soffermati sui primi due punti di supposta somiglianza tra il giurista tedesco e il filosofo ebreo, cercando di fornire una lettura diversa da quella di Derrida. È necessario ora esprimersi sulla questione di una presunta complicità del pensiero benjaminiano in *Per la critica della violenza* con la cosiddetta soluzione finale.

La domanda generale che orienta l'interpretazione derridiana del saggio di Benjamin può infatti essere considerata la seguente: «Cosa avrebbe pensato Benjamin, o almeno quale pensiero di Benjamin è virtualmente formato o articolato in questo saggio (ed è anticipabile?) riguardo alla “soluzione finale”?»¹⁶⁹.

Prima di formulare la risposta a questa sua domanda, Derrida fornisce alcune considerazioni di ordine temporale, che forse non è superfluo ricordare.

La conferenza di Wannsee, in cui venne decisa la soluzione al “problema ebraico”, ovvero lo sterminio degli ebrei, risale al 1942. Benjamin morì nel 1940, mentre scappava dai nazisti, sul confine franco-spagnolo, e il testo *Per la critica della violenza*, che sarebbe, nell'opinione di Derrida, l'abbiamo visto, «un testo inquieto, enigmatico, terribilmente equivoco, [...] ossessionato in anticipo [...] dal tema della distruzione radicale, dello sterminio, dell'annichilimento totale»¹⁷⁰, è stato scritto tra il 1920 e il 1921.

Nonostante ciò, vi sarebbero, secondo Derrida, allusioni e indizi che permetterebbero di sostenere «l'ipotesi secondo la quale Benjamin, sin dal 1921, non pensava ad altro che

168 J. Derrida, *Forza di legge*, p. 143.

169 *Ivi*, p. 88.

170 *Ivi*, p. 86.

alla possibilità di questa soluzione finale che sfida tanto più l'ordine della rappresentazione in quanto sarebbe forse rientrata ai suoi occhi nel male radicale, nella caduta come caduta del linguaggio nella rappresentazione»¹⁷¹. Secondo l'opinione di Derrida, in *Per la critica della violenza*, ci sarebbero delle ricorrenze, dei tratti comuni ascrivibili a una «logica costante»¹⁷² che permettono di presupporre che, per Benjamin, dopo «la cosa irrepresentabile della soluzione finale», potesse essere possibile «il ritorno o l'avvento ancora promesso di una lingua dei nomi, di una lingua o di una poetica della denominazione, in opposizione a una lingua dei segni, della rappresentazione informativa o comunicativa»¹⁷³.

Si tratta, per Derrida, di cogliere nell'argomentazione benjaminiana quei segni che intrattengono una complicità con il nazismo, e con un pensatore che ha aderito al nazismo, come Schmitt. Derrida dichiara quindi di non voler porsi il problema di come si sarebbe schierato Benjamin di fronte alla soluzione finale, perché, secondo lui, ci sarebbe una coerenza interna al suo saggio del 1921, che, interrogata, risponderebbe per lui, e anche meglio di lui.

Va però posto in risalto che non si tratterebbe, nel caso di Benjamin e del suo rapporto col nazismo, di speculazioni psicologiche su come egli vi si sarebbe potuto rapportare, in quanto sono numerosi i testi del filosofo ebreo «ossessionati»¹⁷⁴, per usare un termine caro a Derrida, dall'avanzata del nazismo. Le stesse *Tesi sul concetto di storia* possono essere considerate la testimonianza di una lunga lotta speculativa per sottrarre terreno al fascismo e al nazismo e a denunciare ogni possibile modalità di pensiero in qualche modo solidale con essi, oltre che il testamento spirituale di un uomo che, di fronte alla possibilità di essere consegnato ai nazisti, nel 1940 scelse il suicidio. È ancora nelle *Tesi* che, nell'ottica di una lotta contro il fascismo¹⁷⁵, la corretta comprensione di quale sia il nemico, e in quante forme esso possa presentarsi – e mascherarsi – risulta importante,

171 *Ivi*, p. 89.

172 *Ibid.*

173 *Ibid.*

174 *Ivi*, p. 86.

175 Va notato come nel lessico benjaminiano non ci sia distinzione tra fascismo e hitlerismo. Cfr. W. Benjamin, "Theorie des deutschen Faschismus", in *Gesammelte Schriften*, vol. III, pp. 238-240; trad. it. "Teorie del fascismo tedesco. A proposito dell'Antologia Krieg und Krieger, a cura di Ernst Jünger", in *Critiche e recensioni*, Einaudi, Torino, 1979.

soprattutto per evitare ogni collusione con esso.

Benjamin denuncia, ad esempio, la presenza dei «tratti tecnocratici che più tardi si incontreranno nel fascismo»¹⁷⁶ nel concetto «volgarmarxistico»¹⁷⁷ di lavoro e nella convinzione che il progresso tecnico in campo industriale sia «il salvatore dell'epoca moderna»¹⁷⁸ – opinione diffusa nella socialdemocrazia e in tutti quei «politici nei quali avevano sperato gli oppositori del fascismo»¹⁷⁹, di cui, nella decima *tesi*, si registra la sconfitta e il «tradimento della loro stessa causa»¹⁸⁰.

Non solo, Benjamin sostiene la necessità di liberarsi dei dogmi che hanno mosso le azioni di quei politici: la loro «ottusa fede nel progresso, il loro confidare nella loro “base di massa”, e infine il loro servile inquadramento in un apparato incontrollabile»¹⁸¹. Caratteristiche, è Benjamin a sottolinearlo, che accomunano fascismi e comunismi nelle loro realizzazioni storiche.

Il fatto che, nella sua vita come nella sua produzione teorica, Benjamin abbia cercato di opporsi al nazismo non costituisce oggetto di interesse per Jacques Derrida. Per il pensatore franco-algerino è necessario rintracciare in *Per la critica della violenza* una coerenza interna da inserire nello «spazio problematico e interpretativo nel quale egli [Benjamin] avrebbe forse iscritto il suo discorso sulla “soluzione finale”»¹⁸². Per Derrida, infatti, «per quanto enigmatica e sovradeterminata sia la matrice logica di questo testo, per quanto mobile e convertibile, per quanto capovolgibile sia, essa ha la sua coerenza»¹⁸³. Ed è questa coerenza che Derrida interroga e saggia, evidenziandone la complicità con il nazismo: «dobbiamo pensare, conoscere, rappresentarci, formalizzare la complicità possibile fra tutti questi discorsi e il peggio (qui la “soluzione finale”)»¹⁸⁴.

Ora, «la complicità possibile fra tutti questi discorsi e il peggio»¹⁸⁵ è da rintracciare, per Derrida, nelle questioni sinora affrontate: la critica dell'*Aufklärung*, la polarità tra

176 Id., *Sul concetto di storia: tesi XI*, p. 41.

177 *Ibid.*

178 *Ibid.*

179 *Ivi: tesi X*, pp. 38-9.

180 *Ibid.*

181 *Ibid.*

182 J. Derrida, *Forza di legge*, p. 137.

183 *Ibid.*

184 *Ivi*, p. 143.

185 *Ibid.*

linguaggio originario e linguaggio decaduto, la critica della rappresentanza e della democrazia parlamentare. In tutti questi snodi teorici, Derrida individua una «affinità»¹⁸⁶ di Benjamin con il nazismo.

Il punto decisivo, però, riguarda la soluzione finale, e consiste nella possibilità di interpretare la *Shoà* come una manifestazione della benjaminiana violenza divina. Due sono le giustificazioni che Derrida adduce per motivare la sovrapposizione da lui operata tra la violenza divina del saggio di Benjamin e la violenza perpetrata dalle SS nei campi di sterminio nazisti dopo il 1942:

1. la prima è che, per Benjamin, «solo la violenza mitica, e non la divina, è riconoscibile con certezza come tale»¹⁸⁷.

Nell'interpretazione derridiana di *Per la critica della violenza*, uno dei mali che Benjamin attribuisce alla violenza giuridica, mitica, è costituito dalla sua «indecidibilità»¹⁸⁸, cioè l'impossibilità di distinguere, in essa, tra la violenza fondatrice e quella conservatrice del diritto, perché la corruzione tra le due è «dialettica e dialetticamente inevitabile»¹⁸⁹. Ciononostante, in essa restano possibili, o quanto meno «determinabili»¹⁹⁰, il giudizio teorico e la rappresentazione. «Al contrario, da quando ci lasciamo alle spalle l'ordine mitico, la storia comincia – e con lei la violenza e la giustizia divina – ma noi, gli uomini, all'interno di essa non possiamo esprimere dei giudizi»¹⁹¹ o delle interpretazioni determinate. Secondo Derrida, «questo vuol dire che l'interpretazione della “soluzione finale”, come di tutto quello che costituisce l'insieme e la delimitazione dei due ordini (mitologico e divino), non è a misura d'uomo»¹⁹². Il che porta Derrida a dire che «nessuna antropologia, nessun umanesimo, nessun discorso dell'uomo sull'uomo, cioè sui diritti dell'uomo può misurarsi né con la rottura fra il mitico e il divino, né dunque con quell'esperienza limite che è un

186 *Ibid.*

187 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, p. 105.

188 J. Derrida, *Forza di legge*, p. 143.

189 *Ibid.*

190 *Ibid.*

191 *Ibid.*

192 *Ibid.*

progetto come la “soluzione finale”»¹⁹³.

2. La seconda è il carattere non sanguinoso ed espiatorio della violenza divina.

Scriva Benjamin:

Così come, in ogni ambito, al mito si oppone Dio, così pure la violenza mitica si oppone a quella divina. Che si qualifica come il suo opposto in ogni punto. Se la violenza mitica pone il diritto, la divina lo annienta, se quella pone limiti, questa distrugge senza limiti, se la violenza mitica incolpa e castiga nel contempo, quella divina purifica, se la prima è minacciosa, l'altra colpisce in modo fulmineo, se quella è sanguinosa, questa è letale ma senza spargimento di sangue.¹⁹⁴

A partire dal passo appena citato di *Zur Kritik der Gewalt*, Derrida postula una somiglianza tra la benjaminiana violenza divina e la violenza nazista:

Quando si pensa alle camere a gas e ai forni crematori, come intendere senza rabbrivire questa allusione a uno sterminio che sarebbe espiatorio perché non cruento? Si è terrorizzati all'idea di una interpretazione che farebbe dell'Olocausto una espiazione e una indecifrabile firma della giusta e violenta collera di Dio.¹⁹⁵

Giunto alla fine di *Forza di legge*, Derrida afferma che alcune tematiche di *Per la critica della violenza* somiglierebbero «fino alla fascinazione e fino alla vertigine»¹⁹⁶ alla soluzione finale, allo sterminio di milioni di ebrei per mano dei nazisti.

Proviamo ora a fare qualche considerazione intorno a questi ultimi due punti di *Forza di legge*, nei quali Derrida rinviene una collusione tra il saggio di Benjamin e la “soluzione finale”, ovvero in primo luogo l'indecidibilità per gli uomini delle manifestazioni della violenza pura e la conseguente impossibilità di esprimere dei giudizi a riguardo, e in

193 *Ivi*, p. 141.

194 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, p. 98. Cfr. nota 239.

195 J. Derrida, *Forza di legge*, p. 142.

196 *Ibid.*

secondo luogo la sostanziale somiglianza della violenza divina con quella che ha messo in atto l'eliminazione fisica di milioni di ebrei nei *lager* nazisti, che ruota principalmente intorno al carattere non sanguinoso e purificante della violenza divina.

A riguardo, la prima cosa da dire è che, se è vero che Benjamin afferma che non ci siano criteri chiari e prestabiliti da fornire agli uomini per distinguere, fuori da ogni dubbio, la violenza pura, quella mitico-giuridica è invece facilmente riconoscibile. E il nazismo non può che ascrivere a una violenza giuridica, statale, mitica. Il nazismo corrisponde a «una radicalizzazione e una estensione totale del mitico, della violenza mitica, contemporaneamente nel suo momento sacrificale fondatore e nel suo momento più conservatore»¹⁹⁷ – è lo stesso Derrida a riconoscerlo. Come riassume efficacemente Pigozzo:

Il nazismo costituirebbe un immenso simulacro di legalità, estremamente formalizzato, gerarchizzato, organizzato, sviluppato anche scientificamente e tecnicamente, ma radicalmente avulso appunto da qualsiasi riferimento alla giustizia. In definitiva, il nazismo rappresenterebbe la crisi e la degenerazione che si realizza nella moderna struttura rappresentativa-parlamentare democratica, laddove, nella finzione di massima legalità, abbiamo di fatto una neutralizzazione della singolarità e della giustizia.¹⁹⁸

L'opinione per cui il genocidio degli ebrei sarebbe una «esperienza limite»¹⁹⁹ – e quindi, essendo esso in quanto tale l'«insieme e la delimitazione dei due ordini (mitologico e divino)»²⁰⁰, «l'interpretazione della “soluzione finale”» sarebbe impossibile per l'uomo, «non a misura d'uomo»²⁰¹ – implica una presa di posizione sul testo di Benjamin a nostro parere insostenibile.

Ciò che, in *Per la critica della violenza*, corrisponde all'esperienza del limite tra l'ordine del mito e quello della violenza divina è l'«interruzione»²⁰² dell'alternarsi di violenza conservatrice di diritto e violenza fondatrice, la fine di quel circolo per cui «nuove

197 *Ivi*, p. 138.

198 C. A. Pigozzo, *Derrida filosofo politico*, p. 196.

199 J. Derrida, *Forza di legge*, p. 141.

200 *Ibid.*

201 *Ibid.*

202 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, p. 105.

violenze, o quelle prima represses, hanno la meglio sulla violenza che finora ha posto diritto, fondando in tal modo un nuovo diritto destinato a una nuova decadenza»²⁰³, la «destituzione del diritto e [...] della violenza statale»²⁰⁴.

All'interno della terminologia benjaminiana la cosiddetta "soluzione finale" non potrebbe in nessun modo essere considerata una manifestazione di una tale interruzione, e ancora meno una manifestazione della violenza divina. Piuttosto, ed è questa la strategia delle *Tesi sul concetto di storia*, una tale interruzione o rottura è la fine della catastrofe: cioè l'avanzare sempre uguale della storia²⁰⁵. Il «peggio» – con cui, nella lettura di Derrida, Benjamin sarebbe complice – è molto più facilmente identificabile con «lo stato di eccezione in cui viviamo», che è la «regola»²⁰⁶ della storia, il perpetuarsi della storia come oppressione, l'altalena dialettica delle violenze giuridiche.

«Lungi» dall'identificare il confine tra violenza mitica e divina, la "soluzione finale" è, in quanto «manifestazione mitica della violenza immediata», «profondamente identica a ogni violenza giuridica» – e «pone nuovamente la questione di una violenza pura immediata che sia in grado di arrestare la mitica»²⁰⁷.

Quanto detto valga per la possibilità, avanzata da Derrida, di poter scorgere nel nazismo la violenza divina, la cui interpretabilità è agli uomini interdetta.

Per quanto riguarda invece l'altra possibilità di rinvenire nel nazismo una manifestazione della violenza divina, ovvero il carattere non sanguinoso delle camere a gas, basterebbe appena far notare come l'assenza di sangue della morte per gas non cancella le migliaia di morti per fucilazione da parte dei nazisti in Polonia e nei Paesi dell'Est-Europa²⁰⁸ e il carattere minaccioso della violenza nazista, opposto a quella divina. La "soluzione finale" non iniziò infatti nei campi di concentramento ma sull'orlo delle fosse di seppellimento in Unione Sovietica, dove file di decine di persone venivano fatte cadere dopo la fucilazione da parte delle *Einsatzgruppen*. Questi reparti speciali furono responsabili di un gigantesco

203 *Ivi*, p. 103.

204 *Ivi*, p. 105.

205 «Che tutto continui così è la catastrofe», *Id.*, *Sul concetto di storia: materiali dal Passagen-Werk (N 9a, I)*, p. 123.

206 *Ivi: tesi VIII*, p. 33.

207 *Id.*, *Per la critica della violenza*, p. 97.

208 Sull'argomento, tra gli altri, G. Mosse, *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'olocausto*, Bari-Roma, Laterza, 2003.

bagno di sangue: «circa 300mila ebrei furono massacrati nel giro dei primi 4 mesi, senza aver avuto il minimo contatto con il sistema concentrazionario»²⁰⁹.

È dunque contestabile, dal punto di vista storico, la visione di una “soluzione finale” senza sangue perché eseguita per mezzo dei *Gas wagen*, autocarri appositamente costruiti per uccidere con il gas di scarico le persone rinchiusi all’interno, o delle camere a gas nei campi di sterminio. Non si può inoltre negare, come già detto, il carattere minaccioso («*drohende*»²¹⁰) della violenza perpetrata dai nazisti nei confronti degli ebrei, che colloca questa violenza in ambito mitico.

Se, però, intendiamo in maniera immaginifica il discorso di Derrida legato al carattere non sanguinoso della morte per gasazione, occorre fare delle precisazioni legate alla lettera del testo benjaminiano, che, anche estromettendo la morte per fucilazione di migliaia di ebrei nell’Est Europa, non ammette una sovrapposizione tra violenza divina e violenza nazista.

Come fa notare Bettine Menke, il fatto che la violenza divina sia «*unblutig und entsühnend*»²¹¹ (incruenta e purificante), non significa che ogni atto di annientamento che non provochi spargimenti di sangue debba necessariamente costituire una manifestazione della violenza divina²¹².

Inoltre, nello stesso testo, apparso nel volume collettaneo *Gewalt und Gerechtigkeit*, dedicato al rapporto tra Benjamin e Derrida, Menke porta all’attenzione un errore terminologico in cui incorre Derrida, dovuto probabilmente, secondo la studiosa, ad un problema di traduzione. Quando Derrida afferma che il testo di Benjamin «farebbe dell’Olocausto una espiazione e una indecifrabile firma della giusta e violenta collera di Dio»²¹³, egli usa in inglese il termine «*expiatory*»²¹⁴ (il testo *Prénom de Benjamin* fu distribuito inizialmente in inglese in occasione di un convegno alla *Cardozo Law School*) e in francese il termine «*expiation*»²¹⁵, ricollegandosi a «una distruzione [*extermination*]

209 L. Picciotto Fargion, *La persecuzione antiebraica in Italia*, in F. Ferratini Tosi, G. Grassi, M. Legnani (a cura di), *L’Italia nella seconda guerra mondiale e nella Resistenza*, FrancoAngeli, Milano, 1988, pp. 207-208.

210 W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesamelte Schriften*, vol. II (1), p. 188.

211 *Ivi*, p. 200.

212 B. Menke, *Benjamin vor dem Gesetz*, p. 238.

213 J. Derrida, *Forza di legge*, p. 142.

214 Citato in B. Menke, *Benjamin vor dem Gesetz*, p. 255.

215 *Id.*, *Force de loi*, p. 145.

che avrebbe il carattere dell'espiazione [*expiatrice*] perché non sanguinosa [*non-sanglante*]]²¹⁶. Ovvero citando *Zur Kritik der Gewalt*, dove, opponendo la violenza divina a quella mitica, Benjamin della prima dice che «*macht nicht Halt vor der Vernichtung*»²¹⁷ («non si arresta di fronte alla distruzione»²¹⁸), «*aber es ist zugleich eben in ihr entsühnend und ein tiefer Zusammenhang zwischen dem unblutigen und entsühnenden Charakter dieser Gewalt*»²¹⁹ («ma esso è anche, e proprio in essa [nella distruzione] purificante, e non si può non scorgere un profondo nesso fra il carattere non sanguinoso e quello purificante di questa violenza»²²⁰). Bettine Menke fa notare come la traduzione di «*entsühnend*» di cui Derrida si serve sia quella di «espiatorio», che però può essere la traduzione anche del suo opposto, «*sühnend*»²²¹, mentre la «*Reine Gewalt*» è «*ent-sühnend*»²²², purificante, in quanto annientatrice di diritto, nella misura in cui interrompe il succedersi di colpa, castigo ed espiazione, laddove la violenza mitica, invece, «*ist die verschuldend und sühnend*»²²³, «incolpa e castiga»²²⁴.

Per cui, anche in questo, violenza mitica e divina si oppongono punto su punto, e se la violenza divina interrompe il circolo di colpa e castigo («*Schuld und Sühne*»²²⁵), essa sarà purificante («*ent-sühnend*»²²⁶) e il suo intervento deve essere inteso nel senso di un riconciliamento.

La particella 'ent', usata come prefisso prima dei verbi, esprime l'annullamento o la restituzione allo stato iniziale dell'azione descritta dal verbo; così in «*Ent-setzung des Rechts*»²²⁷, il prefisso 'ent' indica la de-posizione del diritto, azione che annulla il *Recht setzen*, ovvero il porre il diritto, legiferare.

La traduzione di «*entsühnend*» con «espiatorio» (presente anche nell'edizione italiana²²⁸

216 *Ibid.*

217 W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesamelte Schriften*, vol. II (1), p. 199.

218 *Id.*, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 26.

219 *Id.*, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesamelte Schriften*, vol. II (1), p. 199.

220 *Id.*, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 26.

221 B. Menke, *Benjamin vor dem Gesetz*, p. 255.

222 *Ibid.*

223 W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesamelte Schriften*, vol. II (1), p. 199.

224 *Id.*, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 26.

225 B. Menke, *Benjamin vor dem Gesetz*, p. 255.

226 *Ibid.*

227 W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesamelte Schriften*, vol. II (1), p. 201.

228 «Se la violenza mitica incolpa e castiga, quella divina purga ed espia»: W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 26; laddove M. Tomba traduce «se la violenza mitica incolpa e

di *Per la critica della violenza* curata da Renato Solmi) dà luogo ad ambiguità e induce Derrida, nell'opinione di Meinke, a dare un'interpretazione del saggio di Benjamin come solidale con l'Olocausto. Ma, come sottolinea Bettine Meinke, lo stesso termine «Olocausto», ovvero un sacrificio da fare a Dio, poi passato a indicare lo sterminio degli ebrei da parte dei nazisti, di cui Derrida fa uso e che lo «terrorizza»²²⁹, concepisce la morte di milioni di ebrei come espiazione («*Sühne*») o – nella variante dell'introiettamento da parte delle vittime – come una penitenza assunta su di sé in nome di una «giusta e violenta», ma «indecifrabile»²³⁰ collera di Dio.

3.8. Sovranità popolare e monopolio della violenza

Una volta chiarita la posizione espressa in *Forza di legge* da Derrida sul saggio *Per la critica della violenza*, possiamo tornare alla sua interpretazione del passo che Benjamin dedica alla violenza poliziesca negli Stati civilizzati. Abbiamo visto come Derrida pensi che Benjamin si riferisca all'agire della polizia nelle moderne democrazie occidentali. Derrida motiva questa sua collocazione del passo in questione nella forma politica democratica a partire dal ricorso, da parte di Benjamin, a «esempi *moderni* della violenza, come lo sciopero generale o il problema della pena di morte»²³¹, che lo spingono a dire che «è la polizia *moderna*, in situazioni tecnico-politiche *moderne* che è portata a produrre quella legge che dovrebbe esclusivamente applicare»²³².

Concordiamo con Derrida riguardo al fatto che Benjamin faccia riferimento, in *Per la critica della violenza*, a «situazioni tecnico-politiche moderne». Approfondimento ulteriore merita però l'idea di Derrida per cui Benjamin criticerebbe la violenza poliziesca in quanto snaturamento della democrazia.

Proviamo dunque a riformulare alcune possibili risposte alla domanda sul perché Benjamin dica che, seppur ovunque simile, sia da preferire la polizia nelle monarchie

castiga nel contempo, quella divina purifica»: W. Benjamin, M. Tomba (a cura di), *Per la critica della violenza*, p. 99.

229 J. Derrida, *Forza di legge*, p. 142.

230 *Ibid.*

231 *Id.*, *Force de loi*, p. 107.

232 *Ibid.*

piuttosto che nelle democrazie.

Iniziamo riprendendo alcuni suggerimenti di Derrida presenti in *Forza di legge*, da lui stesso scartati. Nelle prime possibilità avanzate da Derrida per motivare la posizione di Benjamin, il filosofo francese cita la «coestensività di politico e poliziesco» che si manifesta nella «onnipresenza assoluta»²³³ della polizia nelle democrazie, fino alla saturazione dello spazio pubblico e privato, e al progressivo assottigliarsi della distinzione tra essi. «Il principio democratico», in quest'ottica, sarebbe «irrimediabilmente corrotto dal principio di potere poliziesco, inizialmente destinato a proteggerlo, ma in sostanza incontrollabile»²³⁴.

L'osservazione per cui «le democrazie non possono proteggere il cittadino dalla violenza poliziesca se non entrando, o permanendo, in questa logica della coestensività politico-poliziesca [...], confermando, in questo modo, l'essenza poliziesca della cosa pubblica»²³⁵, ci sembra degna di attenzione. In essa riconosciamo il gesto con cui Benjamin si congeda da giusnaturalismo e diritto positivo, perché entrambi inadatti ad «accedere a una dimensione critica del diritto che non ricada all'interno, ovvero che non presupponga (come già data ed esterna), come separata dai mezzi violenti, la sfera stessa del diritto che invece è ciò che si tratta di criticare»²³⁶. Così come Benjamin abbandona le due principali tradizioni giuridiche per poter fuoriuscire dalla sfera del diritto e dell'interpretazione interna all'istituzione giuridica, questi spunti critici di Derrida sulla democrazia, da lui lasciati senza seguito, consentono di accedere ad un punto di vista critico della forma politica in cui viviamo.

Benjamin, infatti, una volta individuato nel rapporto mezzi-fini²³⁷ «*das elementarste Grundverhältnis*»²³⁸ dell'ordine giuridico – il rapporto fondamentale che sta alla base dell'ordinamento giuridico, l'archirapporto, il dispositivo giuridico fondamentale –, ha buon gioco a mostrare come in esso siano accomunati giusnaturalismo e positivismo.

Dal punto di vista giuridico, infatti, la violenza non può che essere mezzo. E questo sia

233 Id., *Force de loi*, p. 107.

234 *Ibid.*

235 *Ibid.*

236 C. A. Pigozzo, *Derrida filosofo politico*, p. 180.

237 W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 179.

238 *Ibid.*

che si assuma il punto di vista del diritto positivo, sia quello del giusnaturalismo: in base alla logica mezzi-fini, la violenza sarà mezzo e non fine. Il criterio per la critica della violenza interno alla tradizione giuridica è quindi quello dato dai fini a cui essa è impiegata. Possiamo cioè discriminare tra una violenza come mezzo per fini giusti e una violenza come mezzo per fini ingiusti. A stabilire quali fini sono giusti e quali ingiusti è però sempre il diritto. Non possiamo sfuggire al circolo per cui è l'ordine giuridico che stabilisce che cosa è giusto e che cosa è ingiusto.

Il criterio fornito dal diritto risulta, per questa ragione, fin dalle prime pagine della *Critica*, inefficace. Esso non dice nulla sulla violenza «*überhaupt, als Prinzip*»²³⁹, giacché non fa che ribadire l'autoreferenzialità del sistema giuridico.

Analogamente, occorre fuoriuscire dall'autoreferenzialità della forma politica democratica per provare a dare motivo della preferenza accordata da Benjamin alla polizia monarchica rispetto a quella democratica. Scrivere che la violenza poliziesca nelle democrazie «si manifesta come non dovrebbe invece manifestarsi se solo operasse in modo conseguente e conforme allo spirito della democrazia»²⁴⁰ rimane all'interno di un discorso autoreferenziale e autolegittimante della democrazia. È chiaro che, così espressa, tale concezione riguarda la sfera di opinione comune diffusa in una società democratica, e cioè l'ordine di concetti che si estendono in una società per la sua "autointerpretazione", o, in altri termini, l'immagine che una società offre di sé, ma non serve a una comprensione critica della violenza poliziesca come istituzione democratica, in quanto non rende conto della densità problematica e aporetica che in essa si nasconde. I primi tentativi di Derrida, invece, provano a pensare l'onnipresenza e l'onnipervasività della polizia – in altre parole le caratteristiche che le conferiscono *spettralità* – come strutturali alla democrazia, e non accidentali, occorse per errore, snaturamenti di una democrazia ancora *a venire*.

Il fatto che Derrida non dia seguito ai tentativi in questa direzione, anzi li scarti, lo inserisce in quella corrente della letteratura su Benjamin che Massimiliano Tomba definisce a partire dal «pregiudizio ideologico» che impedisce agli autori che ne fanno

239 *Ivi*, p. 180.

240 M. Tomba, *La «vera politica»*, p. 226.

parte «di seguire Benjamin sul terreno della critica alla democrazia»²⁴¹.

Proviamo dunque a seguire Benjamin nella sua critica alla democrazia. La polizia è quell'«istituzione moderna» in cui «è soppressa la separazione fra violenza che pone e violenza che conserva il diritto»²⁴². Essendo un'istituzione moderna, la si rinviene negli «Stati civilizzati» – siano essi «monarchie assolute» o «democrazie» – nei quali essa si presenta «senza forma» e «la sua presenza è spettrale, inafferrabile, diffusa per ogni dove»²⁴³.

Come dice Tomba, «gli spettri sono figure della indistinzione», e l'indistinzione tra violenza che pone il diritto e violenza che lo conserva è la caratteristica che definisce l'istituto poliziesco, il suo tratto costitutivo. «La polizia pone diritto nell'atto stesso in cui lo conserva»²⁴⁴ in quanto è preposta a intervenire negli «innumerevoli casi in cui non sussiste una chiara situazione giuridica»²⁴⁵. Non solo, dal momento in cui solo sospendendo il diritto è possibile mantenerlo, o, in altre parole, solo chi è fuori dal diritto può imporlo agli altri, «non c'è alcun confine stabile tra *Gewalt* e diritto, e la polizia mostra in modo paradigmatico questa confusione»²⁴⁶.

Intendere la confusione, la mescolanza e l'indistinzione come caratteristiche sostanziali, paradigmatiche della polizia negli Stati moderni (e bisognerà anche chiedersi: esiste una polizia negli stati non moderni?), e non accessorie o casuali, consente di porsi la domanda suggerita da Benjamin in maniera diversa.

Partendo dal presupposto che la *Gewalt* della polizia pone il diritto nell'atto stesso di conservarlo, e viceversa, «non solo nei casi estremi, nei quali sono minacciati l'ordine interno e la sicurezza pubblica, ma in ogni intervento in cui la polizia viola il diritto per conservarlo», in altre parole che «solo attraverso la sua violazione il diritto può essere mantenuto», e che «la sospensione e violazione del diritto sono pratiche ordinarie dell'agire poliziesco»²⁴⁷, verrà dunque da domandarsi: in quale forma politica questo tipo di *Gewalt* può dilagare, degenerare? La risposta di Benjamin è: in democrazia.

241 *Ivi*, p. 225.

242 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 15.

243 *Ivi*, p. 16.

244 M. Tomba, *La «vera politica»*, p. 224.

245 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 16.

246 M. Tomba, *La «vera politica»*, p. 224.

247 *Ibid.*

Per provare a capire il motivo di tale presa di posizione, può essere utile riportare i ragionamenti che Massimiliano Tomba elabora a partire dalla constatazione dell'avvenuta «forclusionione della giustizia», cioè l'eliminazione dell'idea di giustizia dal pensiero politico moderno²⁴⁸:

Il termine “forclusionione” traduce il termine giuridico francese “forclusion”, che propriamente ha il significato di “preclusionione”. La “forclusionione” ha, nell'accezione lacaniana alla quale ci riferiamo, il significato dell'esclusione (*Ausstoßung*) di un elemento al di fuori del campo simbolico, e quindi un senso più radicale della rimozione (*Verwerfung*) freudiana, che rimane nel campo del simbolico.²⁴⁹

Alla base di questa rimozione, che *lacanianamente* è eliminazione addirittura al di fuori del campo del simbolico, vi è, per Tomba, il moderno concetto di sovranità popolare, cioè l'idea che il popolo sovrano sia l'unico soggetto politico legittimato ad agire politicamente.

Principio basilare degli Stati moderni è, in quest'ottica, quello di *identità*, nelle sue varie accezioni di «identità tra governanti e governati, Stato e popolo, soggetto e oggetto dell'autorità politica»²⁵⁰. Il popolo non ha più sovrani sopra di sé, ma è esso stesso sovrano. Tuttavia tale principio non può essere attuato nella sua assolutezza e indipendenza, annullando il momento del dominio e del comando: infatti ciò equivarrebbe al venir meno dello stesso Stato. Quest'ultimo non si dà se non è presente un altro principio fondamentale, quello della *rappresentanza*. La sovranità popolare comporta, in altre parole, come suo «necessario corollario»²⁵¹, un altro principio, quello rappresentativo, per cui il popolo sovrano è sì l'unico soggetto politico legittimato ad agire politicamente, ma attraverso i suoi rappresentanti. Tale elemento è ineliminabile

248 Vedi M. Tomba, *La possibilità dell'impossibile. Un altro genere di Gewalt: rileggendo Walter Benjamin*, in «Sito Italiano di Filosofia Politica», 2005, <http://www.sifp.it/articoli.php>; Id., *La «vera politica»*. Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia; Id., *Walter Benjamin: di che cosa la “violenza divina” è il nome?*, in W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, pp. 9-53.

249 Id., *La possibilità dell'impossibile*, p. 10.

250 P. Schiera, M. Tronti, G. Miglio, G. Duso, G. Marramao, A. Brandalise, A. Biral, C. Galli, G. Zaccaria, M. Montanari, *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, p. 59.

251 M. Tomba, *La «vera politica»*, p. 225.

dall'esperienza politica: «non c'è unità del popolo se non è rappresentata»²⁵². Nella logica della sovranità e della rappresentanza, le decisioni del potere sovrano, rappresentante del popolo, si legittimano da sé, per il semplice fatto di essere promanate da tale potere; come dice Hobbes, «la legge è fatta dal potere sovrano, e tutto ciò che è fatto dal potere sovrano è autorizzato e riconosciuto da ogni appartenente al popolo – e ciò che ognuno vuole, nessuno può dire che sia ingiusto»²⁵³.

In un tale stato di cose, la pensabilità della giustizia è interdetta: «la questione della giustizia viene ad essere *forclusa* poiché la legge essendo ciò che ciascuno vuole e ha voluto non può in alcun modo essere detta ingiusta»²⁵⁴. Il principio della sovranità popolare «fornisce al rappresentante un surplus di legittimità: egli agisce sempre rettamente e contro di lui non è possibile resistere»²⁵⁵.

È nel meccanismo politico messo in atto a partire dalla modernità che la domanda intorno alla giustizia è stata forclusa. Scrive Massimiliano Tomba:

Si delinea un nuovo concetto di potere, sconosciuto alle epoche precedenti. Esso nasce quando il popolo, nella sua unità e totalità, viene pensato come soggetto politico sovrano e quindi come autore delle leggi che esso stesso si dà; l'idea di giustizia è qui neutralizzata in forza di un meccanismo logico nel quale la legge, essendo ciò che ciascuno vuole e ha voluto, non può in alcun modo essere detta ingiusta. Se è il popolo ad essere sovrano, ne segue che chi rappresenta il popolo e quindi agisce in suo nome, non può che agire rettamente, perché solo il popolo nella sua unità e totalità ha titolo per porre in discussione la legittimità dell'azione del rappresentante. [...] In questo modo, non è più possibile definire ingiusto l'operato del rappresentante.²⁵⁶

L'avvento della sovranità popolare costituisce un radicale cambiamento che segna sul piano politico il passaggio all'età moderna. Nel Medioevo e in età rinascimentale l'ordine sociale dell'Europa era caratterizzato, infatti, dalla presenza dei cosiddetti stati o ordini (dal latino '*status*' e '*ordo*'), corrispondenti grosso modo alla nozione di classe o ceto, ma

252 *Ibid.*

253 T. Hobbes, *Leviatano, o la materia, la forma e il potere di uno stato ecclesiastico e civile*, p. 282.

254 M. Tomba, *La «vera politica»*, p. 41.

255 *Ivi*, p. 227.

256 *Ivi*, p. 41.

aventi soggettività giuridica e politica. A differenza delle classi sociali nella società attuale, essi partecipavano quindi in quanto tali al processo politico, per esempio attraverso le diete.

Schematizzando, l'*ordo* medioevale era costituito da: primo stato, cioè il clero; secondo stato, quello dei nobili; e il cosiddetto “terzo stato”, ovvero gli uomini liberi né nobili né appartenenti al clero. Tali stati, però, conoscevano ulteriori suddivisioni al loro interno, ad esempio tra abati e vescovi e basso clero, tra alta e bassa nobiltà, tra abitanti di campagna o di città (i “borghesi”). Non solo: ogni individuo, nella società medioevale, poteva contemporaneamente essere signore e vassallo. Gli esponenti della piccola nobiltà, ad esempio, erano signori rispetto ai propri servi e vassalli dei grandi nobili, i quali, a loro volta, si trovavano in condizione di vassallaggio rispetto al sovrano. La posizione del singolo dipendeva poi da diversi fattori: la professione e l'appartenenza ad una corporazione, la posizione all'interno della famiglia, il ruolo all'interno della comunità (giudice, membro del consiglio, cittadino, semplice abitante). Al vertice di queste divisioni in seno alla società medievale stavano il re, l'imperatore o il papa.

Pur nell'estrema sintesi con cui si è fatto accenno all'argomento²⁵⁷, si può facilmente immaginare la fitta trama di privilegi e diritti che caratterizzavano la società feudale, derivanti dalla rilevanza politica e giuridica dell'appartenenza a un ordine, un mestiere, un cetto – senza contare le diverse autorità cui uno stesso territorio poteva talvolta essere soggetto a livello giurisdizionale.

A fronte della complessità della società medievale, nell'età moderna vi è un unico soggetto politico detentore della sovranità: il popolo. «Il pluralismo giuridico medievale viene soppiantato dall'eguaglianza del diritto moderno»²⁵⁸, e tale uguaglianza si rispecchia anche nell'indipendenza delle decisioni del rappresentante del popolo sovrano.

È significativo ricordare che un concetto di azione rappresentativa tale da comportare il rispecchiamento della volontà di coloro che esprimono il mandato e quindi istruiscono e

257 Sul tema, che non può in questa sede essere approfondito oltre, G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*; Id. (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma, 2000; Id. (a cura di), *Oltre la democrazia: un itinerario attraverso i classici*, Carocci, Roma, 2004.

258 M. Tomba, *La «vera politica»*, p. 41.

controllano continuamente il rappresentante, non appare per niente consono alla teoria dello Stato che si delinea da Hobbes in poi, ma piuttosto al modo in cui la rappresentanza è concepita nel contesto della società per ceti. In questo infatti [...] è appaesato il mandato imperativo, e dunque il rappresentante va nell'assemblea con istruzioni precise sul suo modo di agire, del quale deve rendere puntualmente conto. Ciò presuppone l'esistenza di soggetti politici che hanno una loro autonomia e volontà e partecipano alle decisioni di una istanza di potere gerarchicamente superiore.²⁵⁹

Non essendoci, nella teoria hobbesiana dello Stato moderno, un potere politico precedente alla genesi del corpo comune, al di fuori di tale unità c'è solo una moltitudine disgregata.

Il popolo, inteso come unità, non precede il patto, ma «è quel corpo politico a cui, con artificio, gli individui danno luogo»²⁶⁰, quindi il suo agire e il suo volere sono tali solo a partire dalle azioni e deliberazioni del rappresentante.

Va quindi sottolineata la profonda cesura tra il concetto di rappresentanza moderno e quello precedente, medievale e feudale, il quale «comporta un porsi del popolo, nella sua realtà cetuale, *di contro e nei confronti* dell'elemento signorile»²⁶¹. Nello Stato moderno, invece, e in particolare nella forma politica democratica, il popolo non può opporre resistenza alcuna perché non c'è nulla al di fuori di esso: il potere sovrano non è estraneo al popolo o a lui contrapposto, bensì è il suo stesso potere.

La *forclusione* della giustizia, abbiamo visto, inerisce al moderno principio della sovranità popolare e dello Stato rappresentativo come sua corrispondente forma politica. È un suo elemento procedurale, si potrebbe dire. È dunque significativo rilevare il meccanismo attraverso cui la forma politica moderna elimina ogni riferimento alla giustizia, e quindi individuarne le differenze rispetto alle forme politiche precedenti, ma altrettanto importante è avere un quadro della direzione cui questa operazione tende. A scanso di equivoci, la ricerca intorno all'eliminazione del riferimento alla giustizia dalla concettualità politico-giuridica moderna non ha per fine quello di postulare l'auspicabilità di un qualche ritorno al passato. È forse il caso di rimarcare che anche l'ordine vetero-

259 G. Duso, *La rappresentanza politica*, p. 22.

260 *Ibid.*

261 *Ivi*, p. 23.

attuale è inadeguato rispetto all'idea di giustizia. «Il rimanere fermi all'aporia dei concetti politici moderni»²⁶² non può bastare, è un gesto critico insufficiente. Questo atteggiamento, anche «quando non diventa un atteggiamento *tout court* conservatore», «si limita a indicare in una concettualità altra, storicamente pre-moderna, la possibilità di un pensiero libero da quella aporeticità»²⁶³. Ma segnalare le aporie e le conseguenze della forma politica moderna, non significa che le forme politiche pre-moderne ne fossero prive, o vagheggiarne un ritorno. Significa, piuttosto, individuare in quali ambivalenze siano incorse le rivendicazioni che hanno portato alla fine dell'ordinamento politico precedente. Va inteso in tal senso l'invito di Massimiliano Tomba, nell'introduzione al suo libro *La «vera politica»*:

Se il moderno concetto di uguaglianza ha dato luogo ad un modo di pensare gli individui come totalmente fungibili, eguali perché tutti egualmente indifferenti dal punto di vista politico, in questo stesso concetto bisogna ritrovare l'ambivalente produttività della sua origine.²⁶⁴

Vale a dire le rivendicazioni di quanti, «sottraendosi e lottando contro precedenti rapporti autoritativi e attuali, hanno dato luogo alla contrattualizzazione dei rapporti lavorativi, portatori a loro volta di nuove ambivalenze»²⁶⁵. Detto altrimenti, il gesto critico che consta nel cogliere la natura intrinsecamente aporetica di alcuni principi moderni può essere potenzialmente confuso con una posizione reazionaria, che auspica un ritorno al passato, esattamente come è successo al testo giovanile di Benjamin sulla violenza nell'interpretazione di Derrida.

Criticare il presente, cogliendone le peculiarità rispetto al passato, individuare forme di oppressione caratteristiche della forma politica contemporanea, anche confrontandole con quelle pre-moderne, non vuol dire però, come abbiamo cercato di rimarcare contro Derrida e la sua lettura di *Per la critica della violenza*, sperare in un ritorno all'origine, o parteggiare per una sostituzione delle forme moderne di assoggettamento con quelle

262 M. Tomba, *La «vera politica»*, p. 41.

263 *Ibid.*

264 *Ibid.*

265 *Ibid.*

precedenti. Come scrive Tomba, lo sguardo non deve essere rivolto esclusivamente «verso luoghi pre-moderni, ma verso costellazioni non-moderne in grado di generare un'esperienza di spaesamento che permetta di guardare criticamente i nostri concetti e le nostre categorie, facendo del nostro stesso sguardo l'oggetto di osservazione»²⁶⁶.

È con questo spirito che proseguiamo nel tentativo di spiegare il difficile passaggio di *Per la critica della violenza* relativo alla polizia nelle democrazie.

Dopo aver fatto nostre le considerazioni esposte in *La «vera politica»* sulla *forclusione* della giustizia, proveremo a chiederci se, in relazione alla genesi del moderno concetto di rappresentanza, sia solo la giustizia a essere forclusa.

In risposta, avanziamo l'ipotesi, riprendendo la concettualizzazione di Tomba, che anche la *Gewalt* possa essere forclusa.

Quando Benjamin parla di una «tendenza del diritto moderno a togliere ogni *Gewalt*, anche solo rivolta a fini naturali, almeno alla persona singola come soggetto giuridico»²⁶⁷, si può intendere l'aspirazione all'espropriazione del potere politico (e/o di ogni residuo di violenza, sfruttando l'ambivalenza del termine '*Gewalt*') dai singoli individui in favore di quello che è divenuto l'unico soggetto politico, il popolo.

La nascita dello Stato moderno, come abbiamo già accennato in precedenza, si accompagna alla totale cancellazione di forme di potere extra statale, perché, evidentemente, la violenza nelle mani di qualcuno che non sia il popolo nella sua interezza, quindi di un suo rappresentante, viene vista come «una minaccia di scalzare l'ordinamento giuridico»²⁶⁸. Non per il rischio che gli individui possano con le loro azioni violente contrastare i fini giuridici, come fa notare Benjamin, «perché allora non sarebbe condannata la violenza in se stessa, ma solo quella rivolta a fini antiggiuridici»²⁶⁹, ma evidentemente per la «sorprendente possibilità [...] che la violenza, quando non sia in possesso del diritto di volta in volta esistente, rappresenti per esso una minaccia, non a causa dei fini che essa persegue, ma della semplice esistenza al di fuori del diritto»²⁷⁰. In

266 Id., *La giustizia come vero a priori del tempo*, in Seminario di studi benjaminiani (a cura di), *Le vie della distruzione. A partire da Il carattere distruttivo di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata, 2010, p. 172.

267 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 12.

268 *Ivi*, p. 9.

269 *Ibid.*

270 *Ibid.*

altre parole, come già la dittatura in Schmitt, la *Gewalt* è giustificata esclusivamente come mezzo a un fine giuridico, sia che si tratti della violenza *rechtserhaltende* statale che difende il diritto dalle sue possibili violazioni, sia che si tratti della violenza *rechtsetzende*, che mira a creare un nuovo stato di cose – inclusa, come suggerisce Tomba, quella costituente dei rivoluzionari finalizzata a porre nuovo diritto – e in nessun altro caso.

Tornando al problema della polizia, la cui presenza nelle democrazie si è definita inafferrabile e spettrale, quello che Derrida non considera, quando insiste sulla distinzione di principio tra il potere esecutivo e quello legislativo, è che nelle democrazie la polizia è esecutrice della volontà del popolo, nel nome del quale agisce, e trova davanti a sé una massa di individui espropriati di ogni potere politico e di ogni violenza.

Il problema della violenza poliziesca in democrazia non è che la democrazia sia degenerata, che la democrazia *vera* sia ancora “a venire”, o che in essa la violenza della polizia non dovrebbe manifestarsi, bensì che qui l’eccezione sovrana che rappresenta, non limitandosi alla persona del sovrano e alla sua prassi, non conosce ostacoli o limitazioni.²⁷¹

Non solo, diversamente dalla polizia in una monarchia assoluta, la polizia democratica, esecutrice della volontà del popolo sovrano, non trova di fronte a sé soggetti detentori di *Gewalt*, siano essi corporazioni, città o regioni sotto altre giurisdizioni, o anche semplici contadini ma protetti da un qualche signore. La polizia democratica ha dinanzi a sé una massa di singoli, di privati cittadini che hanno alienato la loro violenza in favore di un unico potere sovrano che ne garantisca i diritti.

Nelle teorie sulla genesi dello Stato moderno, infatti, si parla di un trasferimento della forza di ognuno, nello stato di natura, al sovrano. Ma dal momento che non si può, nei fatti, trasferire la propria forza, si deve intendere questo passaggio come la rinuncia alla violenza, alla possibilità di “farsi giustizia da sé”, l’abbandono della facoltà di resistere al detentore unico della *Gewalt*.

Possiamo dunque affermare che la novità della concettualità politica moderna è

²⁷¹ M. Tomba, *La «vera politica»*, p. 225.

rappresentata dal fatto che il potere politico non solo è di gran lunga superiore rispetto a ogni potere individuale, ma possiede «una proprietà inconcepibile nello stato di natura, quella cioè di non trovare opposizione di fronte a sé»²⁷², in quanto i singoli hanno riconosciuto come loro proprie le azioni di colui che detiene il potere supremo. Con la sovranità così concepita si assiste alla nascita di qualcosa di nuovo, cioè della concentrazione e del monopolio della forza fisica, la quale perde tuttavia il suo carattere di forza, di mera coercizione fisica, ma è invece potere politico, potere che agisce con diritto ed è legittimo, in quanto fondato sulla volontà di tutti, tale potere è necessariamente «irresistibile, in quanto esprime l'interesse comune e non gli interessi dei singoli, che possono essere tra loro opposti»²⁷³.

Come sottolinea Giuseppe Duso nella sua *Introduzione a Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, «la promessa di non resistenza [...] caratterizza il potere politico in modo unico»²⁷⁴, perché uno solo diviene il soggetto politico, della cui volontà risponde l'intera collettività, in quanto tutti si sono fatti autori delle sue azioni. In questo modo il detentore del monopolio della *Gewalt* diviene irresistibile. È una tale forma politica che permette la massima degenerazione possibile della violenza («*die denkbar größte Entartung der Gewalt*»²⁷⁵) della polizia, perché essa è inafferrabile ma onnipresente, e nessuno è in grado di opporvisi.

Scrive Duso:

Mentre nello stato di natura ognuno esercita il suo potere fisico e intellettuale e il potere più forte assoggetta a sé i più deboli, in un piano omogeneo in cui le forze si incontrano e scontrano, di fronte al potere politico non c'è, all'interno della società che si è formata, nessun altro potere che possa opporsi e far resistenza.²⁷⁶

Diversi pensatori politici moderni hanno operato dei tentativi in vista dell'accrescimento delle libertà individuali, senza voler mai, per questo, scalfire questa caratteristica del

272 G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, p. 28.

273 *Ivi*, p. 12.

274 G. Duso, *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, p. 28.

275 W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 190.

276 G. Duso, *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, p. 28.

potere sovrano, che, nel corso del XVIII secolo, va via via definendosi dal punto di vista teorico, mediante le caratteristiche tipicamente moderne di monopolio della violenza e irresistibilità. Spinoza ricorda che è necessario che ognuno alieni tutta la potenza di cui dispone e ceda così il proprio potere di autodifesa affinché l'autorità sovrana sia incondizionata. Anche Locke ritiene indispensabile la cessione di tutto il potere necessario per la costituzione della società, il che equivale al potere di conservare e difendere la propria vita, la propria libertà e i propri beni, e a quello di giudicare e punire i trasgressori²⁷⁷.

Nel moderno concetto di sovranità popolare, diversamente dal precedente sistema cettuale, non c'è spazio per l'agire politico se non da parte della comunità nella sua interezza, attraverso qualcuno che la rappresenti. Il monopolio della *Gewalt* deve essere tale da non lasciare ai singoli la possibilità di decisione «sull'impiego della forza e il giudizio sul modo in cui tutelare se stessi e le proprie cose: tutto ciò è nelle mani di colui che è autorizzato ad agire politicamente»²⁷⁸.

Va a Duso il merito di aver rimarcato come la negazione della possibilità di resistenza al sovrano si ritrovi proprio in quell'ambito di pensiero tedesco di fine Settecento, che è considerato come uno dei massimi tentativi in vista della tutela del singolo e dei suoi diritti. Lo stesso Kant, infatti, «proprio nelle pagine in cui rivendica contro Hobbes l'inalienabilità dei diritti del popolo nei confronti del sovrano [...], ribadisce peraltro che non c'è diritto di coazione verso il sovrano anche se questi arrecasse ingiustizia ai sudditi»²⁷⁹, ed esclude nel modo più deciso la possibilità che il popolo si ribelli a colui che lo rappresenta, perché tale atto distruggerebbe lo Stato e l'ordine che questo instaura²⁸⁰.

Quello che Duso, nel suo libro dedicato al contratto sociale, mette in luce, è il rapporto che lega il concetto moderno di sovranità, la dissoluzione del sistema cettuale precedente e

277 J. Locke, *Two Treatises on Government* (1690), Cambridge University Press, Cambridge, 1970; trad. it. L. Pareyson (a cura di), *Due trattati sul governo*, UTET, Torino, 1960, vol. II, paragrafi 87 e 99.

278 G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, p. 30.

279 *Ibid.*

280 Cfr. I Kant, *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900, vol. VIII, pp. 299-300; trad. it. *Sopra il detto comune: «questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica»*, in *Scritti politici*, Torino, UTET, 1965, pp. 264-5.

l'eguaglianza dei cittadini. Con la nascita dello Stato moderno, infatti, «perdono significato le differenze tra le forme aggregative storicamente prodottesi»²⁸¹ e l'autorità si legittima proprio nel non far dipendere l'esercizio del potere dal consenso dei diversi corpi e delle diverse aggregazioni. Tale consenso implicherebbe infatti «un riconoscimento della soggettività politica dei corpi e dei diversi stati (*Stände*)»²⁸², entrando in conflitto con i principi di uguaglianza degli individui.

Il patto fonda in tal modo una totale sottomissione al corpo comune e a colui a cui è affidato il potere supremo. L'uguaglianza è realizzata in quanto «tutti sono uguali di fronte all'unica istanza comune, sono tutti cioè ugualmente sudditi», il che implica una radicale differenza tra il potere politico e i cittadini. È importante notare, come fa d'altronde Duso, che «lo scarto tra la volontà generale, a cui tutti partecipano in quanto cittadini, e la volontà privata dei singoli» è «incolmabile»²⁸³; e «il fatto che ognuno, in quanto cittadino, sia anche sovrano, non fa che interiorizzare questa differenza»²⁸⁴, esprimendo in tal modo la scissione che caratterizza la moderna soggettività politica.

Riassumendo, i concetti fondamentali della statualità moderna – libertà, eguaglianza e sovranità popolare – sono leggibili in parallelo alla forma della rappresentanza come escludente un pluralismo di ceti, alla tendenza al monopolio della *Gewalt* e all'irresistibilità del sovrano. «Il popolo viene elevato a sovrano che, in quanto totalità, è anche il soggetto perfetto e assoluto del potere che rende impossibile l'esistenza di altri soggetti politici in grado di esercitare potere o contropotere»²⁸⁵. Questa totalità e unità del popolo, non essendo, come abbiamo già visto, un qualcosa di dato, ha bisogno di essere prodotta, e lo è attraverso la rappresentazione. Prova ne è, per Tomba, la presenza, in «tutte le democrazie parlamentari», di «un elemento monarchico, visibile nella persona del presidente della repubblica o del governo»²⁸⁶.

I concetti politici della modernità, inseriti nell'orizzonte del monopolio statale della *Gewalt* – che, ricordiamo, copre i significati dei termini italiani 'potere politico',

281 G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, p. 12.

282 *Ibid.*

283 *Ibid.*

284 *Ibid.*

285 M. Tomba, *La «vera politica»*, p. 13.

286 *Ibid.*

‘autorità’, ‘violenza’ – assumono il significato di una neutralizzazione delle istanze rivoluzionarie che hanno portato alla rottura dell’ordine precedente, basato sulla consuetudine giuridica e su una divisione gerarchica della società. Il discorso di Tomba sulla genesi del moderno concetto di uguaglianza è strettamente legato a quello di libertà:

La modernità che nasce nella sanguinaria repressione delle insorgenze ugualitarie che mandarono in frantumi gli ordini fondati sulle differenze di ceto e la loro pretesa giustificazione ontologica, neutralizza le proteste dei serventi trasformandoli in lavoratori formalmente liberi [...]. Gli individui, che si autorappresentano come eguali, riconoscono come legittimo solo il governo che essi stessi autorizzano votando i propri rappresentanti: hanno distrutto i privilegi di status per occupare la scena pubblica e diventare gli autori di ciò che viene compiuto dagli attori che le rappresentano.²⁸⁷

In questo modo la volontà del singolo dovrà corrispondere a quella della collettività, anche con la forza, dovendola egli riconoscere come sua propria:

La legge viene emanata nel nome del popolo, cosicché ogni cittadino, obbedendo alla legge, obbedisce alla propria volontà di cittadino espressa dai propri rappresentanti. Seppur in una critica della rappresentanza, questa logica viene dispiegata da Rousseau, che proietta la scissione tra sudditi e cittadini nell’individuo stesso, facendogli assumere le sembianze schizoidi di chi, combattuto tra la propria volontà particolare e quella generale, si deve adeguare a quest’ultima per adeguarsi alla propria vera volontà. E poiché tale individuo è libero solo in quanto è cittadino, nel caso in cui rimanesse fermo alla propria volontà particolare, dovrà essere obbligato a essere libero.²⁸⁸

3.9. *Eccezione e norma*

La polizia, allora, appare nella sua «presenza spettrale»²⁸⁹ proprio nella moderna democrazia rappresentativa, nella quale essa non ha ostacoli, in quanto legittimata dalla

²⁸⁷ *Ivi*, pp. 15-16.

²⁸⁸ *Ibid.* Per il riferimento a Rousseau, cfr. J.-J. Rousseau, *Du contrat social* (1762), M.-M. Rey, Amsterdam; trad. it. G. Perticone (a cura di), *Il contratto sociale*, Mursia, Milano, 1983, p. 33.

²⁸⁹ W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 15.

sovranità popolare, nel nome della quale agisce.

Un'obiezione che si potrebbe sollevare consiste nel fatto che, in democrazia, anche il corpo poliziesco è sottoposto alla legge. Ma è proprio la struttura dell'eccezione a mandare in cortocircuito il controllo sui limiti delle istituzioni statali, perché la sicurezza pubblica o l'allarme del terrorismo bastano a legittimare l'agire illegale della polizia, come fa notare Tomba. E aggiunge: «la questione non riguarda solo i casi di abuso di potere, ma tutti quei casi nei quali la polizia viola sistematicamente la norma, quando ad esempio viola la segretezza della vita privata o i basilari diritti civili in nome di vere o presunte emergenze»²⁹⁰.

La democrazia, attraverso il principio della sovranità popolare, può giustificare la polizia anche nel caso in cui essa agisca illegalmente, in quanto «la sua *Gewalt* e i mezzi illegali sono giustificati dai fini»²⁹¹ che essa stessa si dà, in quanto è previsto che essa abbia la «facoltà di stabilire entro limiti molto ampi, questi fini»²⁹². È il cosiddetto “margine valutazione” che caratterizza l'attività dell'ufficiale di polizia: in relazione alla situazione concreta, egli agisce da sovrano. Inoltre, come ricorda Benjamin, «l'affermazione che i fini del potere poliziesco (*Polizeigewalt*) siano sempre identici o anche solo connessi a quelli del restante diritto, è completamente falsa»²⁹³. È vero piuttosto, come abbiamo già ricordato, citando Benjamin, che «il “diritto” della polizia segna proprio il punto in cui lo Stato, vuoi per impotenza, vuoi per le connessioni immanenti di ogni ordinamento giuridico, non è più in grado di garantirsi – con l'ordinamento giuridico – il raggiungimento dei propri fini empirici, che pur intende raggiungere a ogni costo»²⁹⁴. Perciò, per «ragioni di sicurezza»²⁹⁵, lo spazio di intervento della polizia può essere costantemente modificato, allargato, riaperto; il che porta Massimiliano Tomba ad affermare che «l'eccezione si configura come parte costitutiva dell'intervento di polizia, tanto che, nella prassi poliziesca, *eccezione e norma si fondono in un nesso inscindibile*»²⁹⁶.

290 M. Tomba, *La possibilità dell'impossibile*, p. 3.

291 Id., *La «vera politica»*, p. 227.

292 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 15

293 *Ibid.*

294 *Ivi*, p. 16.

295 *Ibid.*

296 M. Tomba, *La «vera politica»*, p. 227.

Riportiamo due passaggi tratti dalla *Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali*²⁹⁷, che danno ragione dell'affermazione di Tomba per cui «nella prassi poliziesca, eccezione e norma si fondono in un nesso inscindibile»²⁹⁸ e offrono uno spunto per chiarire il duplice senso che si può attribuire a tale affermazione. Il secondo articolo della *Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali* sancisce il «diritto alla vita», ma già nella sua formulazione non può fare a meno di mostrare tutti quei casi in cui, per proteggere il diritto alla vita, questo diritto possa non essere rispettato:

ARTICOLO 2

Diritto alla vita

1. Il diritto alla vita di ogni persona è protetto dalla legge. Nessuno può essere intenzionalmente privato della vita, salvo che in esecuzione di una sentenza capitale pronunciata da un tribunale, nel caso in cui il reato sia punito dalla legge con tale pena.²⁹⁹

Nessuno può essere intenzionalmente privato della vita, in quanto la vita è protetta dalla legge, ma la legge può prevedere la pena capitale. In altre parole, la legge, per poter funzionare, ha bisogno che ci sia un “fuori” della legge, il meccanismo del diritto necessita di un qualcosa di esterno al diritto che renda effettiva la sua vigenza – quello che Derrida chiama *forza*. Il secondo punto dell'*Articolo 2* mostra in maniera paradigmatica l'assunto appena formulato:

2. La morte non si considera cagionata in violazione del presente articolo se è il risultato di un ricorso alla forza resosi assolutamente necessario:

- (a) per garantire la difesa di ogni persona contro la violenza illegale;
- (b) per eseguire un arresto regolare o per impedire l'evasione di una persona

297 Firmata a Roma il 4 novembre 1950. Testo coordinato con gli emendamenti di cui al Protocollo n. 11 firmato a Strasburgo in data 11 maggio 1994 e al Protocollo n. 14 (STCE n. 194) a partire dalla sua entrata in vigore, il 1 giugno 2010.

298 M. Tomba, *La «vera politica»*, p. 227.

299 *Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali*, Roma, 4/11/1950, ultima modifica 2010, p. 6. Consultabile online all'indirizzo http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_ITA.pdf [consultato in data 7/3/2016].

regolarmente detenuta;

(c) per reprimere, in modo conforme alla legge, una sommossa o un'insurrezione.³⁰⁰

Sono tre i casi in cui uccidere una persona non costituisce una violazione della *Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali*, e descrivono tutti la prassi poliziesca. Nel primo caso, un uomo può essere ucciso per garantire la difesa di ogni persona contro la *Gewalt* esercitata al di fuori del monopolio statale, ad esempio. Non si parla, qui, nello specifico di legittima difesa. Si descrive come legittimo l'uso della *Gewalt* a difesa del suo monopolio da parte dello Stato. Il secondo caso prevede l'omicidio di chi si sottragga all'arresto, o evada dal luogo in cui è regolarmente detenuto. Sono, è evidente, casi che riguardano l'agire della polizia³⁰¹, nel caso in cui essa debba trarre in arresto una persona, o impedirle l'evasione. Il terzo caso riguarda la repressione di sommosse o insurrezioni, che possono causare morti tra i manifestanti, ma che non configurano il caso di una violazione dei diritti umani, qualora avvengano «in modo conforme alla legge»³⁰².

La polizia nelle democrazie ha il monopolio della *Gewalt* e lo esercita per mantenerlo, o, in altre parole, per poter far vigere la legge, essa ha bisogno di poter agire in deroga al normale diritto, uccidendo chi si renda colpevole di alcuni delitti nel caso in cui sia prevista la pena di morte, o chi tenti di sfuggire a un arresto. La norma della polizia è l'eccezione, senza la quale non potrebbe darsi rispetto della norma.

Nello stesso modo vanno lette le deroghe al «Diritto alla libertà e alla sicurezza», sancito dai diritti umani:

Diritto alla libertà e alla sicurezza

1. Ogni persona ha diritto alla libertà e alla sicurezza. Nessuno può essere privato della libertà, se non nei casi seguenti e nei modi previsti dalla legge:

(a) se è detenuto regolarmente in seguito a condanna da parte di un tribunale competente;

³⁰⁰ *Ibid.*

³⁰¹ Sotto il nome di polizia sono da intendersi tutti i corpi presenti in ogni Stato deputati al mantenimento dell'ordine, quindi, prendendo come esempio il caso italiano, ci si può riferire alla Polizia di Stato, all'Arma dei Carabinieri, alla Guardia di Finanza (che hanno la facoltà di trarre in arresto le persone), e anche alla Polizia Penitenziaria, deputata al controllo delle persone detenute.

³⁰² *Ibid.*

- (b) se si trova in regolare stato di arresto o di detenzione per violazione di un provvedimento emesso, conformemente alla legge, da un tribunale o allo scopo di garantire l'esecuzione di un obbligo prescritto dalla legge;
- (c) se è stato arrestato o detenuto per essere tradotto dinanzi all'autorità giudiziaria competente, quando vi sono motivi plausibili di sospettare che egli abbia commesso un reato o vi sono motivi fondati di ritenere che sia necessario impedirgli di commettere un reato o di darsi alla fuga dopo averlo commesso;
- (d) se si tratta della detenzione regolare di un minore decisa allo scopo di sorvegliare la sua educazione oppure della sua detenzione regolare al fine di tradurlo dinanzi all'autorità competente;³⁰³

O ancora, e qui i limiti restrittivi imposti alla polizia si fanno sempre più vaghi, indefiniti, suscettibili di interpretazione, e si vede come essa rappresenti «una violenza diretta a fini giuridici [...], ma anche con la contemporanea facoltà di stabilire essa stessa, entro limiti molto ampi, questi fini»³⁰⁴:

- (e) se si tratta della detenzione regolare di una persona suscettibile di propagare una malattia contagiosa, di un alienato, di un alcolizzato, di un tossicomane o di un vagabondo;³⁰⁵

Menzione a parte merita la sesta deroga al diritto alla libertà e alla sicurezza, indicata dalla lettera 'f', che riguarda la difesa delle frontiere nazionali. La connessione tra leggi e frontiere è stata, infatti, oggetto di analisi nel presente lavoro. Inoltre, è utile sottolineare come sia questa deroga sia la precedente inverino l'osservazione di Benjamin per cui «il colmo dell'ignominia di questa autorità» – che consiste nel fatto che in essa sia soppressa la separazione tra violenza che pone e violenza che conserva il diritto – venga avvertita «solo da pochi, perché solo raramente essa si autorizza a raggiungere i livelli di intervento più grossolani, potendo naturalmente operare tanto più alla cieca nei settori più vulnerabili»³⁰⁶:

303 *Ivi*, pp. 7-8.

304 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 15.

305 *Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali*, pp. 7-8.

306 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 15.

(f) se si tratta dell'arresto o della detenzione regolari di una persona per impedirle di entrare illegalmente nel territorio, oppure di una persona contro la quale è in corso un procedimento d'espulsione o d'extradizione.³⁰⁷

Le parti citate della *Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti umani* dovrebbero servire da esempi per chiarire l'affermazione di Tomba secondo cui «l'eccezione si configura come parte costitutiva dell'intervento di polizia, tanto che, nella prassi poliziesca, eccezione e norma si fondono in un nesso inscindibile»³⁰⁸ in un primo senso, che potremmo definire il senso "stretto", per cui la norma ha bisogno dell'eccezione per essere imposta, e la polizia è quell'istituzione moderna preposta ad imporre la legge mediante la sua sospensione.

Ma c'è un secondo senso in cui l'affermazione di Tomba può essere intesa, e riguarda invece più da vicino l'istituzione della polizia nelle moderne democrazie e il fatto che essa indichi, come dice Benjamin, «il punto in cui lo Stato [...] non è più in grado di garantire, attraverso l'ordinamento giuridico, i suoi fini empirici, fini che esso intende raggiungere a ogni costo»³⁰⁹ e perciò intervenga «per ragioni di sicurezza»³¹⁰, in casi eccezionali, al di fuori della legge, ma con «*Verfügungsrecht*»³¹¹ e «*Verordnungrecht*»³¹².

Ancora una volta ci serviremo della *Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti umani*, per avere del materiale pratico dal quale partire per fornire degli esempi di quanto affermato:

ARTICOLO 11

Libertà di riunione e di associazione

1. Ogni persona ha diritto alla libertà di riunione pacifica e alla libertà d'associazione, ivi compreso il diritto di partecipare alla costituzione di sindacati e di aderire a essi per la difesa dei propri interessi.

2. L'esercizio di questi diritti non può essere oggetto di restrizioni diverse da quelle che

307 *Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali*, p. 8.

308 M. Tomba, *La «vera politica»*, p. 227.

309 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 16.

310 *Ibid.*

311 Id., *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. I (2), p. 189.

312 *Ibid.*

sono stabilite dalla legge e che costituiscono misure necessarie, in una società democratica, alla sicurezza nazionale, alla pubblica sicurezza, alla difesa dell'ordine e alla prevenzione dei reati, alla protezione della salute o della morale e alla protezione dei diritti e delle libertà altrui. Il presente articolo non osta a che restrizioni legittime siano imposte all'esercizio di tali diritti da parte dei membri delle forze armate, della polizia o dell'amministrazione dello Stato.³¹³

In democrazia, la commistione di eccezione e norma diventa «strutturale»³¹⁴: «in quanto è democratica, in quanto agisce nel nome del popolo, la polizia, *per ragioni di sicurezza*, può sospendere l'ordinamento giuridico»³¹⁵. Il già citato «margine di valutazione», prerogativa dell'ufficiale di polizia, per cui davanti alla minaccia per la sicurezza pubblica, egli agisce da sovrano, espande a dismisura il potere della polizia. Non essendo il sovrano una parte del popolo, un re o un imperatore il cui potere è limitato da altri soggetti di diritto (sia a livello individuale che corporativo – come i ceti nobiliari o il clero), ma il popolo nella sua interezza, le sue azioni sono le azioni dell'intera comunità. Ed è per questo che «l'analisi dell'istituto della polizia non si imbatte in nulla di sostanziale» e che «la sua violenza, nella vita degli Stati civilizzati, è senza forma, la sua presenza spettrale, inafferrabile e diffusa per ogni dove»³¹⁶.

Inoltre, nonostante la polizia sia teoricamente sottoposta alla legge, una superiore esigenza quale la sicurezza nazionale, la pubblica sicurezza, la difesa dell'ordine, basta a legittimare la prassi illegale della polizia. Ed è per questo che il diritto alla libertà di riunione e di associazione, sancito dai diritti umani, può essere leso dai «membri delle forze armate, della polizia o dell'amministrazione dello Stato»³¹⁷, e che questa violazione va sotto il nome di «restrizione legittima»³¹⁸.

Se, in casi di emergenza, i diritti e la legislazione normale vengono sospesi, non si può, però, fare a meno di notare che la legislazione eccezionale, per mezzo di decreti-legge, si fa via via sempre più normale e diviene la «prassi degli Stati europei, dove i parlamenti

313 *Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali*, pp. 12-13.

314 M. Tomba, *La «vera politica»*, p. 227.

315 Id., *Walter Benjamin: di che cosa la violenza divina è il nome?*, in *Per la critica della violenza*, p. 20.

316 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 16.

317 *Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali*, p. 13.

318 *Ibid.*

ratificano decisioni prese dal governo in uno stato di emergenza che si protrae indefinitamente»³¹⁹.

Le diagnosi del presente sul normalizzarsi dell'eccezione, oggetto delle ricerche del filosofo italiano Giorgio Agamben³²⁰, si riallacciano alla constatazione di Walter Benjamin secondo cui «lo stato di eccezione in cui viviamo è la regola»³²¹, enunciata nell'ottava *tesi sul concetto di storia*. Esse si presentano come una presa di coscienza riguardo alla crisi della democrazia. Provare a pensare questa crisi come consustanziale allo Stato moderno è un esercizio di filosofia politica. Nel raccogliere questa sfida, lanciata da Massimiliano Tomba, proveremo, nel prossimo capitolo, ad elaborare il rapporto tra Stato e diritto nella concettualità politica moderna e a intrecciarlo con uno dei concetti-limite della teoria della sovranità, la guerra civile, vista in un'ottica di sostanziale continuità con lo stato di diritto. Prima, però, è opportuno analizzare un altro degli espliciti riferimenti ai rapporti giuridici europei moderni presenti in *Per la critica della violenza*, ovvero la concessione del diritto di sciopero ai lavoratori.

3.10. *Il diritto di sciopero*

Nel saggio sulla violenza, Benjamin cita, tra i vari esempi di rapporti giuridici moderni, il diritto di sciopero concesso agli operai. Tratteremo tale diritto, al quale abbiamo cursoriamente già fatto riferimento nei precedenti capitoli, in maniera il più possibile esaustiva, perché esso configura un'eccezione al monopolio statale e giuridico della violenza.

Per cominciare, riporteremo ancora una volta la massima relativa al monopolio della *Gewalt*, enunciata da Benjamin in *Per la critica della violenza*, nel commento che ne fa Sandro Chignola:

La violenza, quando non è in possesso del diritto di volta in volta esistente (*wo sie nicht in den Händen des jeweiligen Rechtes liegt*), rappresenta per il diritto un *rischio* e una

319 M. Tomba, *La «vera politica»*, p. 228.

320 Indichiamo qui, in maniera assolutamente non esaustiva, i già citati G. Agamben, *Homo Sacer* e Id., *Stato di eccezione*.

321 W. Benjamin, *Sul concetto di storia: tesi VIII*, p. 33.

minaccia (Gefahr), non a causa dei fini che essa persegue – per la sua intrinseca qualità o il suo potenziale demonico, potrebbe forse dirsi – «ma a causa della sua semplice esistenza al di fuori del diritto» (*sondern durch ihr bloßes Dasein außerhalb des Rechts*). La violenza è una minaccia e un rischio per il diritto quando essa resta esterna al suo circuito, quando essa resiste alla formalizzazione non come un residuo, ma come una *positività*, e quando perciò non viene convertita – dal diritto stesso – in mezzo per la conservazione dell’ordinamento e monopolizzata dagli apparati dello Stato.³²²

La violenza, come visto già nel corso del presente capitolo, rappresenta una minaccia per il diritto non in ragione dei fini cui può essere associata, ma per il solo fatto di esistere al di fuori del diritto stesso, fuori dall’ordinamento costituito. Tuttavia nel plesso giuridico c’è un elemento in cui è permesso ad una *Gewalt* di manifestarsi fuori dal monopolio statale: è il diritto di sciopero concesso agli operai. Afferma Benjamin:

per quale funzione la violenza possa apparire, a ragione, così pericolosa al diritto, ed esserne così temuta, apparirà proprio là dove le è ancora permesso di manifestarsi anche secondo l’ordinamento giuridico attuale. Ciò si verifica anzitutto nella lotta di classe, nella forma del diritto di sciopero ufficialmente garantito agli operai. La classe operaia organizzata è oggi, accanto agli Stati, il solo soggetto giuridico a cui spetti un diritto alla violenza.³²³

Ad un primo sguardo, lo sciopero può apparire come una semplice «omissione di azioni, un non-agire»³²⁴, e dunque non una forma di violenza, bensì il sottrarsi passivamente alla violenza esercitata dal datore di lavoro. Questo è in effetti il modo usuale in cui lo Stato intende il diritto di sciopero: «secondo il punto di vista dello Stato (o del diritto), con il diritto di sciopero viene concesso ai lavoratori non tanto un diritto alla violenza quanto piuttosto il diritto di sottrarsi a essa»³²⁵. Tuttavia, lo vedremo a breve, lo sciopero così

322 S. Chignola, «*Etwas Morsches im Recht*». *Sur la violence et le droit*, Relazione al convegno “*De la terreur à l’extrême violence*”, 8-10 dicembre 2011, Università di Belgrado, pp. 64-65. Disponibile su: “https://www.academia.edu/3277728/Colloque_international_De_la_terreur_%C3%A0_l_extr%C3%A8me_violence_Etwas_Morsches_im_Recht”, consultato il 18/8/2016.

323 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, pp. 9-10.

324 *Ivi*, p. 10.

325 *Ibid.*

concepito è, a rigore, una forma di violenza, e anzi esso può essere definito proprio come «il diritto di usare la violenza per imporre determinati scopi»³²⁶. Il che mette capo a un curioso paradosso:

in certe condizioni può essere considerata come violenza anche un comportamento assunto nell'esercizio di un diritto. E precisamente un tale comportamento, ove sia attivo, potrà dirsi violenza, quando esercita un diritto che gli compete per rovesciare l'ordinamento giuridico in virtù del quale esso gli è conferito; ove sia passivo, potrà essere definito allo stesso modo, se rappresenta un ricatto [...].³²⁷

Il comportamento passivo cui fa riferimento Benjamin in queste righe, che si configura come esercizio di un diritto e al tempo stesso può definirsi violenza e rappresenta un ricatto, è lo sciopero generale politico.

Sulla scia delle considerazioni di Georges Sorel, infatti, Benjamin distingue tra lo *sciopero generale politico*, interno alle mediazioni rappresentative e parlamentari, e lo *sciopero generale proletario*, inteso come rottura radicale di quello stesso sistema di mediazioni. Il primo mette in luce esattamente il dato che le regolarità del diritto tendono a mistificare o a nascondere: che è insito nella violenza un carattere di creazione giuridica. La violenza è ciò che crea il diritto, e come tale viene poi temuta dal diritto stesso; infatti, fa notare Benjamin «nello sciopero, lo Stato teme maggiormente quella funzione della violenza che questa ricerca si propone di indagare come unico fondamento certo della sua critica»³²⁸. Ciò che infatti lo Stato teme in questo tipo di sciopero è proprio la capacità della violenza di modificare i rapporti giuridici esistenti, o di fondarne di nuovi – funzione della violenza la cui critica era stata posta, da Benjamin, come principale obiettivo del suo saggio. Ricordiamo infatti l'*incipit* di *Per la critica della violenza*:

Il compito di una critica della violenza si può definire come l'esposizione del suo rapporto col diritto e con la giustizia. Poiché una causa agente diventa violenza, nel

326 *Ibid.*

327 *Ivi*, pp. 10-11.

328 *Ibid.*

senso pregnante della parola, solo quando incide in rapporti morali. La sfera di questi rapporti è definita dai concetti di diritto e di giustizia.³²⁹

Gli scioperi che si configurano come una sospensione dell'attività fino a che le condizioni di lavoro non siano mutate (aumenti salariali, diminuzione degli orari o dei carichi di lavoro, miglioramenti di altra natura) agiscono in maniera ricattatoria e «assolvono una funzione simile a quella delle guerre»³³⁰; come queste ultime, infatti, «producono di fatto nuovi ordinamenti che vengono poi riconosciuti e sanzionati nelle procedure di pace»³³¹.

Citando Sorel, Benjamin scrive che tale tipo di sciopero, quello politico, è attraversato dall'idea del rafforzamento dello Stato, che, nelle mire di chi «ha fatto professione di pensare per il proletariato» (e in questa categoria rientrano, per Sorel, i socialisti moderati, i sociologi, gli amanti delle riforme sociali e alcuni intellettuali), deve essere «forte, centralizzato, disciplinato»³³², per poter funzionare al meglio dopo il subentro di una nuova classe dirigente.

Lo sciopero generale proletario, al contrario, non aspira a un cambio di guida al vertice dello Stato, che, come afferma Sorel nelle righe riportate da Benjamin in *Per la critica della violenza*, significherebbe per i lavoratori solo la sostituzione di nuovi padroni a vecchi padroni e non differenti e disalienanti condizioni di esistenza e lavoro. Il *Generalstreik* non ha il suo fine nella conquista dello Stato, né nel cambiamento delle condizioni lavorative, vale a dire in nuovi contratti collettivi o nuove leggi a tutela del lavoro, e questo fa sì che esso non si espliciti, quindi, come violenza creatrice di diritto.

«In modo chiarissimo, questo sciopero generale indica la sua indifferenza per i profitti materiali della conquista, affermando che essa si propone di sopprimere lo Stato»³³³, afferma Benjamin. Esso è l'esempio, prettamente moderno, che apre, oltre al monotono alternarsi della violenza giuridica, una nuova sfera, quella dei mezzi puri, libera dal «*Grundverhältnis*»³³⁴ dell'ordine giuridico – al di fuori, cioè, del rapporto mezzi-fini:

329 *Ivi*, p. 6.

330 G. Strummiello, *Il logos vietato. La violenza nella filosofia*, Edizioni Dedalo, Bari, 2001, p. 293.

331 *Ibid.*

332 G. Sorel, *Scritti politici*, p. 271.

333 *Ivi*, p. 270.

334 W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 179.

Mentre la prima forma di sospensione del lavoro è violenza, poiché determina solo una modificazione estrinseca delle condizioni di lavoro, la seconda, come mezzo puro, è priva di violenza. Poiché essa non ha luogo nella disposizione a riprendere, dopo concessioni esteriori e qualche modificazione nelle condizioni lavorative, il lavoro di prima, ma nella decisione di riprendere solo un lavoro interamente mutato, un lavoro non imposto dallo Stato; un rovesciamento [*Umsturz*] che questa specie di sciopero non tanto provoca [*nicht sowohl veranlaßt*] quanto realizza direttamente [*als viel mehr vollzieht*].³³⁵

Illuminante è la puntualizzazione di Benjamin riguardo al rapporto tra lo sciopero e il «rovesciamento»³³⁶ come traduce Solmi, il «sovvertimento», secondo un'altra sfumatura di significato del termine tedesco «*Umsturz*»³³⁷, che forse chiarisce meglio l'intenzione benjaminiana. Secondo l'autore di *Per la critica della violenza*, non è corretto dire che tale *Umsturz* sia indotto, provocato, determinato o causato da quell'abbandono dell'attività lavorativa indifferente alla modificazione esteriore delle condizioni di lavoro che è lo sciopero generale proletario. Più esattamente esso è «*vollzogen*»³³⁸, cioè compiuto, realizzato direttamente.

Dire che lo sciopero generale proletario «provoca» un rovesciamento della concezione del lavoro equivale a indicare in tale rovesciamento il fine dello sciopero, il che significherebbe fare ancora ricorso al rapporto mezzi-fini, e, conseguentemente, rimanere all'interno della logica giuridica. È questa la ragione per cui Benjamin precisa che il *Generalstreik* non sta *a causa* di un cambiamento radicale della concezione (e della materialità) del lavoro, ma ne è la *realizzazione*. Per lo stesso motivo, commentando le parole di Sorel per cui lo sciopero generale proletario «si propone di sopprimere lo Stato»³³⁹, Benjamin indica nella «distruzione del potere statale» («*Vernichtung der Staatsgewalt*»³⁴⁰) il «compito»³⁴¹ («*Aufgabe*»³⁴²) di tale tipo di sciopero, e non il suo

335 Id., *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 20.

336 *Ibid.*

337 Id., *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 194.

338 *Ibid.*

339 Id., *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 20.

340 Id., *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 194.

341 Id., *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 20.

342 Id., *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 194.

scopo, o la sua finalità.

Vale la pena ricordare un'altra importante ricorrenza del termine 'Aufgabe' nel testo. Quando si era posta l'urgenza della «redenzione dal circolo del bando» («*Erlösung aus dem Bannkreis*»³⁴³), Benjamin l'aveva presentato tra i «*menschlicher Aufgaben*»³⁴⁴ – un compito dunque, il più urgente di tutti, e non uno scopo, o un fine. «La *Vernichtung der Staatsgewalt* in quanto *Aufgabe* è prassi politica del proletariato»³⁴⁵, indifferente rispetto ai «vantaggi materiali della conquista»³⁴⁶ e quindi al di fuori del meccanismo che lega i mezzi ai fini, e poi ne giudica la legittimità o meno a partire dalla «*Rechtmäßigkeit*»³⁴⁷ dei mezzi (diritto positivo) o dalla giustizia dei fini (giusnaturalismo).

Per il fatto di rimanere all'esterno del rapporto fondamentale che sta alla base dell'ordinamento giuridico, cioè il rapporto mezzi-fini, Benjamin afferma che, contrariamente alla sospensione del lavoro dello sciopero politico, che è creatrice di diritto, la sospensione del lavoro dello sciopero proletario è «anarchica»³⁴⁸.

Nello sciopero, dunque, si può assistere o alla capacità della violenza di fondare e modificare i rapporti giuridici, o allo schiudersi di una sfera – quella dei mezzi puri – al di fuori del rapporto giuridico fondamentale, quello dei mezzi e dei fini.

In entrambi i casi, sia che lo sciopero si configuri come violenza creatrice di diritto, sia come prassi che realizza la *Vernichtung der Staatsgewalt*, lo Stato ha buoni motivi per temere lo sciopero. Cosa lo spinge allora a concederne il diritto ai lavoratori?

Per Benjamin, il diritto di sciopero viene concesso «poiché ritarda e allontana azioni violente a cui esso [lo Stato] teme di doversi opporre»³⁴⁹. Prima che lo sciopero venisse formalizzato in un quadro giuridico, infatti, «gli operai passavano subito al sabotaggio e appiccavano fuoco alle fabbriche»³⁵⁰, puntualizza Benjamin.

Bisogna, inoltre, come fa notare Benjamin, inserire la concessione del diritto di sciopero nel quadro della storia del diritto. Il diritto moderno non si sente, «come il precedente, in

343 *Ivi*, p. 196.

344 *Ibid.*

345 M. Tomba, *La «vera politica»*, p. 244.

346 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 20.

347 *Id.*, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 180.

348 *Id.*, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 20.

349 *Id.*, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 20.

350 *Ibid.*

grado di fronteggiare ogni violenza estranea»³⁵¹, sia perché la teme, sia perché non vuole, mettendo in campo la sua *Gewalt*, alimentare tensioni. «Esso comincia», quindi, «a porsi determinati fini nell'intento di evitare manifestazioni più energiche alla violenza conservatrice del diritto»³⁵². Tali fini (giuridici), poiché scaturiscono dal timore da parte dello Stato della violenza estranea e dalla sfiducia in se stesso, e poiché «questo timore è in contrasto col carattere di violenza del diritto stesso, che gli è proprio»³⁵³, finiscono inevitabilmente per risultare «inadeguati»³⁵⁴, in virtù del loro carattere compromissorio. Benjamin adduce due esempi di tali fini, perseguiti dal diritto allo scopo di placare possibili ulteriori manifestazioni di violenza esterne al suo monopolio, e di evitare la necessità di un intervento della violenza conservatrice di diritto:

- la punibilità dell'inganno,
- la concessione del diritto di sciopero ai lavoratori.

Si tratta in entrambi i casi di una normazione e regolamentazione dei rapporti tra gli uomini a discapito della sfera dei mezzi puri. Nel caso della punibilità dell'inganno, tale normazione si configura nei termini dell'introduzione di un reato; nel caso dello sciopero, invece, in quelli della concessione di un diritto.

Va fatto notare che sia la concessione di un diritto, sia la rubricazione di un'azione come reato, rientrano nella progressiva giuridicizzazione della vita e dei rapporti tra gli uomini che, per Benjamin, caratterizza la modernità politica.

In altre parole, il diritto, come suggerisce Sandro Chignola, «ortopedizza il sistema delle finalità»³⁵⁵. Depotenzia e addomestica i fini dell'azione individuale, rendendoli compatibili col diritto stesso – ad esempio facendo sì che, al posto di passare al danneggiamento delle fabbriche in cui lavorano, gli operai scioperino e tale sciopero sia codificato all'interno di un quadro giuridico – e, contemporaneamente «produce e riproduce l'uguaglianza dei privati nella misura in cui li assoggetta, tutti allo stesso modo, al trascendentale giuridico»³⁵⁶. Questo «trascendentale giuridico», che assoggetta tutti i

351 *Ivi*, p. 19.

352 *Ivi*, p. 20.

353 *Ibid.*

354 *Ibid.*

355 S. Chignola, «*Etwas morsches im Recht*», p. 64.

356 *Ibid.*

privati cittadini allo stesso modo, è un tratto distintivo della modernità e ha bisogno, per poter funzionare come tale, del monopolio della *Gewalt*, né tollera che ci siano sfere dell'esistenza umana, del commercio tra individui, delle relazioni tra persone, che siano esterni dal diritto, privi di una normazione.

In quest'ottica possiamo leggere il primo esempio addotto da Benjamin tra le contromisure prese dal diritto per evitare che la violenza all'interno dello Stato raggiunga soglie ritenute dallo stesso intollerabili, sia per quanto riguarda la violenza non giuridica, sia quella messa in campo dal diritto per conservarsi.

Nella ricostruzione fatta Benjamin – che, va detto, sembra più teorica che di stampo storico-giuridico – nell'antichità, nessuna legislazione della terra prevedeva delle pene per la menzogna, in quanto gli ordinamenti giuridici antichi «si limitavano a respingere la violenza illegale dove e quando si mostrava, e l'inganno, non avendo in se stesso nulla di violento, era considerato impunito»³⁵⁷.

Nella conversazione, infatti, l'accordo non violento è non solo possibile, ma la sostanziale esclusione della violenza è espressamente dimostrata da una circostanza significativa: l'impunità della menzogna. Ciò significa che c'è una sfera dell'accordo umano a tal punto non violenta da essere completamente inaccessibile alla violenza: la vera e propria sfera della «comunicazione», la lingua. Solo successivamente [...], la violenza giuridica ha invaso questa sfera, rendendo punibile l'inganno.³⁵⁸

Le legislazioni successive introducono la punibilità dell'inganno per paura della violenza che esso può suscitare nell'ingannato, il quale potrebbe ricorrere ad azioni violente contro l'ingannatore.

C'è, però, un secondo effetto, collaterale al primo: «vietando l'inganno, il diritto limita l'uso di mezzi interamente non violenti, poiché essi, per reazione, potrebbero ingenerare violenza»³⁵⁹. I mezzi puri appartengono, infatti, secondo Benjamin, alla tecnica. Vietando l'inganno, il diritto intacca la sfera a cui esso va ascritto, ovvero la tecnica della conversazione, limitando l'uso di mezzi interamente non violenti.

³⁵⁷ *Ivi*, p. 17.

³⁵⁸ *Ibid.*

³⁵⁹ *Ibid.*

Così per il diritto di sciopero. Concordando i casi in cui i lavoratori possono ricorrere ad esso, si perseguono con successo due finalità: da un lato, si previene la possibilità che essi ricorrano subito al sabotaggio delle macchine o ad atti di rappresaglia nei confronti dei datori di lavoro; dall'altro, lo si limita come possibile mezzo puro, ovvero come interruzione del lavoro indisponibile a riprendere dopo riforme o mutamenti contrattuali, come prassi che si prende lo spazio e il tempo (quello del non-lavoro) necessario alla realizzazione dell'emancipazione umana.

È utile qui ricordare l'avvertenza di Benjamin, che in *Per la critica della violenza* viene più volte la ribadita: «la violenza, quando non è in possesso del diritto di volta in volta esistente, rappresenta per esso una minaccia, non a causa dei fini che essa persegue, ma della sua semplice esistenza al di fuori del diritto»³⁶⁰. Per questo, fino a che il proletariato esisteva come classe, e quindi era in grado di minacciare la classe dei proprietari, anche al fine di un semplice miglioramento delle condizioni di lavoro, o di un aumento salariale (fini, questi, di per sé non in contrasto col diritto), usando lo sciopero come mezzo (in questo caso violento), era meglio riportare tale mezzo nell'alveo della legge, quindi concederlo in quanto diritto, concordabile a determinate condizioni previste dalla legge.

Regolamentandolo, inoltre, il diritto limita lo sciopero in quanto mezzo puro, in cui riforme e decreti non sono né il mezzo né il fine, e in cui il tempo ritmato dal lavoro si rovescia in tempo disponibile per la realizzazione dell'umano.

360 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 9.

CAPITOLO QUARTO

GUERRA CIVILE

SOMMARIO: 1. LO STATO E IL DIRITTO. – 2. SULLO STATO DI ECCEZIONE: LA TESI VIII SUL CONCETTO DI STORIA. – 3. IL CARATTERE ANTINOMICO DEL MESSIANISMO. – 4. LO STATO E LA GUERRA CIVILE. – 5. LA SOCIETÀ COME INTERO OMOGENEO. – 6. LA COPERTINA DEL LEVIATANO. – 7. LA PRASSI MESSIANICA E IL RAPPORTO MEZZI-FINI.

Nei passaggi conclusivi del terzo capitolo abbiamo riportato alcuni articoli della *Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali*, evidenziando come i diritti umani e le libertà ivi sanciti possano essere sospesi in casi eccezionali, e come polizia, forze armate e membri dell'amministrazione dello Stato, nel normale esercizio delle loro funzioni, non siano obbligati a rispettarli, ma anzi, basino l'efficacia del mantenimento dell'ordine in una società democratica, proprio nella possibilità di violarli.

Nel suo *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, Marx nota come il catalogo delle libertà partorito dalla rivoluzione del 1848, e reso inviolabile dalla nuova Costituzione repubblicana francese, sia attraversato dalle stesse ambiguità:

ognuna di queste libertà viene proclamata un diritto assoluto del cittadino francese, ma con la inevitabile nota a margine che essa era illimitata nella misura in cui non le veniva posto un limite dagli «eguali diritti di altri e dalla sicurezza pubblica», o dalle «leggi», le quali hanno appunto il compito di mantenere questa armonia (delle libertà

individuali tra di loro e con la sicurezza pubblica).¹

A titolo di esempio, Marx cita alcuni paragrafi del secondo capitolo della Costituzione francese:

«I cittadini hanno il diritto di associarsi, di riunirsi pacificamente e senza armi, di presentare petizioni e di esprimere le loro opinioni a mezzo della stampa o con qualsiasi altro mezzo. *Il godimento di questi diritti non ha altri limiti che gli eguali diritti degli altri e la sicurezza pubblica*»

(Cap. II della Costituzione francese, § 8).

«L'insegnamento è libero. La libertà dell'insegnamento deve essere esercitata *nelle condizioni fissate dalla legge e sotto il controllo supremo dello Stato*»

(Cap. II della Costituzione francese, § 9).

«Il domicilio di ogni cittadino è inviolabile, *eccetto che nelle forme prescritte dalla legge*»

(Cap. II della Costituzione francese, § 3).²

Ogni paragrafo della Costituzione contiene ciò che Marx definisce «la sua Camera alta e la sua Camera bassa», ovvero «nella proposizione generale, la libertà; nella nota a margine, la soppressione della libertà»³. Così, nel trasformare le libertà conquistate in altrettanti articoli della Costituzione, «il nome della libertà venne rispettato», ma «venne ostacolata, con mezzi legali s'intende, la vera realizzazione di essa», con il risultato che «l'esistenza costituzionale della libertà rimase illesa, intatta, benché la sua esistenza reale venisse distrutta»⁴.

Le libertà costituzionali possono, infatti, essere limitate o addirittura soppresse da ragioni di pubblica sicurezza, come scrive Benjamin in *Per la critica della violenza*:

Il «diritto» della polizia segna il punto in cui lo Stato [...] non è più in grado di

1 K. Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* (1852), in Id., F. Engels, *Werke*, vol. 8, p. 126, Dietz Verlag, Berlin, 1962 (d'ora in avanti citato come *MEW*); trad. it. P. Togliatti (a cura di), *Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte*, in Id., *Il 1848 in Germania e in Francia*, L'Unità, Roma, 1946, p. 271.

2 *Ibid.*

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*

garantirsi – con l’ordinamento giuridico – gli scopi empirici che intende raggiungere a ogni costo. Perciò la polizia interviene, «per ragioni di sicurezza», in casi innumerevoli [...].⁵

Ma com’è possibile che, per una minaccia reale o presunta dell’ordine pubblico, lo Stato preveda, all’interno della sua Costituzione, di poter sospendere quegli stessi diritti che esso dovrebbe tutelare e che dovrebbero, al tempo stesso, limitarlo da possibili abusi?

Una possibile risposta, che chiameremo “marxiana”, considera la società come composta da classi sociali contrapposte, e, in particolare, legge la Costituzione come un’arma della lotta di classe, di cui la borghesia si dota contro il proletariato.

Nell’opinione di Marx, infatti, le libertà e i diritti del 1848 («la libertà personale, la libertà di stampa, di parola, di associazione, di riunione, di insegnamento e di religione, ecc.»)⁶ furono limitati tramite «altrettante trappole poliziesche [...], in modo tale che la borghesia, nel godimento di esse, non si urtasse agli uguali diritti delle altre classi», mascherando l’interesse della borghesia con quello della «sicurezza pubblica»:

Tutte le volte che essa [la borghesia] proibì completamente «agli altri» queste libertà, o ne permise l’esercizio soltanto a condizioni, che sono altrettante trappole poliziesche, ciò avvenne sempre nell’interesse della «sicurezza pubblica», cioè nell’interesse della borghesia, come prescrive la Costituzione.⁷

Il *pendant* teorico di queste affermazioni è l’idea, espressa ne *L’ideologia tedesca*, che lo Stato moderno altro non sia che il «comitato d’affari della borghesia»⁸, e il diritto una semplice istituzione funzionale al suo scopo:

Poiché lo Stato è la forma in cui gli individui di una classe dominante fanno valere i loro

5 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 16.

6 K. Marx, *Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte*, p. 271.

7 *Ibid.*

8 «Il potere politico dello Stato moderno è un comitato, il quale amministra gli affari comuni di tutta quanta la classe borghese», Id., F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, Burghard, London, 1848; trad. it. *Il Manifesto del partito comunista*, Rizzoli, Milano, 1998, pp. 57-8. La perifrasi «comitato d’affari della borghesia», di cui ci serviremo spesso, ricorre in M. Tomba, *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*, Jaca Book, Milano, 2011; ad esempio a p. 226.

interessi comuni e in cui si riassume l'intera società civile di un'epoca, ne segue che tutte le istituzioni comuni passano attraverso l'intermediario dello Stato e ricevono una forma politica. Di qui l'illusione che la legge riposi sulla volontà e anzi sulla volontà strappata dalla sua base reale, sulla volontà libera.⁹

In maniera analoga, Foucault ricostruendo dal punto di vista storico il processo attraverso il quale la borghesia divenne nel corso del diciottesimo secolo la classe politicamente dominante, sottolinea come a esso si accompagni l'«istituzione di una cornice giuridica esplicita, codificata e formalmente egualitaria»¹⁰. Di più, Foucault afferma che il processo che porta la borghesia a essere la classe dominante venga in realtà «mascherato»¹¹ da tale cornice giuridica formalmente egualitaria.

Nei precedenti capitoli, abbiamo cercato di evidenziare gli elementi di continuità e le differenze tra i rapporti giuridici che si sono dati prima dell'ascesa della borghesia e della formale uguaglianza dei cittadini rispetto al potere sovrano, vale a dire prima della nascita del moderno Stato rappresentativo, e quelli vigenti all'interno di quest'ultimo.

Una delle novità introdotte dalla modernità riguarda la legittimità del diritto e la fonte di esso. Essendo il legislatore il popolo nella sua interezza, la legge finisce per essere irresistibile, in quanto voluta da tutti. La delega di violenza e potere (in altre parole, della *Gewalt*) in favore di un unico soggetto (che a sua volta può essere collettivo, come nel caso del popolo sovrano) rende impossibile ogni resistenza alle decisioni del potere sovrano, siano esse leggi o sentenze, in un cortocircuito che rende impossibile l'appello ad una qualsiasi istanza esterna – sia essa la giustizia, un ordine umano superiore, o l'ordine divino – come era invece ancora possibile in epoca feudale.

Il concetto politico di rappresentanza è sicuramente al centro di queste riflessioni, così come quello di Stato moderno. A partire dalle riflessioni sinora svolte, proveremo ad analizzare il rapporto tra diritto e Stato così come traspare dalle righe de *L'ideologia tedesca*. Ma la questione delle libertà sancite dalla Costituzione, la loro «Camera alta e

9 K. Marx, F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA), vol. I (5), Berlin, 1932; trad. it. *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1967, p. 76.

10 M. Foucault, *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1976; trad. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino, 1976, p. 222.

11 *Ibid.*

Camera bassa»¹², andrà affrontata anche a partire da un altro punto di vista rispetto a quello precedentemente proposto, ovvero tenendo conto del fatto che i singoli sono titolari di diritti in virtù dell'esistenza di un potere coercitivo in grado di garantirli. Quel medesimo potere può quindi, all'occorrenza, smettere di garantire le libertà costituzionali. Siamo di fronte a una visione della società che non è necessariamente in antitesi con quella di Marx, ma che si focalizza sulla mancanza di meccanismi di autodifesa nei confronti dello Stato e che può, nelle formulazioni più ardite, postulare la mancanza di una reale discontinuità tra fascismo e democrazia:

Le società prive di meccanismi di autodifesa perdono la loro identità, la loro capacità di prendere decisioni democraticamente e la loro natura politica. In tale situazione non ci sono antidoti ad una svolta autoritaria, soprattutto all'apice di una crisi causata dal sistema stesso. L'esercizio fascista del potere è nella natura dello Stato-nazione, anzi il fascismo è la forma fenomenica più pura dello Stato-nazione.¹³

Senza voler ridimensionare le enormi differenze che caratterizzano la storia e l'antagonismo di democrazia, fascismo e nazismo, può essere interessante riconoscere ai grandi regimi totalitari del Novecento il loro essere un evento-spartiacque, ma senza per questo ritenerli un capitolo chiuso, da relegare al passato. Vale la pena ricordare, a proposito, le parole di Agamben circa le modalità di esercizio del potere in un regime totalitario e in democrazia:

Il totalitarismo moderno può essere definito [...] come l'instaurazione, attraverso lo stato di eccezione, di una guerra civile legale [...]. Da allora, la creazione volontaria di uno stato di emergenza permanente (anche se eventualmente non dichiarato in senso tecnico) è divenuta una delle pratiche essenziali degli Stati contemporanei, anche di quelli democratici.¹⁴

E quelle di Marcuse circa la sostanziale omogeneità degli effetti dell'esercizio del potere

12 K. Marx, *Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte*, p. 271.

13 A. Öcalan, *Democratic Confederalism*, Transmedia Publishing Ltd., Köln-London, 2011, p. 28.

14 G. Agamben, *Stato di eccezione*, p. 11.

nelle forme politiche totalitarie e democratiche:

quel che comincia come l'orrore dei campi di concentramento si trasforma nella pratica di addestrare le persone a vivere in condizioni anormali, a condurre un'esistenza umana sottoterra e a sorbire la dose quotidiana di alimento radioattivo.¹⁵

4.1. *Lo Stato e il diritto*

Ritornando al ruolo statale di salvaguardia dei diritti dei cittadini in quanto individui o di certi interessi di classe, è nel costante riferimento al monopolio della *Gewalt*, individuato da Benjamin come tratto distintivo delle legislazioni europee moderne, che proveremo ad illustrare il rapporto tra Stato moderno e diritto, a partire da alcuni nodi problematici come la concessione del diritto di sciopero agli operai, o la definizione di limiti orari per la giornata lavorativa, già in parte analizzati nel precedente capitolo.

Può essere utile, a questo punto, riportare un lungo passo tratto dall'opera di Friedrich Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, scritto nel 1884, a quasi quarant'anni di distanza da *L'Ideologia tedesca*, del 1846, nella quale lo Stato, in un passo già citato, veniva definito «la forma in cui gli individui di una classe dominante fanno valere i loro interessi comuni»¹⁶.

Perché gli antagonismi, le classi con interessi economici in conflitto non distruggano sé stesse e la società in una sterile lotta, sorge la necessità di una potenza che sia in apparenza al di sopra della società, che attenui il conflitto, lo mantenga nei limiti dell'«ordine»; e questa potenza che emana dalla società ma che si pone al di sopra di essa, e che si estranea sempre più da essa, è lo Stato.

Lo Stato, poiché è sorto dal bisogno di tenere a freno gli antagonismi di classe, ma contemporaneamente è nato in mezzo al conflitto di queste classi, è, per regola, lo Stato della classe più potente, economicamente dominante che, per mezzo suo, diventa anche politicamente dominante e così acquista un nuovo strumento per tenere sottomessa e

15 H. Marcuse, *One-dimensional Man*, Beacon Press, Boston, 1964; trad. it. di L. Gallino e di T. Giani, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino, 1999, p. 92.

16 K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1967, p. 76.

per sfruttare la classe oppressa. Come lo Stato antico fu anzitutto lo Stato dei possessori di schiavi al fine di mantenere sottomessi gli schiavi, così lo Stato feudale fu l'organo della nobiltà per mantenere sottomessi i contadini, servi o vincolati, e lo Stato rappresentativo moderno è lo strumento per lo sfruttamento del lavoro salariato da parte del capitale. Eccezionalmente tuttavia, vi sono dei periodi in cui le classi in lotta hanno forze pressoché uguali, cosicché il potere statale, in qualità di apparente mediatore, momentaneamente acquista una certa autonomia di fronte ad entrambe. Così la monarchia assoluta dei secoli XVII e XVIII che mantenne l'equilibrio tra nobiltà e borghesia; così il bonapartismo del primo e specialmente del secondo impero francese che si valse del proletariato contro la borghesia e della borghesia contro il proletariato. L'ultimo prodotto del genere, in cui dominatori e dominati appaiono ugualmente comici, è il nuovo impero tedesco di nazione bismarckiana: qui si mantiene l'equilibrio tra capitalisti e operai truffandoli entrambi a tutto vantaggio dei decaduti signorotti terrieri della Prussia.¹⁷

Ne *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Engels torna sul concetto di Stato e ribadisce che esso «è, per regola, lo Stato della classe più potente, economicamente dominante», la quale, «per mezzo suo, diventa anche politicamente dominante e così acquista un nuovo strumento per tenere sottomessa e per sfruttare la classe oppressa»¹⁸. Essendo però lo Stato «sorto dal bisogno di tenere a freno gli antagonismi di classe», in maniera tale che «le classi con interessi economici in conflitto non distruggano sé stesse e la società in una sterile lotta»¹⁹, si richiede a esso di rimanere al di sopra delle parti che compongono la società, di attenuare il conflitto e di mantenerlo entro determinati – sopportabili – limiti.

La sua qualità di mediatore è, per Engels, solo «apparente» e relegata in situazioni storiche particolari in cui «eccezionalmente» e «momentaneamente», lo Stato «acquista una certa autonomia»²⁰. Engels fa, inoltre, nel testo, specifico riferimento al «moderno

17 F. Engels, *Der Ursprung der Familie, das Privateigentums und des Staats. Im Anschluss an Lewis Henry Morgan's Forschungen* (1884), in *MEW*, vol. 21, pp. 25-173; trad. it. *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, in Id., K. Marx, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma, 1973, pp. 1066-7.

18 *Ibid.*

19 *Ibid.*

20 *Ibid.*

Stato rappresentativo», che, rispetto allo Stato antico e a quello feudale, «è lo strumento per lo sfruttamento del lavoro salariato da parte del capitale»²¹. Questo per quanto riguarda lo Stato.

A proposito del diritto, invece, possiamo tenere a mente le considerazioni che Benjamin fa in *Per la critica della violenza*, dove, citando Sorel, definisce il diritto come «privilegio dei ricchi e dei potenti»²², tale fin dalla sua forma archetipica, il confine. Il confine, infatti, come abbiamo già visto, traccia un limite che, da ambo i lati, è invalicabile, ma è, al tempo stesso, la sanzione di un rapporto di forze. È infatti il vincitore di una guerra a tracciarlo, per segnare il punto sino al quale si sono spinte le sue conquiste, a suon di vittorie.

L'apparente ambiguità che lo contraddistingue, e che risiede nel fatto che entrambi, vincitore e vinto, non possono superare la medesima linea, è la stessa che caratterizza il diritto, il quale, ricordiamo, «vieta del pari a ricchi e poveri di pernottare sotto i ponti»²³. Ambiguità che si scioglie con le parole di Goethe, che Benjamin cita in *Destino e carattere*: «voi fate diventare il povero colpevole»²⁴.

Teniamo per ora a mente le definizioni di Stato e di diritto alle quali siamo pervenuti.

Riepilogando, lo Stato risulta essere, sulla scia dei ragionamenti di Marx ed Engels, ciò che è «sorto dal bisogno di tenere a freno gli antagonismi di classe»²⁵, ma che, contemporaneamente, è lo strumento, in mano alla classe economicamente dominante, per sfruttare la classe oppressa.

Il diritto si può definire, a partire dai testi benjaminiani, come un privilegio dei ricchi e dei potenti.

Sul solco delle considerazioni fatte da Marx ne *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* sulla natura classista delle eccezioni presenti negli articoli della Costituzione del 1848, e alla luce dell'attualità di tali eccezioni nelle Costituzioni di tutti gli Stati moderni, vogliamo sottolineare la presenza di alcuni tratti peculiari della modernità politica che modificano

21 *Ibid.*

22 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 25.

23 *Ibid.*

24 Id., *Destino e carattere*, in *Angelus Novus*, p. 35. Benjamin cita qui J. W. Goethe, *Wilhelm Meister: gli anni dell'apprendistato*, Adelphi, Milano, 2006.

25 F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, in Id., K. Marx, *Opere scelte* p. 1066.

lievemente le considerazioni di Marx ed Engels sulla concezione dello Stato. Nel farlo, occorre tenere a mente che anche Benjamin, nelle considerazioni presenti in *Per la critica della violenza* sullo Stato, sostanzialmente è concorde con l'idea marxiana che lo Stato sia «per regola, lo Stato della classe più potente»²⁶.

Le annotazioni più pregnanti presenti nel saggio vengono, in verità, mutate da Sorel e dalle sue *Réflexions sur la violence*. È infatti riportando in *Per la critica della violenza* le considerazioni soreliane sulla differenza fra lo sciopero politico e quello proletario che Benjamin fa delle annotazioni specifiche a proposito dello Stato.

Una delle differenze tra sciopero politico e sciopero proletario consiste proprio nel fatto che i sostenitori dello sciopero generale politico hanno per obiettivo il rafforzamento dell'autorità dello Stato, in quanto essi vogliono impadronirsene: «nelle loro attuali organizzazioni i politici, cioè i socialisti moderati, gettano le basi di un potere forte centralizzato e disciplinato»²⁷.

A proposito dell'eventualità che le figure ai vertici delle istituzioni statali possano cambiare e che tali ruoli possano essere ricoperti da sindacalisti, politici e intellettuali, Benjamin facendo sue le considerazioni di Sorel, afferma che per i lavoratori non cambierebbe sostanzialmente nulla: «il potere passerebbe da privilegiati ad altri privilegiati, e la massa dei produttori cambierebbe i suoi padroni»²⁸.

Si può dunque affermare che, per Benjamin, come già in Marx ed Engels, lo Stato è essenzialmente «lo Stato della classe più potente»²⁹. Coerentemente, ogni riforma, quindi ogni modificazione giuridica concessa dallo Stato, «anche la più popolare» non potrà che essere, comunque, «borghese»³⁰.

Contrariamente allo sciopero caldeggiato da socialisti e riformisti, lo sciopero generale proletario, indifferente a qualsiasi conquista materiale, «dichiara di voler sopprimere lo Stato», definito, nelle parole di Sorel citate da Benjamin nella *Critica*, come «la ragion d'essere dei gruppi dominanti, i quali traggono profitto da imprese i cui oneri sono a

26 *Ibid.*

27 G. Sorel, *Scritti politici*, p. 271.

28 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 20; G. Sorel, *Scritti politici*, p. 270.

29 F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, in Id., K. Marx, *Opere scelte*, pp. 1066-7.

30 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 20.

carico della comunità nel suo complesso»³¹.

Senza voler svalutare gli interessi della classe dominante nei meccanismi statali, vogliamo provare a privilegiare la veste rappresentativa di cui lo Stato moderno si ammanta e dalla quale trae legittimità, legittimità che è a sua volta una caratteristica propria dello Stato moderno. La legittimità e la rappresentanza si traducono, inoltre, nell'eguaglianza dei diritti di tutti i cittadini, i quali però sono salvaguardati unicamente dallo Stato, che, attraverso la Costituzione, prevede i casi in cui tali diritti possono essere sospesi. Con un meccanismo simile a quello che porta alla *forclusionone* della giustizia nello Stato moderno – concetto elaborato da Massimiliano Tomba che abbiamo citato nei precedenti capitoli – i diritti sanciti dalle Costituzioni moderne si basano sulla potenza coercitiva dello Stato, che è l'ente necessario alla loro vigenza, e può quindi, nei fatti, sospenderli senza che vi sia possibilità di resistere alla proclamazione, ad esempio, di uno stato di emergenza, in virtù del monopolio da esso esercitato sulla *Gewalt*.

Ci si avvicina a cogliere con maggiore radicalità il problema della rappresentanza politica moderna quando si cerchi di ricostruirne la genesi e la storia, sottolineando i punti di scansione e di scarto nei confronti dell'uso precedente del termine.

È Giuseppe Duso, nel suo libro *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, a mettere in risalto come il concetto di rappresentanza sia al centro della costruzione del corpo politico propria di un teorico della sovranità assoluta quale è Hobbes.

Scrivendo Duso che se la sovranità appare nel modello hobbesiano assoluta e priva di una possibile istanza superiore di controllo o di previste forme di resistenza da parte dei sudditi, ciò avviene in quanto, non essendo essa connaturata a un particolare individuo a causa della nascita o di una diretta investitura divina, la sua natura è di essere *rappresentativa*:

Il sovrano agisce infatti senza controllo e senza resistenza proprio perché le sue azioni sono le azioni del corpo politico, e cioè le azioni di quella persona civile che ha preso forma mediante il patto tra gli individui. Con il processo di autorizzazione, quello cioè in cui si costituisce l'*autorità*, ognuno si riconosce, dal patto in poi, *autore* delle azioni della persona pubblica, e, in modo più determinato, di colui che *tiene la parte* di tale

31 G. Sorel, *Scritti politici*, p. 269.

persona, il sovrano appunto.³²

Il sovrano è l'unico attore della scena politica, e tutte le azioni da lui compiute hanno come *autori* gli individui che lo hanno autorizzato. L'essere rappresentante non è dunque per il sovrano un elemento accessorio, ma essenziale, costituendo la sua stessa natura: egli dà gesto e voce al corpo politico e ha al suo fondamento l'atto di autorizzazione di tutti coloro che entrano nel *Commonwealth*. Nello stesso tempo «non si dà corpo politico se non mediante l'azione rappresentativa»³³. Questo perché, secondo la lezione di Duso, «la volontà e l'azione di quell'unica *persona*, a cui il patto dà luogo, non può essere l'insieme delle molte volontà e azioni dei singoli: la personalità dello Stato, non essendo qualità fisica, ha bisogno di un'azione rappresentativa che le dia *forma*, che esprima cioè l'unità politica»³⁴.

4.2. *Sullo stato di eccezione: la tesi VIII sul concetto di storia*

L'idea che nella modernità il potere coercitivo dello Stato sia necessario per la vigenza del diritto, e che i cittadini, di fronte alla proclamazione di stati eccezionali e di emergenza e alla conseguente sospensione delle libertà personali e dei loro diritti, non abbiano possibilità di reclamarli (in un cortocircuito che ha mostrato le sue conseguenze più terribili nei totalitarismi novecenteschi), si incrocia in maniera feconda con la tematica affrontata nel primo capitolo del presente lavoro, ovvero con la disputa che oppone Carl Schmitt e Walter Benjamin sullo stato di eccezione e la sua collocazione all'interno o all'esterno dello stato di diritto.

Avevamo visto come, in diverse sue opere, Schmitt si sia impegnato a dare allo stato di eccezione una pretesa di giuridicità, sulla base dell'assunto che, la legge, per poter vigere ha bisogno di «una situazione media omogenea»³⁵ che ne consenta l'applicabilità. Tale «normalità di fatto», la «strutturazione normale dei rapporti di vita», sulla quale la legge

32 G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, pp. 22-23.

33 *Ivi*, p. 23.

34 *Ibid.*

35 C. Schmitt, *Teologia politica*, p. 39.

di fatto trova applicazione e che «sottomette alla propria regolamentazione normativa»³⁶, può, in alcuni casi, venire meno. La situazione di normalità, in cui vige lo stato di diritto, deve essere posta. Contro Kelsen e il positivismo giuridico, Schmitt sostiene che il diritto non trovi in sé stesso, nell'insieme dei suoi articoli di legge e nelle sue norme, la possibilità di essere in vigore.

«Non c'è nessuna norma applicabile al caos»³⁷. C'è bisogno di qualcuno che ponga le basi di questa situazione di normalità, qualcuno che, nel caos, metta ordine, e solo a partire dell'ordine ci può essere un normale svolgimento dello stato di diritto:

Prima dev'essere stabilito l'ordine: solo allora ha senso l'ordinamento giuridico. Bisogna creare una situazione normale, e sovrano è colui che decide in modo definitivo se questo stato di normalità regna davvero. Ogni diritto è «diritto applicabile a una situazione». Il sovrano crea e garantisce la situazione come un tutto nella sua totalità.³⁸

In altre parole, la normalità si fonda sullo stato di eccezione, la norma ha bisogno di uno stato di eccezione che le permetta di creare, o ristabilire, l'ordine cui applicarsi. Lo stato di eccezione mette stabilità laddove ce ne sia bisogno – e, se ce ne sia bisogno o meno, su questo decide il sovrano.

Ora, nonostante il primato che le teorie schmittiane riconoscono all'eccezione rispetto alla norma, e il ruolo di assoluta necessità dell'eccezione nel garantire la normalità, lo stato di eccezione è, in Schmitt, un momento o creativo o conservativo.

La mossa benjaminiana consiste nel riconoscere la necessità dell'eccezione per la vigenza del diritto, e nell'assicurarle tale ruolo all'interno dell'ordine giuridico in maniera continuativa, senza relegarla a pochi momenti particolari. Benjamin afferma, infatti, nelle *Tesi sul concetto di storia*, che c'è un *continuum* temporale, un protrarsi sempre uguale del tempo, che è contemporaneamente un perpetuarsi dell'oppressione. La concatenazione temporale in un "prima" e in un "dopo" è una storia sempre uguale che vede i potenti esercitare il dominio sugli oppressi. Tale temporalità è la temporalità

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ivi*, pp. 39-40.

propria del diritto, in cui l'eccezione è regola, la sovranità è (regolarmente) abuso, il diritto è privilegio dei potenti (in questo senso, *eccezione*, nella misura in cui le leggi sono solo nominalmente uguali per tutti, ma in realtà sanzionano dei rapporti di forza). Riportiamo, ora, la tesi VIII sul concetto di storia, cercando di leggerla come l'atto finale della lotta intorno allo statuto dello stato di eccezione che ha visto contrapporsi il giurista tedesco Schmitt, impegnato nell'includere lo stato di eccezione all'interno dell'ordinamento giuridico, e Benjamin, che scrive le *Tesi* dopo che Hitler aveva regolarmente vinto le elezioni in Germania, tenute nel 1933, e gli ebrei tedeschi erano stati legalmente privati dei diritti di cittadinanza dal loro Stato ed erano perseguitati in tutta Europa. Vedremo quindi come Benjamin accetti l'assunto schmittiano per cui la norma necessita dell'eccezione, ma anche come il diritto, nel presente in cui scriveva così come nel corso di tutta la storia, non rappresenti un'arma in mano agli oppressi per difendersi dagli abusi dei potenti, bensì la possibilità stessa dell'oppressione.

La tradizione degli oppressi ci insegna che lo «stato di eccezione» in cui viviamo è la regola. Dobbiamo giungere a un concetto di storia che corrisponda a questo. Allora ci starà davanti, come nostro compito, di suscitare il vero stato di eccezione, migliorando così la nostra posizione nella lotta contro il fascismo. La cui *chance* sta, non da ultimo, nel fatto che gli oppositori lo affrontano in nome del progresso, come se questo fosse una norma della storia. – Lo stupore perché le cose che noi viviamo sono «ancora» possibili nel ventesimo secolo *non* è filosofico. Non sta all'inizio di alcuna conoscenza, se non di questa: che l'idea di storia da cui deriva non è sostenibile.³⁹

L'idea che vi si afferma, quella della continuità dell'eccezione, del suo porsi come regola, si trova anche in altri scritti, di autori diversi.

Karl Otto Thieme, teologo, amico di Benjamin, nel 1933, commentando una pubblicazione della cerchia di Jünger sul concetto di guerra, affermò che l'uso, sempre più indeterminato, di «mezzi di sterminio indiretti» – la tecnica impiegata sul campo di battaglia – avesse generato una *zona* di totale indifferenziazione tra guerra e pace, «uno stato di prosecuzione della guerra dall'esterno con altri mezzi», un «continuo

39 W. Benjamin, *Sul concetto di storia: tesi VIII*, p. 33.

dopoguerra» il cui risultato non è il raggiungimento della pace quanto piuttosto una «guerra civile permanente»⁴⁰.

Nell'opera di Karl Korsch, *Karl Marx*, del 1938, si trova la seguente espressione: «“stati di emergenza” e “stati di eccezione” sono divenuti la regola, guerre e guerre civili sono divenute la normale forma di esistenza del presente modo di vita»⁴¹.

Va ricordato che Benjamin intratteneva un carteggio con Thieme e che aveva anch'egli, come l'amico teologo, recensito la miscellanea jüngeriana⁴². Per quanto riguarda il *Karl Marx* di Korsch, Benjamin l'aveva letto in manoscritto⁴³, trascrivendo parecchi passi⁴⁴.

Torniamo ora alle *Tesi sul concetto di storia*. In esse, la corrispondenza tra arrivo del messia e rivoluzione è ribadita più volte. In una tesi, assente nei dattiloscritti inviati alla sede americana dell'*Institute of Social Research* a Horkheimer e Adorno, ma presente tra i materiali preparatori e nella versione delle tesi ritrovata da Giorgio Agamben⁴⁵, il concetto è espresso con particolare chiarezza: «nell'idea della società senza classi, Marx ha secolarizzato l'idea del tempo messianico»⁴⁶.

Operando un collegamento tra le parole di Benjamin e le considerazioni sul messianismo dell'amico Scholem, è opportuno porre l'accento sull'«assoluta discontinuità tra storia e redenzione: non c'è progresso [...] che possa condurre alla redenzione»⁴⁷. Che la redenzione sia il risultato di evoluzioni intramondane è, per Scholem, un'idea del tutto moderna prodottasi nella reinterpretazione che la cultura occidentale, a partire dall'Illuminismo, ha dato del messianismo, il quale ha così conservato gran parte della

40 K. Thieme, *Una sancta Catholica. Rückblick und Ausblick*, «Religiöse Besinnung», IV, 1933, pp. 37-59, cit. p. 40.

41 K. Korsch, *Karl Marx*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M., 1967, p. 66; trad. it. *Karl Marx*, Laterza, Bari, 1969, p. 84.

42 W. Benjamin, *Theorien des deutschen Faschismus. Zu der Sammelschrift “Krieg und Krieger” herausgegeben von Ernst Jünger*, in *Gesammelte Schriften*, vol. III, pp. 238-240; trad. it. *Teorie del fascismo tedesco. A proposito dell'antologia Krieg und Krieger*, a cura di Ernst Jünger, in *Opere Complete*, vol. IV, pp. 728-30.

43 Cfr. nota a piè di pagina in W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, p. 33.

44 Cfr. Id., *Paris, Capitale du XIX^{ème} siècle*, *ivi*, vol. V, pp. 605-8.

45 Rinvio allo specchietto riassuntivo presente in Id., G. Bonola, M. Ranchetti (a cura di), *Sul concetto di storia*, pp. 17-19.

46 W. Benjamin, *Sul concetto di storia: tesi XVIIa*, p. 53.

47 G. Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, in «Eranos-Jahrbücher», n. 28, 1959, pp. 193-239; poi pubblicato in Id., *Judaica*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1963, pp. 7-74; trad. it. *Per la comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo*, in *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Marietti, Genova, 1997, p. 117.

sua forza, ma nella forma secolarizzata della fede nel progresso. Secondo lo studioso di mistica ebraica, la redenzione è «l'irruzione della trascendenza nella storia: un evento che comporta il collasso finale della storia stessa»⁴⁸. Nulla di più lontano dalle concezioni moderne di uno sviluppo o progresso storico: per Scholem e Benjamin, se la storia, in ottica redentiva, riveste un qualche valore è appunto nel momento e in virtù del suo tramonto.

Nella tesi XVII, l'arresto messianico dell'accadere è presentato come una *chance* rivoluzionaria che va colta al volo⁴⁹: è infatti strappando un oggetto o un evento dal corso omogeneo della storia che si spezza quel *continuum* storico, che, frutto di una giustapposizione di eventi atta a riempire il tempo, è solidale col fascismo⁵⁰. Nei materiali preparatori, più chiaramente ancora, si dice: «la società senza classi non è la meta finale del progresso della storia, ma ne è piuttosto l'interruzione, tante volte fallita e infine attuata»⁵¹.

La società senza classi è l'interruzione della storia per come la conosciamo, ovvero come *continuum* dell'oppressione. La società divisa in classi è la realtà del presente come del passato, e si configura come oppressione di una parte di umanità sull'altra. Tale oppressione, così come i tentativi della classe oppressa di liberarsi, si perpetua nella storia come concatenamento di eventi, come «guerra civile, lenta e più o meno velata»⁵². Ma, fino a che i tentativi di emancipazione della classe oppressa si limiteranno ad una modificazione dell'ordinamento giuridico, rimanendo all'interno della dialettica di violenza che crea e violenza che conserva il diritto, illustrata in *Per la critica della violenza*, tale guerra civile sarà sempre e solo unilaterale, ovvero strategia per assicurare il protrarsi dello sfruttamento da parte della classe dominante sulla classe oppressa. Di questa guerra condotta da parte dei potenti contro gli oppressi della storia, le modificazioni giuridiche non sono che un'arma, che, anche quando riconosce alcune

48 *Ivi*, p. 118.

49 «In questa struttura [monadica] egli [il materialista storico] riconosce il segno di un arresto messianico dell'accadere o, detto altrimenti, di una *chance* rivoluzionaria», W. Benjamin, *Sul concetto di storia: tesi XVII*, pp. 52-53.

50 «La *chance* [del fascismo] consiste nel fatto che gli oppositori lo affrontano in nome del progresso, come se questo fosse una norma storica», *ivi: tesi VIII*, p. 32.

51 *Ivi: ms 1098v*, p. 101.

52 K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, in *MEW*; trad. it. *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro I, cap. 8, par. 7, Einaudi, Torino, 1978, p. 363.

vittorie agli sfruttati, impedisce loro di interrompere una volta per tutte lo sfruttamento, o, in altre parole, impedisce la realizzazione della giustizia, perché perpetua il diritto. Vedremo più avanti come il caso della lotta per la definizione della «giornata lavorativa normale»⁵³ costituisca un esempio di quanto abbiamo appena illustrato.

Torniamo al parallelo benjaminiano tra il tempo messianico e la società senza classi. Se si decide di percorrere tale parallelismo, è opportuno distinguere tra tempo messianico e tempo escatologico, per evitare il rischio di confondere la fine dei tempi con la redenzione.

A corollario di tale opportuna distinzione, troverà inoltre spiegazione la sibillina affermazione di Benjamin secondo la quale «l'esistenza della società senza classi non può essere pensata all'interno dello stesso tempo della lotta per essa»⁵⁴ e quella, precedentemente citata, per cui l'attuazione (messianica) della società senza classi coincide con l'interruzione del progredire storico, più che con la meta finale di esso.

Il tempo che il messia vive non è il giorno della collera, non è la fine del tempo, ma «il tempo della fine»⁵⁵, il tempo che comincia a finire e quindi si contrae («*ho kairós synestalménos*⁵⁶ *estín*»⁵⁷), il tempo che “stringe” come si dice nell'uso corrente della lingua italiana. Chi vede e descrive l'apocalisse, la fine del tempo, vive invece nell'*éschaton*, nell'ultimo giorno.

Giorgio Agamben, ne *Il tempo che resta*, dà la seguente definizione di tempo messianico: «non è né la linea [...] del tempo cronologico, né l'istante [...] della sua fine; [...] è, piuttosto, il tempo operativo che urge nel tempo cronologico e lo lavora e trasforma dall'interno, tempo di cui abbiamo bisogno per far finire il tempo – in questo senso: *tempo che ci resta*»⁵⁸.

Se, come abbiamo detto, esiste e ricorre piuttosto spesso nelle *Tesi* il parallelismo tra fine dei tempi e società senza classi, il pericolo è costituito dal rinvio *sine die* della realizzazione della società senza classi. Parafrasando Benjamin la sciagura sopravviene

53 K. Marx, *Das Kapital*, MEW, vol. 23, p. 245; trad. it. *Il capitale*, Libro I, p. 279.

54 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*: ms. 483, p. 90.

55 G. Carchia, *L'amore del pensiero*, Quodlibet, Macerata, 2000, p. 144.

56 Da *systéllo*, verbo che indica tanto l'azione di imbrogliare le vele che la contrazione di un animale prima di spiccare il salto. G. Agamben, *Il tempo che resta*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000, p. 68.

57 *I Cor.* 7, 29.

58 G. Agamben, *Il tempo che resta*, pp. 67-8.

quando questa idea viene elevata a ideale:

nella dottrina neokantiana l'ideale veniva definito come il "compito infinito". E questa dottrina è stata la scolastica del partito socialdemocratico – da Schmidt a Stadler fino a Natorp e Vorländer. Una volta definita la società senza classi come un compito infinito, il tempo omogeneo e vuoto si trasformò, per così dire, in un'anticamera nella quale si poteva attendere, con maggiore o minore tranquillità, l'ingresso della situazione rivoluzionaria.⁵⁹

Le dichiarazioni di Stalin al XVII congresso del Partito Comunista bolscevico del gennaio del 1934 sono un'esemplificazione abbastanza chiara di elevazione a ideale della società senza classi:

prendiamo, per esempio, la questione dell'edificazione della società socialista senza classi [...]. È chiaro che la società senza classi non può sorgere in modo, per così dire, spontaneo. [...] Eppure, chi non sa che la proclamazione di questa tesi del leninismo ha fatto sorgere delle tendenze malsane in una parte degli iscritti al partito? La tesi sulla nostra marcia verso la società senza classi, lanciata come parola d'ordine, è stata da loro interpretata come l'affermazione di un processo spontaneo. Ed essi così facevano i conti: poiché si parla di società senza classi, vuol dire che si può indebolire la dittatura del proletariato e in generale farla finita con lo Stato, il quale dovrà comunque estinguersi, prossimamente [...], sinché un bel giorno, senza accorgercene, ci troveremo nella società socialista.⁶⁰

Potrebbe essere fruttuoso, quando praticabile, tracciare un parallelo tra la situazione in Russia dopo la rivoluzione e quella delle prime comunità cristiane dopo la crocifissione di Gesù. Il tempo che dalla resurrezione profana, la rivoluzione russa, conduce alla fine del tempo, nella sua secolarizzazione di società senza classi, diventerebbe, allora, *tempo*

⁵⁹ W. Benjamin, *Sul concetto di storia: tesi XVIIa*, pp. 53-55.

⁶⁰ Da *Rapporto al XVII congresso del Partito sull'attività del Comitato centrale del Partito comunista bolscevico dell'URSS* (pronunciato il 26 gennaio 1934) in J. Stalin, *Questioni del leninismo*, Edizioni in Lingue Estere, 1946, pp. 570-1.

che resta, tempo messianico. Anche la concezione paolina della salvezza, d'altronde, come la realizzazione del «sogno di una cosa»⁶¹, è contraddistinta da una tensione tra un “già” e un “non ancora”: «l'evento messianico si è già prodotto, la salvezza è compiuta per i credenti e, tuttavia, essa implica, per compiersi veramente, un tempo ulteriore»⁶². Ma, se seguiamo l'indicazione benjaminiana, e sostituiamo alla parola ‘salvezza’ la parola ‘rivoluzione’ e ai ‘credenti’ gli ‘oppressi’, emergono sorprendenti corrispondenze. La ‘società senza classi’ è il “non ancora” da realizzare, dopo che la rivoluzione è “già” avvenuta. Anche per Paolo di Tarso, l'evento messianico è scomposto in due tempi: la resurrezione e la *parousía*, la seconda venuta di Gesù alla fine del tempo.

La teologia cristiana, cattolica soprattutto, concepisce il tempo messianico come «il tempo di transizione fra due *parousíe*»⁶³, con la conseguenza che questo tempo di transizione si è dilatato all'infinito, rendendo inafferrabile quella fine che il tempo messianico avrebbe dovuto produrre. Fa un certo effetto dirlo, ma il gesto è simile a quello di Stalin e al suo differimento della realizzazione della società senza classi e dell'estinzione dello Stato.

È Benjamin a dire che «la società senza classi non può essere concepita come punto finale di uno sviluppo storico», anzi, «da questa erronea concezione è derivata [...] l'idea della “situazione rivoluzionaria” che, come si sa, non volle mai giungere»⁶⁴.

Esiste però un altro modo di concepire il tempo messianico che consiste nell'intenderlo come la possibilità, che il messia porta con sé, di afferrare la redenzione: il messia è già giunto, ma la sua presenza contiene al suo interno un altro tempo – il *kairós* – che non differisce la redenzione, ma, al contrario, la rende afferrabile. Il *kairós* che si produce non è il tempo «omogeneo e vuoto» caro agli storicisti, né il tempo cronologico, ma quello «in equilibrio» e «giunto a un arresto»⁶⁵, la «piccola porta attraverso la quale può entrare il messia»⁶⁶.

61 K. Marx, *Lettera a Ruge*, in K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, vol. III, Editori Riuniti, Roma, 1976, p. 156.

62 G. Agamben, *Il tempo che resta*, p. 69.

63 *Ibid.*

64 *Ivi: ms 1103*, p. 102.

65 *Ivi: tesi XVI*, p. 51.

66 *Ivi: tesi B*, p. 57.

4.3. *Il carattere antinomico del messianismo*

Il parallelo tra comunità messianica e società senza classi si fa più preciso se si indaga rapporto che il messianismo intrattiene con la legge.

Nel tentativo di farlo emergere con chiarezza, ci serviremo delle *Lettere* di Paolo, soprattutto di quella ai Romani, nell'interpretazione che ne dà Taubes. Quest'ultimo, infatti, individua proprio nel problema della legge il punto cruciale della controversia tra le due religioni.

Non è un paradosso il fatto che Paolo, un fariseo figlio di un fariseo, che afferma di aver studiato con Gamaliele e di essersi distinto per lo zelo nei confronti della Legge e della tradizione, che questo Paolo, dunque, sia stato pronto a definire il punto fondamentale del dissidio tra l'ebraismo e il cristianesimo meglio degli apologisti ebraici moderni.

Il punto controverso è la Legge. Tutte le premesse della teologia di Paolo erano 'ebraiche', persino 'farisaiche'; da esse, tuttavia, egli trae conclusioni eretiche: e cioè, dalla premessa ebraica verosimilmente legittima che il Messia annuncerebbe la fine della Legge, egli trae la conclusione eretica del cristianesimo, secondo cui il Messia è già venuto e la Legge è superata: «Cristo infatti è la fine della Legge, chi crede in lui è giusto» (*Rm.* 10, 4). Ma il fondamento della religione ebraica, a partire da Esra, è stata la *Torah*, la Legge, o meglio l'*halachah*, la 'via' della Legge nella vita dell'uomo.⁶⁷

La "buona novella" di Paolo annuncia la fine della legge, fondamento della religione ebraica. Nella *Lettera ai Romani*, si dice: «noi sappiamo che quanto la legge dice, lo dice [...] di modo che ogni bocca sia chiusa e il mondo intero sia riconosciuto colpevole di fronte a Dio. Infatti dalle opere della legge nessuna carne verrà giustificata di fronte a Dio, perché è per mezzo della legge che si ha conoscenza [*“επίγνωσις”*, “conoscenza a posteriori”] del peccato»⁶⁸, e, più avanti, «ora invece, indipendentemente dalla legge, si è

67 J. Taubes, *The Issue between Judaism and Christianity*, in *Commentary*, December 1953, pp. 525-533; trad. it. *La disputa tra ebraismo e cristianesimo. Su una controversia insolubile*, in *Il prezzo del messianesimo*, Quodlibet, Macerata, 2000, p. 21.

68 *Rm* 3, 19-20.

manifestata la giustizia di Dio [...], per tutti quelli che credono. E non c'è distinzione: tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, in virtù della redenzione realizzata dal messia⁶⁹ Gesù»⁷⁰.

Secondo Taubes, «perché la religione e la comunità ebraica siano scosse fin nelle fondamenta, non deve essere sfidato il monoteismo ebraico, ma la validità e l'interpretazione della Legge»⁷¹, per questo Paolo viene avvertito come eretico. Ma non è solo il cristianesimo a «rivendicare il fatto di aver inaugurato un'epoca in cui la Legge è superata»⁷²: ogni istanza messianica lo fa.

Benjamin, istituendo nelle sue *Tesi sul concetto di storia* un parallelo fra la venuta del messia e il concetto-limite del potere statale (lo stato di eccezione), non fa che spingere all'estremo una genuina tradizione messianica. Nei giorni della venuta del messia – che nulla vieta che siano quelli dello «stato di eccezione in cui viviamo»⁷³ – il fondamento nascosto della legge viene alla luce e la legge stessa entra in uno stato di sospensione. Il carattere essenziale del messianismo è precisamente questo suo particolare rapporto con la legge (e con la sua sospensione).

Anche il sabbatanesimo, studiato da Scholem, fa i conti con il carattere antinomico che inerisce al messianismo ebraico e con l'idea che l'arrivo del messia coincida con il compimento della legge.

Decisivo è, conseguentemente, il concetto di 'compimento della legge'. «Che la Legge sia messianicamente compiuta non vuol dire che essa diventi, per così dire, una seconda *Torah* che rimpiazza la prima, abrogandola. E, d'altra parte, l'avvento del tempo messianico non implica la mera cancellazione del tempo storico o, ancora meglio, la sua omogenea sostituzione»⁷⁴, con queste parole Elettra Stimilli illustra la complessità del problema, ma dà anche una preziosa indicazione per venirne a capo: investigare il rapporto, per nulla semplice, tra *chronos* e *kairós*. I due tipi di tempo, infatti, sono sì qualitativamente opposti, eterogenei, ma tra loro sussiste una relazione che

69 Seguendo le indicazioni di G. Agamben ne *Il tempo che resta*, pp. 22-24, si è preferita la resa di “*christós*” con “messia” invece che con “Cristo”.

70 *Rm* 3, 21-24.

71 J. Taubes, *Il prezzo del messianesimo*, p. 22.

72 *Ibid.*

73 W. Benjamin, *Sul concetto di storia: tesi VIII*, p. 33.

74 E. Stimilli, *Il messianesimo come problema politico*, in J. Taubes, *Il prezzo del messianesimo*, p. 173.

è decisiva, che costituisce la specificità del messianico.

Il *kairós* non è né l'istante in cui il tempo finisce, né il *continuum* del tempo profano, di cui l'uomo può farsi immagini e rappresentazioni, ma col quale sussiste sempre uno scarto irriducibile. L'uomo, rispetto al *chronos*, sarà sempre in ritardo.

Si può tentare un avvicinamento al concetto di tempo messianico grazie all'idea, che Agamben prende in prestito dalla linguistica, per cui «l'uomo, in quanto essere pensante e parlante, produce un tempo ulteriore rispetto a quello cronologico, che gli impedisce di coincidere perfettamente con il tempo di cui può farsi immagini e rappresentazioni»⁷⁵. Gustave Guillaume, linguista che ha lavorato con Émile Benveniste, definisce questo “sfasamento” costitutivo di ogni immagine o idea che ci si fa del tempo, “tempo operativo”, il «tempo che la mente impiega per realizzare una immagine-tempo»⁷⁶. Questo tempo non va semplicemente aggiunto al tempo cronologico come un tempo ulteriore, perché è un tempo interno⁷⁷: è la misura del mio “essere in scarto” rispetto alla mia rappresentazione del tempo, della mia “non coincidenza” con essa, e, in virtù di questo, è anche «la mia possibilità di compierla e di afferrarla»⁷⁸. Ecco perché, ne *Il tempo che resta*, Agamben propone come definizione del tempo messianico: «il tempo che il tempo ci mette per finire»⁷⁹ e poi aggiunge, per chiarire il concetto di “afferrabilità” del *kairós*:

mentre la nostra rappresentazione del tempo cronologico, come tempo *in cui* siamo, ci separa da noi stessi, trasformandoci, per così dire, in spettatori impotenti di noi stessi [...], il tempo messianico, come tempo operativo, in cui afferriamo e compiamo la nostra rappresentazione del tempo, [...] è il solo tempo che abbiamo.⁸⁰

Alla luce di questa tensione verso il compimento e la realizzazione, propria del *kairós*, acquistano senso i passi della *Prima lettera ai Corinzi* in cui si parla del rapporto che la

⁷⁵ G. Agamben, *Il tempo che resta*, p. 67.

⁷⁶ *Ivi*, p. 66.

⁷⁷ Per cui nel *Corpus Hippocraticum* si dice: «il *chronos* è ciò in cui vi è *kairós* e il *kairós* è ciò in cui vi è poco *chronos*». Cfr. *Ivi*, p. 68.

⁷⁸ *Ivi*, p. 67.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ivi*, p. 68.

comunità messianica ha con le condizioni mondane in cui si trovava all'epoca dell'avvento del messia, e si cominciano a intravedere le somiglianze tra compimento messianico della legge e tempo messianico che Elettra Stimilli aveva suggerito.

Altrimenti, a ciascuno come il Signore ha dato in sorte, ciascuno come Dio ha chiamato [κέκληκεν], così cammini. Così dispongo in tutte le comunità [εκκλησιαίς]. Uno è stato chiamato [εκλήθη] circumciso? Che non si tiri il prepuzio. Uno è stato chiamato [εκλήθη] col prepuzio? Che non si faccia circumcidere! La circumcisione è nulla e il prepuzio è nulla [...]. Ciascuno rimanga nella chiamata in cui fu chiamato [έκαστος εν τη⁸¹ κλήσει η⁸² εκλήθη, εν ταύτη μενέτω]. Sei stato chiamato schiavo? Non preoccupartene. Ma se anche puoi diventare libero, piuttosto fa' uso [χρησαι]. Chi è stato chiamato schiavo nel Signore, è un liberto del Signore. Allo stesso modo, chi è stato chiamato libero, è schiavo del messia.⁸³

[...] Questo vi dico, fratelli: il tempo si è contratto; il resto [τὸ λοιπὸν] è affinché gli aventi donna come non [ὡς μή] aventi siano; e i piangenti come non piangenti e gli aventi gioia come non aventi gioia e i compranti come non possedenti e gli usanti il mondo come non abusanti: passa infatti la figura di questo mondo [παράγει γάρ τό σχημα του κοσμου]. Voglio vedervi senza preoccupazioni.⁸⁴

Come si può vedere, la *klesis*, la “chiamata” o “vocazione”, non sostituisce in quanto “più autentica” la condizione fattizia in cui un uomo si trova al momento dell'arrivo del messia. D'altro canto, il passo in cui Paolo consiglia ai Corinzi di non cambiare la condizione in cui si trovano («ciascuno rimanga nella chiamata in cui è stato chiamato», nella traduzione di Girolamo «*in qua vocatione vocatus est*») non va inteso come un invito all'immobilismo sociale, come fa, ad esempio, Lutero.

Il monaco tedesco, nel tradurre questo passo, usa, nel 1523, la parola tedesca «*Ruf*»⁸⁵,

81 Con iota sottoscritta e accento circonflesso, si tratta dell'articolo femminile singolare, al dativo.

82 Con iota sottoscritta, accento circonflesso e spirito aspro, si tratta del pronome relativo femminile singolare, al dativo.

83 *1 Cor* 7, 17-22.

84 *1 Cor* 7, 29-32.

85 M. Luther, *Dr. Martin Luther's sämtliche Werke*, Heyder, Erlangen, 1826-57, vol. LI, p. 51.

«chiamata», affine all'«indifferenza escatologica di Paolo»⁸⁶ nei confronti delle professioni mondane. Successivamente, verosimilmente colpito dalle rivolte contadine che negli anni immediatamente successivi scossero il Sacro Romano Impero⁸⁷, opererà, nella revisione del testo, per la resa in tedesco con la parola «*Beruf*»⁸⁸, «professione». Nella traduzione luterana, quindi, Paolo ordina al fedele di «rimanere nella professione e nello stato in cui Dio lo ha posto, e mantenere i suoi sforzi terreni nei limiti della posizione che gli è data in vita»⁸⁹, come se Paolo avesse caratterizzato in senso provvidenziale la professione degli uomini.

È vero, d'altronde, che la nuova *klesis* redentiva non si sostituisce allo *status* precedente, ma vi aderisce. Se uno non è stato circonciso, l'invito è quindi quello di non farsi circoncidere. E viceversa. Ma questo perché, giunto il messia, «la circoncisione è nulla e l'incirconcisione è nulla»⁹⁰. La divisione nomistica tra Ebrei e non Ebrei è messa in questione, è revocata, addirittura nullificata nell'atto stesso in cui la chiamata messianica vi aderisce.

Nel prosieguito della lettera, Paolo si rivolge ai greci di Corinto e li avverte che il tempo «stringe», che ci si trova nel *kairós* – *terminus technicus* per indicare il tempo messianico –, che «il resto è affinché gli aventi donna come non aventi siano e i piangenti come non piangenti»⁹¹.

Ciò che è importante notare, in questi versi di difficile interpretazione, è che Paolo non elenca una serie di condizioni mondane per evidenziare la loro sostituzione con una nuova condizione. Il tempo da qui alla fine è di qualità diversa proprio perché tende verso la fine, ed è l'occasione da cogliere per scongiurare la perpetuazione del *continuum* storico con la sua catena di oppressione che lega ogni generazione alla seguente.

86 M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen, 1920; trad. it. *Sociologia della religione*, Edizioni di Comunità, Milano, 1982, p. 72.

87 L'importanza decisiva che le rivolte contadine legate alla figura di Thomas Müntzer hanno avuto per lo sviluppo di questa concezione emerge in una lettera a H. von Sternberg, M. Luther, *Dr. Martin Luther's sämtliche Werke*, vol. XL, p. 282. Cfr. K. Eger, *Die Anschauungen Luthers vom Beruf: ein Beitrag zur Ethik Luthers*, Ricker, Giessen, 1900, p. 150.

88 «*Ein jeglicher bleibe in dem Beruf, darin er berufen ist*», *1 Kor 7.20*.

89 M. Weber, *Sociologia della religione*, p. 72.

90 *1 Cor 7, 19*.

91 In greco: «Τουτο δέ φημι, ἀδελφοί, ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν· τό λοιπόν ἵνα καί οἱ ἔχοντες ὡσιν, καί οἱ κλαίοντες ὡς μή κλαίοντες, καί οἱ χαίροντες ὡς μή χαίροντες, καί οἱ ἀγοράζοντες ὡς μή κατέχοντες», *1 Cor 7, 29-30*.

L'*hos me* paolino, il *come non*, usa il tempo che resta per lavorare dall'interno lo *status* in cui la chiamata ci ha sorpresi, ma non oppone una condizione giuridico-fattizia a un'altra. Per questo, se uno è stato chiamato schiavo, piuttosto che emanciparsi e acquistare lo *status* giuridico di uomo libero, deve «fare uso», come viene detto sempre nella *Lettera ai Corinzi* («δοῦλος ἐκλήθης; μή σοι μελήτω. Ἀλλ'εἰ καί δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μαλλον χρῆσαι»), «sei stato chiamato schiavo? Non preoccupartene! Ma se anche puoi diventare libero, piuttosto fa' uso»⁹²).

Cosa significa però fare uso della *klesis* di schiavo? O, in altre parole, rimanere schiavo nella forma del *come non*? La vocazione messianica, che investe la precedente condizione giuridico-mondana (circonciso/incirconciso; libero/schiavo; uomo/donna), non la nega sul piano delle conseguenze giuridiche, «per far valere al suo posto [...] diversi o addirittura opposti effetti legali»⁹³.

Una comunità messianica, un'*ekklesia*, non può essere un'insieme di vocazioni messianiche aventi conseguenze giuridiche. Fosse anche un'*ekklesia* di *kleseis* di uomini liberi, che godono di pieni diritti. Perché là dove ci sono uomini liberi in senso tecnico-giuridico, che detengono dei diritti in quanto tali, non possono non esserci anche uomini schiavi. Là dove tutti sono liberi, la nozione giuridica di “schiavo” perde il suo senso. Allo stesso modo, nelle diatribe tra giuristi sovietici sulla necessità o meno di una teoria del diritto sovietica, alcuni sostennero che non serve il diritto dove non ci sono classi sociali, dove non ci sono interessi di classe da difendere.

Può essere interessante vedere più da vicino tale diatriba. A Mosca, nel 1938, si tenne il primo congresso sui problemi delle scienze dello Stato e del diritto sovietico. In quella occasione, Andrej Vyšinskij – passato alla storia per aver rappresentato l'accusa nei processi politici che si svolsero nel periodo delle Grandi purghe – fissò le linee guida della concezione del diritto e dello Stato sovietici.

L'anno prima Pašukanis, uno dei massimi filosofi del diritto marxisti, autore de *La teoria generale del diritto e il marxismo*⁹⁴, libro che lo aveva reso famoso anche fuori dall'URSS, era sparito senza lasciare traccia. Dopo la sua scomparsa, probabilmente per

92 *I Cor* 7, 21.

93 G. Agamben, *Il tempo che resta*, p. 33.

94 E.B. Pašukanis, *Obščaja teorija prava i marksizm*, Izdatel'stvo Kommunističeskoj Akademii, Moskva, 1927; trad. it. *La teoria generale del diritto e il marxismo*, De Donato, Bari, 1975.

mano dei servizi segreti, fu indicato come “nemico del popolo”⁹⁵. È lui il principale obiettivo polemico di Vyšinskij:

I sabotatori del gruppo Krylenko-Pašukanis⁹⁶ hanno radicalmente distorto la teoria marxista-leninista del diritto e dello Stato. Questi signori dimostrarono che i loro nuovi concetti generalizzanti sono estranei alla legge proletaria. Ogni tentativo di costruire una teoria del diritto socialista fu da loro dichiarato un tentativo di proclamare la forma del diritto e il diritto stesso immortali, laddove, in verità, il diritto non può essere rinnovato e fiorire nelle condizioni della società socialista. Essi si sforzarono di dimostrare che l'estinzione delle categorie del diritto borghese [...] in alcun modo significa che esse siano sostituite da nuove categorie di diritto proletario, allo stesso modo che l'estinzione delle categorie di valore, capitale, profitto, ecc. non significherà – nella transizione al socialismo realizzato – la comparsa di categorie proletarie di valore, capitale, rendita e così via. Secondo questa “teoria” sabotatrice, l'estinzione delle categorie del diritto borghese significherà «l'estinzione del diritto in genere: cioè la graduale scomparsa dell'elemento giuridico nei rapporti umani»⁹⁷. I seguaci di Pašukanis respinsero così la possibilità stessa di costruire una teoria del diritto socialista sovietico [...]. Si erano orientati nel senso dell'estinzione delle categorie del diritto e del diritto nel suo complesso. Ciò naturalmente escludeva qualsiasi necessità di costruire una teoria del diritto. Il pamphlet [sic] *La teoria generale del diritto e il marxismo*, non contiene un centesimo di marxismo, non propone alcuna teoria giuridica, a meno di non considerare “una teoria del diritto” l'argomentazione sabotatrice circa l'estinzione del diritto, e che una generalizzazione dei concetti giuridici socialisti sovietici sarebbe impossibile senza correre il rischio di “perpetuare il diritto”.

95 E. Kamenka, A. Tay, “The Life and Afterlife of a Bolshevik Jurist”, *Problems of Communism*, n. 19, January/February 1970, pp. 72-79, cit. p. 73.

96 Nikolaj Vasil'evič Krylenko, giurista sovietico di grande fama, elaborò insieme a Pašukanis il “principio di corrispondenza dei fini”, elemento fondante del diritto sovietico, per cui la pena non doveva corrispondere alla gravità del reato in sé, ma alla pericolosità per la sopravvivenza della rivoluzione. Divenuto presto scomodo a Stalin, venne arrestato nel 1938, processato e condannato a morte dopo una lunga prigionia. Cfr. E.B. Pašukanis, *La teoria generale del diritto e il marxismo*.

97 *Ivi*, p. 73.

Il risultato degli sforzi dei sabotatori tra noi fu che l'urgenza, la necessità e la possibilità stessa di creare una teoria del diritto socialista sovietico furono negati. Tutti gli sforzi dei sabotatori furono volti a dimostrare che non c'era né avrebbe dovuto esserci una teoria sovietica del diritto.⁹⁸

A partire dalle analisi di Marx ed Engels, soprattutto quelle che riguardano la forma della merce, Pašukanis perviene alla conclusione che il diritto è fondamentalmente la sanzione giuridica dei rapporti dell'economia mercantile, che istituzionalizza le condizioni in presenza delle quali lo scambio può compiersi in accordo alla legge del valore, e lo sfruttamento nelle forme del 'libero contratto'. Seguendo questa impostazione, i principi giuridici rappresentano la difesa degli interessi di classe della borghesia. Secondo Pašukanis il diritto è una categoria borghese che «raggiunge lo zenit del suo sviluppo in una società capitalistica»⁹⁹.

La Rivoluzione d'ottobre, irrompendo nella storia per realizzare la società senza classi, segna l'inizio dell'estinzione dello Stato, e con lui il declino del diritto, inutile in una situazione in cui non ci sono più né classi né sfruttamento, perché strumento per tutelare una classe di possidenti che non esiste più.

4.4. *Lo Stato e la guerra civile*

Alla luce della lettura in chiave messianica del vero stato di eccezione, e del carattere antinomico che abbiamo visto inerire al messianismo, proviamo ora a investigare ulteriormente la differenza tra «stato di eccezione in cui viviamo» (che «è la regola») e «vero stato di eccezione»¹⁰⁰, cioè di illustrare più a fondo l'opposizione tra Schmitt e Benjamin.

Per farlo, ci serviremo della definizione di Stato che Schmitt formula a partire dal

98 A. Y. Vyšinskij, *The fundamental tasks of the science of soviet socialist law*; trad. ingl. del discorso al I congresso sui problemi delle scienze dello Stato e del diritto sovietico (Mosca 1938), in H.W. Babb, J.N. Hazard, *Soviet legal philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 1951, pp. 323-31; trad. it. *I compiti fondamentali della scienza giuridica socialista sovietica*, in A. Salsano (a cura di), *Antologia del pensiero socialista*, vol. V (1), Laterza, Bari, 1983, pp. 98-99.

99 *Ivi*, p. 100.

100 W. Benjamin, *Sul concetto di storia: tesi VIII*, p. 33.

Leviatano di Thomas Hobbes, nel suo libro dedicato al filosofo britannico: «lo Stato è soltanto la guerra civile continuamente impedita con un grande potere»¹⁰¹. In via preliminare, va chiarito che lo Stato moderno teorizzato da Hobbes non nasce, come per Engels, dalla Rivoluzione francese, ma dalle guerre di religione. Per Hobbes, la necessità di uno Stato con le caratteristiche del suo Leviatano ha origine dalla lacerazione che era stata provocata dalle guerre civili di religione all'interno della collettività cristiana, ed è infatti in riferimento ad essa che acquista senso il titolo del libro. Leviatano e Behemot sono infatti due mostri biblici, presenti nel *Libro di Giobbe* della Bibbia, che rappresentano il primo l'unità politica dello Stato, il secondo la guerra civile, per cui «la cosa si configura così, che l'un mostro (lo Stato-Leviatano) reprime di continuo l'altro (la guerra civile-Behemot)»¹⁰².

La sospensione delle guerre di religione, che hanno dato forma allo Stato moderno, si è prodotta tramite una neutralizzazione dei termini del conflitto. Per intenderci, lo Stato moderno è "laico" non nel senso che è areligioso o non religioso, ma che al suo interno determinate differenze religiose (ad esempio tra cattolici e protestanti) non arrivano più a determinare un livello di conflitto che lo Stato non è in grado di contenere¹⁰³.

Il medesimo approccio può essere fruttuosamente rivolto al monopolio della *Gewalt*. Esso non si traduce in un esercizio effettivo costante della violenza, che sarebbe difficilmente immaginabile, ma va più realisticamente configurato come capacità risolutiva di un conflitto, che è una prerogativa statale nella concettualità politica moderna. Il monopolio della *Gewalt* può dunque essere immaginato come il peso determinante ogni qual volta si voglia modificare un conflitto tra diverse fazioni e riportarlo entro soglie accettabili.

Nel momento quindi in cui la lotta senza fine tra lavoratori e datori di lavoro tocca vette non più tollerabili, lo Stato scende in campo per sedare il conflitto.

Possiamo quindi dire che lo Stato moderno si presenta come quell'apparato in grado di modificare la guerra civile (ad esempio modellando le fazioni contrapposte o

101 C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hohenheim Verlag, Köln, 1982, p. 34.

102 *Ibid.*

103 Le stesse categorie di cattolici e protestanti non hanno un significato assoluto, esprimono piuttosto un determinato rapporto con lo Stato. Sono, quindi, categorie politiche e non religiose. Infatti all'interno dell'ambito protestante troviamo una differente quantità di unità religiose che mantengono lo stesso rapporto politico con lo Stato.

ridimensionando il conflitto) e non di porgli termine.

Se è vero quanto appena detto, la guerra civile, lungi dal terminare quando si impone lo Stato, prosegue invece nella società in altre forme.

Nell'analisi della guerra civile elaborata nei corsi al *Collège de France* da Foucault, egli sembra pervenire alla medesima conclusione:

Si potrebbe dire che c'è almeno una zona in cui è possibile riconoscere un'antitesi tra il potere e la guerra civile: è al livello del potere costituito, che sarà ciò che rigetta fuori di lui la guerra civile. La guerra civile sarà dunque ciò che lo minaccia dall'esterno.

Nei fatti, però, si potrebbe mostrare che la guerra civile è al contrario ciò che [...] abita, attraversa, anima, investe il potere da ogni parte. Se ne ritrovano i segni nel suo sorvegliare, minacciare, nel possesso della forza armata, in breve in tutti gli strumenti di coercizione che il potere costituito si dà per esercitarsi. L'esercizio quotidiano del potere deve poter essere considerato come una guerra civile: esercitare il potere è una certa maniera di condurre la guerra civile e tutti gli strumenti, le tattiche che si possono individuare, le alleanze vanno analizzate nei termini della guerra civile.¹⁰⁴

Ne risulta il rovesciamento dell'interpretazione politica classica (da Hobbes in avanti) che vede potere sovrano e guerra civile come reciprocamente escludenti. Generalmente, infatti, per i teorici e filosofi politici, l'apparizione del potere costituito decreta la fine della guerra civile, mentre il ritorno della guerra civile determina la dissoluzione della *civitas*. Assunto, questo, che rende la guerra civile, nelle parole del pensatore francese, «un concetto filosoficamente, politicamente, storicamente piuttosto mal elaborato»¹⁰⁵ e che vede la sua causa, secondo Foucault, nel fatto che affermare che la guerra civile non esista sia uno dei primi assiomi di esercizio del potere. La guerra civile è quindi, di norma, nell'impostazione teorica classica «un accidente, un'anomalia, è ciò che bisogna evitare nella misura in cui costituisce una mostruosità teorico-pratica»¹⁰⁶.

Proviamo a riassumere brevemente la concezione hobbesiana della guerra civile.

104 M. Foucault, *La société punitive. Cours au Collège de France 1972-1973*, Seuil/Gallimard, Paris, 2013, p. 33; trad. it. *La società punitiva. Corso al Collège de France 1972-1973*, Feltrinelli, Milano, 2016, p. 45.

105 *Ivi*, p. 25.

106 *Ibid.*

Occorrerà partire da molto lontano, dalla situazione in cui si trovano gli uomini prima del patto sociale. Nello stato di natura vige, secondo Hobbes, la guerra di tutti contro tutti. Non si tratta nemmeno di una guerra civile, a questo punto della ricostruzione elaborata dal filosofo di Malmesbury, perché la guerra, prima della formazione di una comunità politica, può essere solo naturale – e tale è appunto il *bellum omnium contra omnes*.

Dal momento in cui è stato stipulato il patto e gli uomini si sono uniti in società e sottomessi al sovrano, la guerra civile si configurerà come il ritorno della guerra di tutti contro tutti in una struttura sociale che normalmente dovrebbe essere controllata dal patto. L'identificazione fra la guerra di tutti contro tutti e la guerra civile è strategica se messa in relazione con il rafforzamento dell'idea di sovranità popolare. Non è per effetto di un interesse comune, nemmeno transitorio, che gli uomini possono sperare di pervenire alla fine della guerra. Solo l'ordine civile, vale a dire l'apparizione di un sovrano, può porre termine alla guerra di tutti contro tutti:

è necessario che abbia avuto luogo quel processo per cui i poteri di tutti gli individui siano trasferiti a un solo individuo o a una assemblea e tutte le volontà siano ridotte a una sola.¹⁰⁷

La guerra di tutti contro tutti non cessa se non a partire dal momento in cui il sovrano si è effettivamente costituito attraverso il trasferimento del potere da parte di tutti in suo favore. Inversamente, se il potere, per qualsiasi ragione, dovesse attenuarsi, si ripresenterebbe il pericolo dello stato di guerra: se «i sudditi non hanno più la protezione in cambio della loro lealtà al sovrano, [...] la società è *dissolta*, e ognuno è libero di proteggersi nei modi che la sua ragione gli suggerirà»¹⁰⁸.

La guerra civile è dunque lo stadio terminale della dissoluzione del potere sovrano, così come la guerra di tutti contro tutti è lo stadio iniziale a partire dal quale il potere sovrano si costituisce. Fin quando è assicurata la presenza del sovrano, non c'è guerra di tutti contro tutti, e la guerra civile non può apparire che a fine corsa, con la scomparsa di esso. Ma il pericolo di un ritorno allo stato di natura, il rischio della guerra civile, è sempre

¹⁰⁷ Ivi, p. 29. Cfr. T. Hobbes, *The Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 177.

¹⁰⁸ T. Hobbes, *The Leviathan*, p. 355.

presente. È sotto questa luce che il mitologema hobbesiano del *bellum omnium contra omnes* acquista il suo senso proprio. Lo stato di natura non è, per l'autore del Leviatano, un'epoca reale, cronologicamente anteriore alla fondazione della *civitas*, ma un principio ad essa interno, che appare «*ut tamquam dissoluta consideretur*»¹⁰⁹, qualcosa come uno stato di eccezione. Lo stato di natura hobbesiano non è semplicemente una condizione pregiuridica della *civitas*, esso rimane virtualmente a costituirla nella forma della possibilità della guerra civile, nel rimando all'*homo homini lupus*, e fattivamente la mantiene nella figura del sovrano come eccezione, di colui che è rimasto lupo in una città di uomini. Scrive infatti Hobbes:

Questo è il fondamento di quel diritto di punire che è esercitato in ogni Stato; poiché i sudditi nell'abbandonare il proprio, lo hanno lasciato [...] al sovrano, e a lui solo, e [...] in un modo così completo, come nel puro stato di natura e di guerra di ognuno contro il proprio vicino.¹¹⁰

Lo «statuto particolare dello *jus puniendi*, che si configura come una sopravvivenza dello stato di natura nel cuore stesso dello Stato»¹¹¹ ci rimanda all'idea, che Foucault esprime in maniera molto chiara, che il rapporto tra guerra civile e potere costituito va analizzato come rapporto complesso e non di semplice esclusione. Scrive Foucault:

contrariamente a quanto si ammette comunemente nella teoria politica, la guerra civile non è anteriore alla costituzione del potere [...]. Essa non costituisce un'antitesi del potere, non esiste prima di esso e non è ciò che riappare dopo la sua fine, o ne segna l'indebolimento. La guerra civile non è in un rapporto di esclusione con il potere.¹¹²

Assumeremo questo punto di partenza per tentare di elaborare una concezione della guerra civile che sia utile per illuminare i rapporti tra Stato e diritto, in un'ottica di sostanziale continuità della guerra civile con l'esercizio del potere costituito: la guerra

109 Id., *De cive*, Clarendon Press, Oxford, 1983, pp. 79-80.

110 Id., *The Leviathan*, p. 214.

111 G. Agamben, *Homo sacer*, p. 119.

112 M. Foucault, *La société punitive*, p. 31. Cfr. trad. it. Id., *La società punitiva*, p. 42.

civile come stato di eccezione. La guerra civile non sarà considerata come l'avvenuta perdita di controllo da parte del sovrano sulla società civile, né la dissoluzione della *civitas*, bensì uno dei modi del *gerere rem publicam*, una delle tecniche di esercizio del potere sovrano.

La conseguenza è una concezione dello stato di eccezione opposta a quella classica e vicina a quella tradizione che da Marx a Benjamin, passando per Karl Thieme e Korsch, individua in essa una condizione permanente.

Proviamo a prendere in esame la concezione marxiana di guerra civile. Per Marx, essa non è un accidente, o un'anomalia nella vita di uno Stato, né una «mostruosità teorico-pratica»¹¹³ del pensiero politico, bensì, la guerra che, giornalmente, oppone proprietari e lavoratori in quanto classi.

Nel primo libro de *Il capitale*, a proposito della lotta per la definizione della lunghezza della giornata lavorativa normale, Marx scrive:

la storia della regolazione della giornata lavorativa in alcuni modi di produzione, la lotta che ancora dura per tale regolazione, in altri modi, dimostrano tangibilmente che il lavoratore *isolato*, il lavoratore come “libero” venditore della propria forza-lavoro, soccombe senza resistenza quando la produzione capitalistica ha raggiunto un certo grado di maturità. La creazione della giornata lavorativa normale è dunque il prodotto di una guerra civile, lenta e più o meno velata, fra la classe dei capitalisti e la classe degli operai.¹¹⁴

Alla giornata lavorativa Marx dedica un intero capitolo del *Capitale*¹¹⁵, nel quale illustra due nodi fondamentali: la riduzione del lavoro (e dei lavoratori) a «tempo»¹¹⁶ e il conflitto intorno alla definizione della giornata lavorativa normale.

Che l'oggettivazione del tempo fosse centrale nel modo di produzione capitalistico era già chiaro ad Adam Smith, che aveva individuato nel lavoro e nella giornata lavorativa la misura reale del valore di scambio di tutte le merci¹¹⁷.

113 *Ivi*, p. 25.

114 K. Marx, F. Engels, *Das Kapital*, in *MEW*, vol. 23, p. 316; trad. it. *Il capitale*, Libro I, p. 363.

115 *Ivi*, vol. 23, p. 245-320; trad. it., *Il capitale*, Libro I, pp. 279-367.

116 A. Perulli, *Il tempo da oggetto a risorsa*, FrancoAngeli, Milano, 1996, p. 70.

117 A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Ross and Co., Edinburgh,

Il ragionamento di Marx parte dal presupposto che la forza-lavoro venga comprata e venduta al suo valore, e che il suo valore, come quello di ogni altra merce, è determinato dal tempo di lavoro necessario per la sua produzione. Se dunque «la produzione dei mezzi di sostentamento quotidiani medi dell'operaio esige 6 ore, questi deve lavorare in media 6 ore al giorno per produrre quotidianamente la propria forza-lavoro, ossia per riprodurre il valore che ha ottenuto vendendola»¹¹⁸. Ma con ciò non è ancora data la grandezza della giornata lavorativa stessa, perché l'orario di lavoro si prolunga oltre al tempo necessario alla riproduzione della forza-lavoro, e tanto più la giornata si allunga, maggiore sarà il profitto per il datore di lavoro.

La forza-lavoro è una merce e, dalla natura dello scambio delle merci, non risulta nessun limite della giornata lavorativa:

Il capitalista, cercando di rendere più lunga possibile la giornata lavorativa [...] sostiene il suo diritto di compratore. Dall'altra parte, la natura specifica della merce venduta implica un limite del suo consumo da parte del compratore, mentre l'operaio, volendo limitare la giornata lavorativa ad una grandezza normale determinata, sostiene il suo diritto di venditore. Qui ha dunque luogo una antinomia: diritto contro diritto, entrambi consacrati dalla legge dello scambio delle merci. Fra diritti eguali decide la violenza [*Es findet hier also ein unversöhnlicher Gegensatz statt, Recht wider Recht, beide gleichmäßig durch das Gesetz des Warenaustausches besiegelt. Zwischen gleichen Rechten entscheidet die Gewalt*]. Così nella storia della produzione capitalistica la regolazione della giornata lavorativa si presenta come lotta per i limiti della giornata lavorativa — lotta fra il capitalista collettivo, cioè la classe dei capitalisti, e l'operaio collettivo, cioè la classe operaia.¹¹⁹

Possiamo sentir risuonare le parole scritte da Benjamin in *Per la critica della violenza*, «dal punto di vista della violenza, che sola può garantire il diritto, non c'è mai uguaglianza ma, nel migliore dei casi, poteri ugualmente grandi»¹²⁰.

I diritti del compratore e del venditore sono entrambi suggellati dalla legge dello scambio

1839; trad. it. *Ricerche sopra la natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, UTET, Torino, 1975.

118 K. Marx, *Il capitale*, Libro I, p. 279.

119 Id., *Das Kapital*, in *MEW*, vol. 23, p. 249; trad. it. *Il capitale*, Libro I, p. 284.

120 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 25.

delle marci, e la lotta tra questi diritti si iscrive nella «storia della produzione capitalistica»¹²¹. «Qui è solo la *Gewalt* che decide, ed ogni decisione non pone fine alla guerra civile, ma può solo raggiungere un compromesso provvisorio»¹²².

Nell'ambito di questo conflitto costante un ruolo importante è assegnato da Marx allo Stato che interviene attraverso la legislazione. In particolare, «lo Stato assume un ruolo ausiliario nei confronti del capitale nella fase nascente del capitalismo»¹²³:

Ci vogliono secoli perché il “libero” lavoratore si adatti *volontariamente*, in conseguenza dello sviluppo del modo capitalistico di produzione, cioè sia socialmente costretto a vendere per il prezzo dei suoi mezzi di sussistenza abituali l'intero suo periodo attivo di vita».¹²⁴

Alla fine dell'ottavo capitolo del libro I del *Capitale*, quello dedicato, appunto, alla giornata lavorativa, Marx analizza le fasi alterne della lotta tra classe dei lavoratori e classe dei capitalisti per la definizione della giornata lavorativa normale, ed il ruolo giocato, in essa, dallo Stato.

La considerazione di partenza è che gli statuti inglesi, francesi e olandesi del lavoro dal XIV secolo fino verso la metà e oltre del secolo XVII cercano di allungare coercitivamente la giornata lavorativa. Lo Stato avrebbe, inizialmente, tramite tale regolazione legislativa, favorito la nascente borghesia, cambiando il rapporto dei lavoratori con il tempo e con il lavoro, per permettere lo sviluppo del capitalismo. Nelle parole di Marx: «il capitale allo stato embrionale, nel suo primo divenire, si assicura il suo diritto di assorbire una quantità sufficiente di pluslavoro non mediante la pura e semplice forza dei rapporti economici, ma anche con l'ausilio del potere dello Stato»¹²⁵. Ciononostante, «ancora per la maggior parte del secolo XVII, fino all'epoca della grande industria, al capitale non è riuscito in Inghilterra d'impadronirsi dell'intera settimana dell'operaio»¹²⁶, in quanto «la circostanza che potevano vivere una settimana intera col

121 K. Marx, *Il capitale*, Libro I, p. 284.

122 M. Tomba, *La «vera politica»*, p. 240.

123 A. Perulli, *Il tempo da oggetto a risorsa*, p. 71.

124 K. Marx, *Il capitale*, Libro I, p. 328.

125 *Ibid.*

126 *Ivi*, p. 308.

salario di quattro giornate sembrava agli operai ragione sufficiente per non lavorare per il capitalista anche le altre due giornate»¹²⁷. Di conseguenza, vennero «rincarati i mezzi di sussistenza, per mezzo di imposte o con qualsiasi altro mezzo, per costringere l'artigiano e l'operaio della manifattura a un lavoro ininterrotto di sei giornate alla settimana»¹²⁸.

Dal momento in cui, però, il lavoro nelle fabbriche e nelle manifatture si impone, la giornata lavorativa si allunga a dismisura, scavalcando i limiti fisici della giornata lavorativa, necessari per la crescita, lo sviluppo e la sana conservazione del corpo. Adulti e bambini sono costretti al lavoro in fabbrica o manifattura fino a sedici ore, senza interruzione per i pasti, che vengono somministrati, dove è possibile, durante il processo produttivo, per non interromperlo:

J. Leach depono: «L'inverno passato (1862), su diciannove ragazze sei mancarono insieme dal lavoro, per malattie derivate da sovraccarico di lavoro. Per tenerle sveglie, devo urlare».

W. Duffy: «Spesso i bambini non potevano tenere gli occhi aperti per la stanchezza; ma spesso nemmeno noi possiamo tenere gli occhi aperti».

J. Lightbourne: «Ho tredici anni... L'inverno scorso abbiamo lavorato fino alle nove di sera, e l'inverno precedente fino alle dieci. L'inverno scorso piangevo quasi tutte le sere dal dolore delle piaghe ai piedi».

G. Apsden: «Quando questo ragazzo aveva sette anni, avevo preso l'abitudine di portarlo attraverso la neve sulle spalle, andando e venendo dalla fabbrica, e lui soleva lavorare sedici ore... Spesso mi inginocchiavo per dargli da mangiare mentre stava alla macchina, perché non doveva né lasciarla, né fermarla».¹²⁹

Dopo l'affermazione della grande industria, la strategia dello Stato cambia. Come sottolinea Marx grazie al titolo dato ai due paragrafi in successione – «paragrafo 5: leggi coercitive per il prolungamento della giornata lavorativa dalla metà del secolo XIV alla fine del secolo XVII» e «paragrafo 6: leggi coercitive sulla limitazione del tempo di lavoro. La legislazione inglese sulle fabbriche dal 1833 al 1864» –, inizialmente, lo Stato

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ivi*, p. 309.

¹²⁹ *Ivi*, p. 284.

è intervenuto nella regolazione della giornata lavorativa imponendo un prolungamento di essa, mentre, successivamente, la legislazione ha cercato, a più riprese, di accorciare la giornata lavorativa, divenuta eccessivamente lunga.

Si arrivò quindi a formulare diverse leggi per porre un limite alla giornata lavorativa, come l'Atto aggiuntivo sulle fabbriche del 7 giugno 1844, che entrò in vigore il 10 settembre 1844. Con esso, il tempo di lavoro delle donne fu limitato a dodici ore e il lavoro dei fanciulli al di sotto dei tredici anni venne ridotto a sei ore e mezza al giorno e, in certe condizioni, a sette.

Per eliminare gli abusi sorti in seguito alle precedenti regolamentazioni sulla giornata lavorativa (i datori di lavoro facevano lavorare i bambini al di sotto dei tredici anni in una parte della loro fabbrica per il tempo consentito e poi li spostavano in altri settori, rendendo difficile la misurazione della giornata lavorativa), la legge prevedeva le seguenti disposizioni particolari:

«la giornata lavorativa per i fanciulli e gli adolescenti va calcolata dal momento della mattina nel quale qualsiasi fanciullo o adolescente comincia a lavorare nella fabbrica». Cosciché, per esempio, se A comincia il lavoro alle otto del mattino e B alle dieci, tuttavia la giornata lavorativa di B deve finire alla stessa ora di quella di A. L'inizio della giornata lavorativa deve essere annunciato per mezzo di un orologio pubblico: per esempio il più vicino orologio della ferrovia, sul quale si deve regolare la campana della fabbrica. Il fabbricante deve affiggere nella fabbrica un avviso a grandi caratteri, nel quale siano indicati il principio, la fine, le pause della giornata lavorativa. Fanciulli che comincino il loro lavoro di mattina, prima delle dodici, non possono più venire impiegati dopo l'una pomeridiana. Quindi il turno pomeridiano deve consistere di fanciulli differenti da quelli del turno mattutino.

L'ora e mezza per i pasti deve esser data a tutti gli operai protetti dalla legge negli stessi periodi della giornata e, prima delle tre pomeridiane, dev'essere data per lo meno un'ora. Fanciulli e adolescenti non debbono esser impiegati per più di cinque ore prima dell'una pomeridiana, senza che ci sia una pausa di almeno mezz'ora per un pasto. Fanciulli, adolescenti o donne non devono rimanere durante nessuno dei pasti in una stanza della fabbrica dove abbia luogo qualsiasi processo lavorativo.¹³⁰

130 *Ivi*, pp. 342-3.

Come fa notare Marx, «queste disposizioni minuziose, che regolano con tanta uniformità militare, al suono della campana, periodi, limiti, pause del lavoro, non erano affatto prodotti di arzigogoli parlamentari: si erano sviluppate a poco a poco dalla situazione, come leggi naturali del modo moderno di produzione. La loro formulazione, il loro riconoscimento ufficiale, la loro proclamazione da parte dello Stato, erano il risultato di lunghe lotte di classe»¹³¹.

È dunque questa l'ottica nella quale inserirsi per motivare il vistoso cambiamento di rotta nella legislazione. In quel periodo, prima che la giornata lavorativa diventasse per tutte le branche dell'industria di dodici ore, «gli ispettori di fabbrica ammonivano il governo, in termini pressanti, che l'antagonismo fra le classi era arrivato a una tensione di grado incredibile»¹³².

In una prima fase, dunque, lo Stato è intervenuto nei rapporti tra lavoratori e datori di lavoro, sia costringendo per legge le persone a lavorare (e prevedendo infrazioni per quanti si sottraevano al nuovo modo di produrre, ad esempio i vagabondi e mendicanti), sia modificando il costo della vita, a tutto vantaggio dei capitalisti.

Quando, però, il modo di produzione capitalista si afferma, lo Stato deve poi intervenire a riportare la calma quando il conflitto sociale si esacerba. Si ribadisce quindi un ruolo dello Stato come dell'ente che dà freno agli antagonismi di classe, ma è, contemporaneamente, strumento della classe dominante. Esso dà forma alla guerra civile, ne detta le regole; inoltre la placa, ma non ne determina mai la fine.

Proviamo dunque a riprendere la definizione schmittiana di Stato come «guerra civile continuamente impedita con un grande potere»¹³³.

Tale definizione non descrive una situazione in cui la guerra civile non c'è, esattamente come lo Stato laico hobbesiano non è areligioso. Lo Stato moderno sorto in seguito alle guerre di religione è uno Stato in cui le diverse religioni al suo interno non sono più in grado di determinare livello di conflitto che esso non possa gestire. Allo stesso modo, il conflitto di classe non è estinto, ma rimane al di sotto di una soglia tollerabile. Subisce le

131 *Ibid.*

132 *Ivi*, p. 355.

133 C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, p. 34.

alterne fasi della lotta di classe, ma si configura, principalmente, come *continuum* dello sfruttamento. È la tradizione degli oppressi della tesi VIII a rendere visibile come lo stato di eccezione (la guerra civile) non sia in realtà impedita, bensì costituisca la regola, ovvero la continuità dello sfruttamento. Lo sfruttamento è la lotta di classe condotta dai potenti nei confronti degli oppressi. Solo guardando alla storia con gli occhi degli oppressi la lotta di classe può essere vista come continuativa. In questo senso nei materiali preparatori alle *Tesi sul concetto di storia* Benjamin scrive che «il soggetto della storia» sono «gli oppressi, non l'umanità»¹³⁴, che «il *continuum* è quello degli oppressori»¹³⁵, mentre invece «la storia degli oppressi è un *discontinuum*»¹³⁶.

Fraasi e appunti che possono trovare la loro chiave di lettura nel fatto che la lotta di classe agita dagli oppressi nei confronti degli oppressori si dà solo in rari momenti della storia.

La violenza legale si iscrive perfettamente in questo *continuum*, in quanto non può pervenire ad una reale interruzione dello sfruttamento. Così nel caso della giornata lavorativa. Marx pone la questione in termini molto chiari quando afferma che «il lavoratore, volendo limitare la giornata lavorativa, sostiene il suo diritto di venditore» della sua forza-lavoro, mentre «il capitalista, cercando di rendere più lunga possibile la giornata lavorativa [...], sostiene il suo diritto di compratore»¹³⁷. Poiché tali diritti sono «entrambi consacrati dalla legge dello scambio delle merci», la lotta tra questi diritti uguali si iscrive totalmente «nella storia della produzione capitalistica»¹³⁸ – e «non si dà nessuna interruzione di questa storicità a partire dalla lotta tra quei diritti uguali»¹³⁹.

Va però considerato quanto indicato da Benjamin, in un già citato passo della *Critica della violenza*, e cioè che le classi sono gli unici soggetti collettivi, a fianco agli Stati, ad avere il diritto di usare violenza, e questo, appunto, in virtù del fatto che, se così non fosse, il conflitto sociale diventerebbe troppo acceso e costringerebbe lo Stato ad un uso manifesto della violenza conservatrice di diritto.

Nella legislazione si può vedere, dunque, coerentemente con le considerazioni

134 W. Benjamin, *Sul concetto di storia: ms 480*, p. 89.

135 *Ibid.*

136 *Ivi: ms 477*, p. 88.

137 K. Marx, *Il capitale*, Libro I, p. 284.

138 *Ibid.*

139 M. Tomba, *La «vera politica»*, p. 241.

benjaminiane sulla progressiva giuridicizzazione dei rapporti, uno dei mezzi per eliminare il ricorso alla violenza individuale da parte dei cittadini. Non che, in questo modo, i rapporti tra persone, o tra gruppi contrapposti, siano non violenti. I contratti tra le persone rimandano sempre ad una violenza, che è però la violenza coattiva del diritto che rimanda al monopolio statale della *Gewalt*, e una lotta per il riconoscimento di qualsiasi diritto – come nel caso dello sciopero generale politico – non potrà che rafforzare tale monopolio, ed espungere la pensabilità di una violenza che sia priva di relazione col diritto, che non lo crei né lo conservi.

A riguardo ricordiamo come, per Benjamin, i rapporti mediati da contratti giuridici siano solo apparentemente non violenti. Egli afferma, infatti, che «un regolamento di conflitti privo affatto di violenza non può mai sfociare in un contratto giuridico», poiché esso «conduce sempre, in ultima istanza, a una possibile violenza», la quale «non è necessario che sia immediatamente presente nel contratto come violenza creatrice di diritto», in quanto «vi è tuttavia pur sempre “rappresentata”» per via del «potere che garantisce il contratto»¹⁴⁰.

Allo stesso modo, anche le democrazie parlamentari non hanno eliminato la violenza, nonostante perseguano «nel compromesso, una condotta degli affari politici che si vorrebbe senza violenza»¹⁴¹. In *Per la critica della violenza*, a proposito del compromesso, Benjamin scrive:

benché ripudi ogni violenza aperta, è pur sempre un prodotto compreso nella mentalità della violenza, perché l’aspirazione che porta al compromesso non è motivata da sé medesima, ma dall’esterno, e cioè dall’aspirazione opposta; e poiché ogni compromesso, anche se liberamente accettato, ha essenzialmente un carattere coattivo.¹⁴²

Come abbiamo affermato nel secondo capitolo del presente lavoro, per Benjamin, in ogni forma statale e in ogni contratto giuridico vi è violenza come mezzo rivolto a fini giuridici; e anche se, con i parlamenti, le deliberazioni, l’uso della parola e della

140 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, pp. 16-17.

141 *Ibid.*

142 *Ibid.*

discussioni, le moderne democrazie si pretendono prive di violenza, essa c'è.

Anche nella definizione giuridica della giornata lavorativa normale, «qualsiasi compromesso sarebbe segnato dalla violenza: la semplice manifestazione di ciò che entrambe le parti sono costrette, loro malgrado, ad accettare»¹⁴³.

Tale violenza, dunque, c'è, pur nel suo occultamento. Pensare, con Benjamin e contro Schmitt, lo stato di eccezione come regola, significa rimuovere tale violenza quotidiana dal suo occultamento e fornire anche la prospettiva dalla quale guardarla, ovvero quella della «tradizione degli oppressi»¹⁴⁴. Così inquadrata, essa si mostra come il permanere all'interno del «*Bannkreis aller bisherigen weltgeschichtlichen Daseinslagen*»¹⁴⁵.

Intendere lo stato di eccezione come regola può «migliorare la nostra posizione nella lotta contro il fascismo»¹⁴⁶, secondo Benjamin. Si tratta di riportare al centro della teoria politica la guerra civile e la violenza giuridica che la permette in quanto sfruttamento e la sospende quando questo diventa inaccettabile, o rischia di trasformarsi in conflitto non solo subito dagli oppressi, ma anche agito contro gli oppressori. Occorre, inoltre, cercare di analizzare il motivo che ha potuto collocarla ai margini della teoria politica, così come quello che ha collocato lo stato di eccezione ai margini della teoria giuridica.

4.5. *La società come intero omogeneo*

L'obiettivo che ci siamo dati, nel presente lavoro, è di creare, grazie al movimento del pensiero, uno spazio che ci permettesse di guardare alla concettualità politica moderna con sufficiente distacco da permetterne la critica.

Se il compito che si prefiggeva Benjamin in *Per la critica della violenza* era l'esposizione dei rapporti che intercorrono tra violenza, diritto e giustizia, situare la relazione che lega questi tre concetti in un contesto storico-politico è lo scopo del presente lavoro. Il contesto storico-politico privilegiato è quello delle moderne democrazie occidentali.

Posto che la modernità, in una felice immagine di Carlo Galli e Sandro Mezzadra, è un

143 M. Tomba, *La «vera politica»*, p. 241.

144 W. Benjamin, *Sul concetto di storia: tesi VIII*, p. 33.

145 Id., *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 196.

146 Id., *Sul concetto di storia: tesi VIII*, p. 33.

«prisma cristallino rigido e fragile al contempo»¹⁴⁷, e che «la ‘filosofia politica’ è il far dire ai concetti moderni della politica – pur nella loro pluralità e complessità – il loro essere null’altro che le facce di quel prisma»¹⁴⁸, si è cercato di guadagnare lo spazio necessario per guardare al ‘Moderno’. I concetti di soggetto, Stato, sovranità, popolo, società, rappresentanza, costituzione, progresso, unità, sono le facce del prisma attraverso le quali poter pensare la modernità politica come oggetto, laddove spesso la modernità politica è la preconditione necessaria e data per scontata di uno studio che ha per oggetto i concetti politici moderni appena citati.

Il movimento del pensiero, il fare spazio, il tentativo di creare una distanza per meglio mettere a fuoco il proprio oggetto vorrebbe far sì, rimanendo fedeli all’immagine del ‘prisma del Moderno’, che questo prisma non appaia «saldo, pieno, in sé conchiuso»¹⁴⁹ – in altre parole, vorrebbe permettere di vederne un ‘fuori’.

Perciò la critica all’idea astratta di società, o di popolo, di un qualsivoglia intero di cui il potere sovrano si erge a rappresentante, è parte integrante del presente lavoro.

La ricerca foucaultiana circa la genealogia dell’internamento come strategia punitiva risulta, nell’orizzonte appena delineato, funzionale alla critica della concettualità politica moderna, che si è tentato di portare avanti a partire dal testo di Walter Benjamin *Per la critica della violenza*. Le righe che seguono dovrebbero bastare a motivare la precedente affermazione:

All’inizio del XIX secolo si assiste a un curioso *transfert* di responsabilità al termine del quale

- la società appare come ciò che produce il crimine [...];
- la società appare come ciò che viene colpito, offeso, danneggiato dall’infrazione [...];
- la società appare come colei che esige dal potere la persecuzione dei crimini commessi [...].¹⁵⁰

147 C. Galli, S. Mezzadra, *Editoriale. Oltre la teologia politica: religioni, potere, identità*, p. 366.

148 *Ibid.*

149 *Ivi*, p. 365.

150 M. Foucault, *La società punitiva*, p. 26.

La società, vista come un tutto intero e omogeneo, viene ad essere la causa della criminalità e al tempo stesso ciò che viene lesa e danneggiato da tale criminalità e quindi esige dal potere sovrano di essere difesa da essa tramite un sistema penale efficace.

L'analisi foucaultiana fa riferimento alla costituzione, nei discorsi di sapere così come nelle scienze, della nozione di società. Facendo dell'apparire della società nei discorsi scientifici un oggetto di investigazione, essa non potrà più essere concepita in maniera acritica come un'entità storica, priva di divisioni al suo interno, né la si potrà accettare, in maniera passiva, quale intero omogeneo, sia che si voglia considerarla come responsabile dei reati, sia come parte offesa di essi.

Foucault individua nel ricorso alla nozione di società da parte dei postulati scientifici e delle ricerche sociologiche uno dei tasselli della riforma della pena a cavallo fra il XVIII e XIX secolo. Ci serviremo delle ricerche di Foucault, senza però seguire per intero le sue considerazioni sulla relazione tra il ricorso sempre più frequente alla pena della reclusione e l'apparizione della nozione di società nei discorsi giuridici e sociologici. Utilizzeremo le sue analisi nella misura in cui, in esse, vi è una netta presa di posizione sulla presupposta omogeneità della società.

Nella ricostruzione della riforma della pena che ha avuto luogo nei primissimi anni dell'Ottocento, Foucault illustra come l'appiattimento della guerra civile sulla guerra di tutti contro tutti contribuisca ad una idea di società con caratteristiche di omogeneità e interezza, e come quest'idea sia utile per disinnescare il potenziale conflittuale di una guerra civile intesa come scontro tra classi. Nel periodo in cui entrano in vigore il *Code d'instruction criminelle* (1808) e il *Code pénal* (1810), infatti, «una cosa è chiara: si è nel mezzo di una guerra sociale. Attenzione, non di una guerra di tutti contro tutti, ma della guerra dei ricchi contro i poveri, dei proprietari contro i nullatenenti, dei padroni contro i proletari»¹⁵¹ – degli oppressori contro gli oppressi o dei vincitori contro i vinti, direbbe Benjamin.

Vista dalla prospettiva foucaultiana, la società non è l'ente unitario di cui parlano i teorici del patto sociale o le scienze sociali, che reagisce in maniera compatta ai crimini, o che viene lesa da tali crimini nella sua interezza. Va sempre a Foucault il merito di aver

¹⁵¹ Id., *La société punitive*, p. 23.

sottolineato come in un momento di riorganizzazione del capitale, in cui grandi quantità di beni si accumulano nei porti e nei *docks*, si sia potuta diffondere, soprattutto attraverso una serie di assunti scientifici e riforme istituzionali, l'idea che il crimine non sia solo un atto che provoca un danno alla vittima. O meglio, che la vittima non sia la persona singola colpita dall'atto, ma la società intera.

Il crimine, nella ricostruzione proposta da Foucault, diviene, a partire dal XVIII secolo, un danno per la società, un gesto con cui l'individuo, rompendo il contratto sociale che lo lega agli altri, dichiara guerra contro la società di cui fa parte. Compiere un crimine significa «riattivare in maniera istantanea e provvisoria la guerra di tutti contro tutti, cioè la guerra di uno contro tutti»¹⁵². Il criminale diviene, in questo modo, un «nemico sociale»¹⁵³, e, di conseguenza, la punizione non potrà essere semplicemente legata al crimine commesso, né si configurerà come un risarcimento dei danni causati alla vittima, ma sarà una contromisura di protezione che la società prenderà per proteggersi contro colui che le ha dichiarato guerra.

Il tentativo di ricalibrare il concetto di pena in vista dell'utilità per la società è visibile, ad esempio, in Cesare Beccaria, o nel filosofo inglese William Paley che arrivò a scrivere, nell'opera *Principles of Moral and Political Philosophy*, che «se l'impunità del reo non fosse pericolosa per la società, non ci sarebbe alcuna ragione di punire»¹⁵⁴.

La punizione si basa dunque su una definizione di criminale come di colui che dichiara guerra alla società, che rompe il patto sociale, idea a sua volta derivabile dalle teorie politiche che giustificano l'esistenza del potere sovrano a partire dal contratto sociale. Esiste, dunque, «un processo di derivazione teorica, che conduce da una concezione *à la* Hobbes della guerra di tutti contro tutti, dal patto sociale alla guerra civile, e, infine, al crimine»¹⁵⁵.

Le conseguenze sul piano pratico, come l'istituzione della giuria nei processi penali, portano il marchio della derivazione teorica dalle teorie contrattualistiche e si basano sulla succitata idea del crimine come di un danno fatto alla società nella sua interezza.

152 Id., *La società punitiva*, p. 46.

153 *Ibid.*

154 W. Paley, «Of crimes and punishments», in *The principles of moral and political philosophy*, Libro VI, Cap. IX, Faulder, London, 1785, p. 526

155 M. Foucault, *La società punitiva*, p. 47.

Si assiste, a partire della fine del XVIII secolo, alla nascita di tutta una serie di istituzioni legate alla figura del pubblico ministero, riguardanti l'istruzione, l'accusa e l'organizzazione di un'indagine penale, che consentiranno alla pubblica accusa di perseguire penalmente un crimine. Uno di questi è la giuria, che esisteva già in Inghilterra, ma era in origine il diritto di essere giudicati dai propri pari, che diviene, nel XIX secolo, l'istituzione che fissa il diritto che ha la società di giudicare (spesso per mezzo dei suoi rappresentanti) chi si è messo in posizione di conflitto con essa. Essere giudicati da una giuria, non vuol più dire essere giudicati dai propri pari, bensì essere giudicati in nome della società dai suoi rappresentanti.¹⁵⁶

Se il crimine non danneggia solo la vittima, ma la società intera, è quindi interesse di quest'ultima essere rappresentata nell'azione penale che persegue tale crimine, e di poter prendere l'iniziativa, attraverso la figura del pubblico ministero (o procuratore), prendendo il posto dell'accusa nel processo.

Riassumendo, per Foucault, è la figura del criminale come di colui che ha rotto il patto sociale che permette che l'istituzione dell'accusa come «*action publique*»¹⁵⁷ (letteralmente «azione pubblica», «pubblica accusa»), «realizzata per ragioni politiche e fiscali»¹⁵⁸, venga trasposta nell'azione penale. E, analogamente, è il criminale come nemico sociale «a fare del procuratore (un agente della fiscalità regia) il rappresentante della società nella teoria penale», «a fare della pena così come definita dai codici una misura di protezione della società»¹⁵⁹ e ad assicurare «la coerenza e la relativa sistematicità di elementi eterogenei, quali la pratica penale, la teoria del diritto criminale, i codici, il discorso psichiatrico e sociologico»¹⁶⁰:

nella misura in cui il procuratore viene trascritto nei termini della teoria penale [da agente della fiscalità regia] come rappresentante della società, non è più possibile vedere in lui l'agente del potere centralizzato che cerca di fiscalizzare le controversie a

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 48.

¹⁵⁷ *Id.*, *La société punitive*, p. 38.

¹⁵⁸ *Id.*, *La société punitive*, p. 50.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ *Ibid.* Cfr. «Il criminale, perseguito dal rappresentante della società e condannato in suo nome, diviene descrivibile nei termini (psicologici e psichiatrici) di individuo a-sociale», *Ivi*, p. 49.

suo vantaggio. Non è nemmeno più possibile leggerlo come l'agente della classe detentrica del potere. Allo stesso modo, nella misura in cui la sociologia della delinquenza descrive, nel suo vocabolario, la pratica dell'azione penale a partire dalla figura del criminale come nemico pubblico, è chiaro che la psicologia non potrà mai svalutare da cima a fondo la teoria penale, indipendentemente dalle critiche che può muovere a quest'ultima.¹⁶¹

In generale, il criminale come nemico pubblico diviene «uno strumento che permette alla classe che è al potere di trasferire alla società sotto forma di giuria, o alla coscienza sociale attraverso dei principi epistemici, la funzione di escludere il criminale»¹⁶², in quanto «la classe al potere vuole che siano quelli a cui è trasferita, in apparenza, la facoltà di giudicare e di punire, a operare l'esclusione di chi commette i reati»¹⁶³.

Nel campo della giurisprudenza, Foucault fa notare come le leggi non siano fatte dalle stesse persone alle quali sono destinate, precisando come il diritto penale abbia «anche nello spirito di chi legifera e ne discute, solo un'universalità apparente»¹⁶⁴.

Illuminante a tale proposito è un intervento alla Camera fatto nel novembre 1831 da un deputato francese, il quale discutendo della sistematizzazione del codice penale e della possibilità di creazione delle circostanze attenuanti, dice:

Le leggi penali, destinate perlopiù a una classe della società, sono fatte però da un'altra. Esse interessano, sono d'accordo, la società intera, nessun uomo può essere sicuro di sfuggire al loro rigore, ma bisogna ammettere che la quasi totalità dei reati, soprattutto di certi reati, è commessa da quella parte di società alla quale non appartiene il legislatore. Ora, questa parte della società differisce dall'altra pressoché interamente per spirito, usi e modo di comportarsi. [...] Il legislatore dovrebbe dunque, mi sembra, tentare di fare astrazione da sé stesso, [...] e fare riferimento non all'effetto di un certo enunciato della legge su di sé, ma sullo spirito completamente diverso del popolo per il

161 *Ivi*, p. 50.

162 *Ivi*, p. 49.

163 *Ibid.*

164 *Id.*, *La société punitive*, p. 34.

quale lavora.¹⁶⁵

L'approccio di Foucault rileva la finzione del concetto moderno di sovranità popolare e di rappresentanza, attraverso i quali è il popolo in quanto sovrano il soggetto giuridico che deve fare le leggi e prevedere delle pene per chi non le rispetta, in una cornice teorica che si distanzia sempre di più dalla concezione cristiana del crimine come peccato e dalla concezione classica del crimine come attentato alla sovranità.

Se applichiamo i risultati cui siamo pervenuti grazie a una lettura di *Per la critica della violenza* orientata a rinvenire le specificità politiche e giuridiche legate alla fine dell'organizzazione feudale e all'inizio dell'età moderna alle riflessioni di Foucault, otteniamo un sostanziale accordo tra le tesi esposte.

Si può ad esempio riformulare la teoria foucaultiana sulla necessità, che non appare prima dell'Ottocento, di difendere la società, con il lessico benjaminiano. Unendo prospettiva benjaminiana e foucaultiana, si può affermare che la società diviene ciò che ha bisogno di essere difeso dal criminale in quanto parte offesa di ogni reato compiuto (Foucault) in conseguenza del monopolio della *Gewalt* da parte del potere sovrano (Benjamin).

Il libro *Memoire sur les vagabonds et sur les mendiants*¹⁶⁶, scritto dall'economista e giurista francese Guillaume-François Le Trosne, esponente di spicco della dottrina fisiocratica, può fornirci un esempio dei ragionamenti sinora svolti. La descrizione che egli fa di «vagabondi e mendicanti» nel 1764, che di seguito riportiamo, illustra esemplarmente i criminali come coloro che hanno rotto il patto sociale:

Vivono all'interno della società senza esserne membri, in quello stato che si suppone aver avuto luogo prima dell'istituzione delle società civili [*Sociétés civiles*] in cui sarebbero gli uomini se non ci fossero né leggi, né autorità, né polizia, che, senza che abbia mai interessato un popolo intero, si trova realizzato per una singolare contraddizione all'interno di una società civile [*Société policée*] [...]. Essi vivono in un vero e proprio stato di guerra contro tutti i cittadini.¹⁶⁷

165 M. Bernard, «Discours à la Chambre des députés», 23 novembre 1831, in *Archives parlementaires de 1787 à 1860. Recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises*, deuxième série, vol. LXXII (du 23 novembre 1831 au 22 décembre 1831), Paul Dupont, Paris, 1889, p. 5.

166 G.-F. Le Trosne, *Memoire sur les vagabonds et sur les mendiants*, P. G. Simon, Paris, 1764.

167 *Ivi*, pp. 8-9.

Perché la società civile si trova disarmata di fronte a questa popolazione nemica? Perché, di fronte a questi uomini che non riconoscono la legge e l'autorità, la società civile non reagisce? Nella risposta di Le Trosne vediamo agire il modello della guerra di tutti contro tutti come principio di analisi della delinquenza. Le Trosne spiega che la guerra «intestina e quotidiana»¹⁶⁸ di chi vive nello stato naturale della guerra di tutti contro tutti all'interno delle comunità civili, «se fosse condotta ad armi pari, terminerebbe ben presto con la distruzione dei vagabondi»¹⁶⁹. Questo perché i vagabondi e mendicanti sono meno numerosi dei membri della società civilizzata, e, «nello stato di natura, alla forza si oppone la forza, e ha la meglio il maggior numero»¹⁷⁰. Nello svolgimento descritto da Le Trosne, però, tale guerra sembra andare interamente a vantaggio di questi ultimi:

Qui [nello stato civile] la forza [...] prevale, perché non trova neanche un accenno di resistenza, dal momento che essa attacca persone che le leggi hanno disarmato. In quanto, nello stato civile, tutti hanno rinunciato ad usare le proprie forze, delegando tale possibilità all'autorità sovrana che le riunisce tutte.¹⁷¹

Le Trosne spiega in maniera molto chiara che se gli uomini civili sono disarmati di fronte a questa popolazione di vagabondi è precisamente perché appartengono alla società civile e non allo stato di natura. I cittadini, dopo il patto e in virtù di esso, hanno un domicilio, uno stato civile, un datore di lavoro e hanno rinunciato all'uso delle armi (tra le quali è da annoverare la forza di cui ogni essere umano dispone). Essere in società, vivere nello stato civile, significa esattamente rinunciare a difendersi da soli, perché si è trasferito al sovrano ogni uso della forza.

È così che l'apparato legislativo tende a farsi onnicomprensivo, ma è anche così che si cela il grande lavoro in atto, a livello teorico e pratico, per dare della società un'idea omogenea.

È inoltre interessante notare come il paradigma politico moderno, nel propugnare l'idea di

168 *Ivi*, p. 9.

169 *Ibid.*

170 *Ibid.*

171 *Ibid.*

sovranità popolare, definisca anche quali sono i suoi nemici. I quali, in una società che si dipinge priva di divisioni al suo interno, che si dà autonomamente le sue leggi (e in cui vige uno stato di pace, in opposizione allo stato di natura, in cui tutti sono in lotta contro tutti), non potranno che essere nemici di tutta la società. Ricorreremo nuovamente a Le Trosne per individuare i nemici della pace che vige nella società civile: «un vagabondo è per definizione nemico della società, egli è in guerra contro tutti i cittadini, preleva loro le fonti di sussistenza, vive di espedienti»¹⁷², «[i vagabondi] sono degli insetti voraci che infestano le campagne e che divorano giornalmente i frutti delle fatiche dei coltivatori»¹⁷³. Nel testo di Le Trosne, i riferimenti alle abitudini di questi nemici della società sono innumerevoli. Essi «non lavorano, sono esenti da ogni tipo di tassa, di obbligo, di subordinazione e sono liberi da ogni inquietudine circa il domani»¹⁷⁴, si tratta di «gente che ha fatto del non far nulla e di vivere a spese degli altri una professione [...] e che sa farsi temere e farsi obbedire»¹⁷⁵, persone che «uniscono all'ozio l'intemperanza, non vogliono lavorare e vogliono essere ben nutriti»¹⁷⁶.

È il caso di notare che i personaggi che si rifiutano di lavorare, si sottraggono alle imposte e vivono nell'ozio sono senza dubbio i mendicanti e i vagabondi che danno titolo al libro, ma che anche un'altra categoria di persone può rispondere alla descrizione fatta da Le Trosne: i nobili e il clero.

Il testo di Le Trosne «mette in posizione di simmetria rispetto al sistema produttivo costituito dalla terra e dai lavoratori, da una parte, i vagabondi, e, dall'altra, i residui della feudalità»¹⁷⁷. Ci sono, in altre parole, due modi per opporsi alla società: «esercitare un potere che è di ostacolo alla produzione»¹⁷⁸, come fanno i nobili e quanti vivono di privilegi feudali, o «rifiutarsi di essere produttivi»¹⁷⁹, come fanno i vagabondi.

Va citata, a tal proposito, l'annotazione fatta da Le Trosne sulla richiesta di elemosina: «non vuol dire forse arrecare un danno a un lavoratore fargli pagare annualmente 100

172 G.-F. Le Trosne, *Mémoire sur les vagabonds et sur les mendiants*, pp. 42-3.

173 *Ivi*, p. 4.

174 *Ibid.*

175 *Ivi*, pp. 8-9.

176 *Ivi*, p. 10.

177 M. Foucault, *La société punitive*, p. 53.

178 *Ibid.*

179 *Ibid.*

libbre, 200 libbre, 300 libbre in contributi forzati?»¹⁸⁰; non è difficile, infatti, ascrivere a questi contributi forzati non solo quelli di carità, ma anche quelli dovuti ai signori feudali. Ecco dunque un ulteriore fronte del passaggio all'età moderna e della progressiva centralizzazione del potere: il cambiamento della produzione.

A partire dal momento in cui la società si definisce come il sistema di rapporti tra gli individui che rendono possibile la produzione, permettendo di massimizzarla, abbiamo a disposizione un criterio che ci permette di designare i nemici della società: tutte le persone che sono ostili alle regole di massimalizzazione della produzione.

4.6. *La copertina del Leviatano*

Tentiamo un riassunto. Abbiamo visto come, di regola, lo Stato dia il *surplus* di potere politico a chi, nella forma politica di riferimento, detenga il primato economico. Così è, ad esempio, in età antica e feudale. Conseguentemente, il diritto è l'arma attraverso la quale i potenti mantengono il loro *status*, è, in altri termini, un sistema di mantenimento di privilegi.

In epoca moderna, qualcosa cambia. Lo Stato diviene il rappresentante di tutti i suoi membri. Ne è immagine la copertina del *Leviatano* di Hobbes. In essa, il terribile mostro che dà il titolo al libro è composto da tutti i sudditi, e guarda la città sulla quale esercita il suo potere che è, coerentemente, vuota. Ogni atto del Leviatano, ogni sua deliberazione e ogni sua legge sono, infatti, in virtù del moderno concetto di rappresentanza, voluti da tutti i membri dello Stato e quindi è la totalità della cittadinanza a detenere il potere politico e ad essere legislatrice. Non è rimasto nessuno, dopo il patto sociale, nella città o nelle campagne, ad obbedire agli ordini che non ha, esso stesso, deliberato. Con l'eccezione, importante, delle guardie, le uniche figure rimaste nella città della copertina del *Leviatano* di Thomas Hobbes.

180 G.-F. Le Trosne, *Memoire sur les vagabonds et sur les mendiants*, pp. 42-3.



Frontespizio del libro T. Hobbes, *Leviathan*, illustrata da Abraham Bosse, Andrew Crooke, 1651.¹⁸¹

Conseguentemente, non vi è, dopo l'istituzione di una tale forma politica, più spazio per la guerra civile. Essa viene relegata in una lontana origine, precedente al patto sociale e quindi alla fondazione del potere politico voluto da tutti, o confinata dopo la disgregazione della *civitas*, secondo l'idea che la guerra civile è incompatibile con il moderno Stato rappresentativo.

Analogamente il diritto non è più uno strumento in mano ai potenti per permettere loro di mantenere la supremazia, bensì è la cornice egualitaria che consente a tutti i cittadini di

¹⁸¹ Frontespizio del libro T. Hobbes, *Leviathan*, illustrata da Abraham Bosse, Andrew Crooke, London, 1651, Holmes Collection, Rare Book & Special Collections Division, Library of Congress; consultabile online all'indirizzo <http://www.loc.gov/exhibits/world/nature.html#obj37> [consultato in data 12/12/2016].

godere delle loro libertà.

In quest'ottica il monopolio statale sulla *Gewalt* diviene la condizione necessaria del godimento di eguali diritti e libertà da parte dei cittadini.

In questa ottica, la rivendicazione di diritti, soprattutto quelli umani, non potrà non mostrare il rapporto "individuo-coazione" e le sue aporie. Prendendo come oggetto di analisi i diritti umani e la loro pretesa di universalità, vediamo come quest'ultima si infranga contro la loro diversa applicazione a seconda della parte del mondo in cui ci si trovi. Classicamente in Europa e negli Stati Uniti essi appaiono superflui, poiché sono già rispettati in quanto previsti all'interno della cornice giuridica dei singoli Stati, mentre nei Paesi del cosiddetto "Terzo Mondo", laddove non vi sono Costituzioni statali che li prevedano, sono sistematicamente violati, in quanto manca il momento della coazione, senza la quale ogni diritto è nullo. Nelle parole di Tomba:

se si assume il monopolio della *Gewalt* dello Stato moderno, il singolo soggetto giuridico è pensabile solo nella sua passività, cioè in quanto non può agire politicamente. Questo significa che una lotta per i diritti è una lotta che vede la pratica e l'espressione di soggettività politica ripiegarsi su sé stessa, rovesciarsi nella negazione di quella stessa soggettività politica. Questa dialettica è particolarmente evidente in ogni richiesta di diritti universali: i diritti umani, tutt'altro dal costituire una fuga cosmopolitica dall'angusto orizzonte della sovranità statale, sono punti di condensazione delle aporie del diritto. La particolare costellazione «diritti-individuo-sovrano» viene semplicemente proiettata su scala più ampia, esigendo, come presupposto logicamente irrinunciabile, un'estensione della dimensione coattiva del potere a livello mondiale. I diritti sono infatti tali solo in quanto rimandano al momento della coazione. Non è l'estensione della democrazia su scala planetaria a porci fuori dalla contraddittorietà del giuridico.¹⁸²

In una situazione in cui, comunque, esistono forti disuguaglianze economiche e di accesso a beni e servizi, l'eguaglianza tra tutti i cittadini rimane formale e anche l'esclusione della guerra civile dal panorama politico è solo apparente.

Abbiamo visto come la guerra civile non sia mai del tutto esclusa dalla vita politica e

182 M. Tomba, *La «vera politica»*, pp. 219-220.

come il moderno Stato rappresentativo sia in realtà l'ente che informa il conflitto civile, che definisce le parti in gioco, che sanziona le vittorie delle parti tramite il diritto e che può, in ogni caso, sospenderlo. Sono queste le eccezioni alla normale vigenza del diritto, che rivestono il medesimo ruolo che avevano i privilegi nel diritto feudale. E come deroghe e privilegi definivano il diritto quale strumento della classe dominante nel Medioevo, così la possibilità di sospendere gli articoli di legge che regolano i diritti di ogni persona vanno letti come armi al servizio delle classi dominanti della modernità, che sono, con una buona approssimazione, quelle che detengono i mezzi di produzione e, con un occhio all'attualità, le risorse naturali per il sostentamento della popolazione (acqua, suolo fertile) e per il mantenimento di un certo stile di vita e della produzione e i servizi. Allo stesso modo, ha continuamente luogo una lotta tra chi detiene i beni necessari alla salute della popolazione e i mezzi di produzione (sempre più immateriali e dislocati in scala globale) e chi non li ha. È il vetusto concetto di lotta di classe, che appare anacronistico, ma che va invece mantenuto soprattutto in un'ottica di continuità dell'oppressione. In un'ottica, cioè, che, come abbiamo tentato di mostrare, non individua nella lotta di classe solo la prassi del proletariato nei confronti della borghesia (dal basso verso l'alto), ma che vede anche nelle azioni della classe dirigente nei confronti dei subordinati dei tasselli di una lotta di classe (dall'alto verso il basso).

Tale ottica, nelle parole di Stefano Bellanda, sembra essere condivisa da Benjamin:

la vita quotidiana, nel sistema di produzione capitalistico, è per Benjamin una guerra a bassa intensità non riconosciuta collettivamente la quale necessita di altrettanto regolari forme estreme di annientamento per mantenere intatti il proprio impianto di riproduzione economica e la propria struttura socio-politica. Questo è esattamente il *continuum* storico, che non potrà mai essere spezzato da una guerra di annientamento, quanto semmai solo riconfermato.¹⁸³

Vanno così inseriti nel contesto di una guerra tra classi l'urbanistica – e quindi la *gentrification* e il progressivo allontanamento dei meno abbienti dai centri delle città alle

183 S. Bellanda, «Su nulla, tranne lo straordinario». *Sguardo escatologico oltre l'annientamento in Walter Benjamin*, in Seminario di studi benjaminiani (a cura di), *Le vie della distruzione. A partire da Il carattere distruttivo di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata, 2010, p. 22.

periferie –, le riduzioni dei diritti sul lavoro acquisiti nella grande stagione di lotte degli Anni Sessanta e Settanta, e il depredamento delle risorse naturali da parte dei Paesi sviluppati ai danni di popolazioni di Africa, Asia e Sud America. Ne segue una «guerra civile mondiale», felice espressione che appare nello stesso anno, il 1963, sia nell'opera di Hannah Arendt *Sulla rivoluzione*¹⁸⁴, sia nella schmittiana *Teoria del partigiano*¹⁸⁵, ove la lotta di classe si incrocia con una guerra su scala globale per l'accesso alle risorse.

Rimanendo su un orizzonte più strettamente legato alla benjaminiana *Critica della violenza*, vale la pena ricordare la progressiva giuridicizzazione dei rapporti, caratteristica del diritto di epoca moderna. Essa, alla luce dei ragionamenti sulla impossibilità di sovrapporre *guerra civile e guerra di tutti contro tutti*, è la tattica statale per operare su una società apparentemente omogenea, che le scienze sociali nate nella modernità, così come le legislazioni moderne, ribadiscono in ogni luogo essere tale.

Lo Stato detiene quindi il monopolio della *Gewalt*, ma non per questo ne fa uso per «impedire continuamente la guerra civile»¹⁸⁶. Il monopolio sulla *Gewalt* non si traduce in un ininterrotto esercizio di essa, bensì deve essere immaginato come il peso determinante ogni qualvolta si vuole modificare o risolvere un conflitto tra diverse fazioni. L'idea dello Stato come semplice comitato d'affari della borghesia va ricalibrata attraverso un'idea di Stato che sorge dal bisogno di tenere a freno gli antagonismi di classe. Così trova spiegazione la concessione del diritto di sciopero agli operai. Lo Stato, infatti, può anche concedere dei diritti che confliggono con gli interessi della borghesia, come nel caso del riconoscimento di contratti collettivi o dei sindacati. Diritti che vengono concessi quando il conflitto sociale (la guerra civile che rimane dopo la fondazione della *civitas* e l'abbandono dello stato di natura) raggiunge soglie intollerabili.

In effetti, cosa definisce la guerra civile? Come mai essa viene presentata sempre come il grado estremo del conflitto? Si può tentare una definizione per la quale la guerra civile è la forma del conflitto in cui il proprio nemico non è separato da un confine e, di

184 H. Arendt, *On Revolution*, Viking Press, New York, 1963; trad. it. *Sulla rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano, 1983, p. 196.

185 C. Schmitt, *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin, 1963; trad. it. *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto del politico*, Adelphi, Milano, 2005.

186 Id., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, p. 34.

conseguenza, la possibilità della guerra è permanente e il suo grado di efficacia assoluto. In essa, ad esempio, non viene garantita nessuna forma di protezione basata sull'appartenenza territoriale o di cittadinanza. Questa definizione ci consente di annoverare la lotta di classe come una specie della guerra civile.

È difficile riuscire a immaginare una forma di conflitto estremo e allo stesso tempo permanente. Solo un terzo in gioco la può rendere permanente tramite il suo ruolo di moderatore. Un conflitto estremo, infatti, finisce per esaurire una delle forze in campo, o entrambe. Lo Stato, sospendendo il conflitto, determinando le forze in campo, produce le condizioni della sua permanenza.

Ciò non equivale però a dire che lo Stato è neutrale rispetto alla lotta di classe, ma che solo il perdurare della guerra civile permette il perdurare dell'oppressione. Vale a dire che la supremazia degli oppressori non potrebbe esserci senza la presenza di una categoria di oppressi. Viceversa, scomparsi gli oppressori viene meno la possibilità stessa dell'oppressione e quindi la necessità di un arbitro del conflitto, quale lo Stato, e il suo corollario di diritti.

A proposito della possibilità di intendere la lotta di classe come guerra civile, troviamo un importante accostamento delle due nozioni operato da Benjamin nella recensione all'antologia *Krieg und Krieger*, curata da Ernst Jünger nel 1930:

[Gli uomini daranno prova della loro capacità di attenzione] nel momento in cui si rifiuteranno di riconoscere nella prossima guerra una magica cesura, ma, al contrario, scopriranno in essa il volto della vita quotidiana, e appunto con questa scoperta realizzeranno la sua trasformazione nella guerra civile, eseguendo il trucco marxista, il quale soltanto è in grado di vincere questo cupo incantesimo runico.¹⁸⁷

Anche in questo passo dello scritto sulla miscellanea jüngeriana, Benjamin ribadisce la necessità di prendere coscienza della quotidianità della guerra e di trasformarla in qualcosa di diverso per spezzare il «cupo incantesimo runico»¹⁸⁸, proprio come, nella tesi

187 W. Benjamin, *Theorien des deutschen Faschismus*, in *Gesammelte Schriften*, vol. III, p. 250; trad. it. «Teorie del fascismo tedesco», in *Critiche e recensioni. Tra avanguardia e letteratura di consumo*, Einaudi, Torino, 1979, p. 161.

188 *Ibid.*

VIII, «per migliorare la nostra posizione nella lotta contro il fascismo»¹⁸⁹, Benjamin esorta a elaborare «un concetto di storia» che permetta di prendere atto del fatto che «lo stato di eccezione in cui viviamo è la regola» e di comprendere la necessità di realizzare il vero stato di eccezione.

In esso si realizzerebbe l'«*Erlösung aus dem Bannkreis aller bisherigen weltgeschichtlichen Daseinslagen*»¹⁹⁰ che Benjamin, nel 1921, indica come il compito umano per eccellenza. Non è solo l'impellenza della sua realizzazione a permettere di leggere in tale compito l'inveramento dello stato di eccezione effettivo, contro quello che la tradizione degli oppressi ci insegna essere la regola. Nel corso dell'analisi di *Per la critica della violenza* svolta nei precedenti capitoli, abbiamo visto come il *Bannkreis* tenga avvinto l'uomo, o più esattamente la nuda vita in lui, al diritto.

E se il diritto, nello stato di eccezione schmittiano, può venir sospeso è solo per mantenere tale vincolo saldo e continuare a impedire la trasformazione dello stato di eccezione in cui viviamo nello stato di eccezione effettivo. L'interruzione della violenza giuridica non è sufficiente. L'interruzione del diritto riguarda ogni stato di eccezione, ma, qui, siamo alla ricerca del «vero stato di eccezione» e della maniera di suscitarlo.

La concretizzazione del vero stato di eccezione significherebbe, infatti, la «liberazione» da «tutte le condizioni di esistenza storico-mondane che si sono date fino ad ora» [«*aller bisherigen weltgeschichtlichen Daseinslagen*»¹⁹¹], come vuole una traduzione letterale dell'originale tedesco. Ma c'è un altro elemento che non va dimenticato: tale liberazione è, nel testo di Benjamin, «*Erlösung*»¹⁹², redenzione.

Proprio come nelle *Tesi*, la liberazione degli oppressi è una prassi messianica.

4.7. La prassi messianica e il rapporto mezzi-fini

Per questo il passo paolino della prima lettera ai Corinzi sul tempo che si è contratto e sul resto del tempo da vivere nella forma dell'«*hos me*»¹⁹³, il «come non», è così importante.

189 Id., *Sul concetto di storia: tesi VIII*, p. 33.

190 Id., *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, II (1), p. 196.

191 *Ibid.*

192 *Ibid.*

193 *1 Cor 7*, 29-32.

Vivere nel messia significa perdere ogni identità giuridico-fattizia (un'altra buona traduzione per le benjaminiane «*weltgeschichtlichen Daseinslagen*»¹⁹⁴), senza acquistarne un'altra equivalente («*non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna*»¹⁹⁵).

La *klesis* mondana, messa in rapporto con sé stessa nella forma del *come non*, non è sostituita da un'altra, bensì revocata. Il senso ultimo della vocazione messianica è di essere la revoca di ogni vocazione, proprio come il tempo messianico interrompe il tempo cronologico per prepararne la fine.

E dopo l'invito rivolto a ognuno di rimanere «*en tē klēsei he ekléthē*»¹⁹⁶ – «*in qua vocazione vocatus est*», «nella chiamata in cui è stato chiamato» –, Paolo mescola ulteriormente *klesis* profana e messianica: «infatti chi è stato chiamato schiavo nel Signore, è un liberto del Signore; allo stesso modo chi è stato chiamato da libero, è schiavo del messia»¹⁹⁷. Nel messia le vocazioni profane perdono il loro senso e le loro conseguenze legali.

L'arrivo del messia inaugura, possiamo dire, una fase di anomia, ma questa non viene sfruttata – come per lo stato di eccezione schmittiano – per (ri)stabilire un ordinamento legale, né si istituzionalizza in uno «stato di eccezione che è la regola»¹⁹⁸, ma logora dall'interno le divisioni nomistiche per renderle inoperative, per disattivarle.

Un'analisi della temporalità più propria da assegnare al Regno nella prospettiva paolina permette anche di scoprire le conseguenze del pensiero giuridico di Pašukanis rispetto alla società senza classi. Per Paolo di Tarso, il tempo del messia non è tempo futuro. L'espressione con la quale Paolo indica il tempo del messia è sempre¹⁹⁹ «*ho nyn kairós*», il tempo dell'adesso, quello che Benjamin nelle *Tesi* chiama *Jetztzeit*.

Un'ulteriore indicazione riguardo al tempo peculiare della presenza del messia ci è indicato dal termine stesso usato, in greco, per indicarla: «*parousia*». Il vocabolo, sostantivizzazione del verbo composto «*παρειμι*», «sono presso», è usato da Eschilo,

194 W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, II (1), p. 196.

195 *Gal* 3, 28.

196 *1 Cor* 7, 20.

197 *1 Cor* 7, 22.

198 W. Benjamin, *Sul concetto di storia: tesi VIII*, p. 33.

199 Ad esempio in *2 Cor* 6, 2: «ecco ora il momento favorevole, ecco ora il giorno della salvezza!».

Tucidide e Platone nel significato generico di “presenza” (contrapposta all’“assenza”, “*απουσία*”), ma anche nel significato più circoscritto di “arrivo”²⁰⁰. Un arrivo che, nel greco della *koinè*, indica in senso tecnico la visita ufficiale in un luogo del “imperatore o di un dignitario”²⁰¹.

A dare la possibilità di questa duplicità di significato è la preposizione *para*, indice di «una presenza che distende il tempo, di un “già” che è anche un “non ancora”, di un ritardo che non è un rimando a più tardi, ma uno scarto e una disgiunzione all’interno del presente, che ci permette di cogliere il tempo»²⁰², esattamente come nel succitato “*paraghein*”, il “passare” della prima lettera di Paolo ai Corinzi («passa la figura di questo mondo»).

Sia il rapporto che abbiamo cercato di illuminare tra tempo cronologico e “tempo della fine”. Se il messia porta con sé un tempo ulteriore, il *kairós*, che lavora il tempo dall’interno per prepararne la fine, è anche per preparare noi alla fine, perché ogni cosa possa prendere congedo da questo mondo. Ed è con chiarezza estrema che Paolo ha dato consigli sul comportamento da tenere rispetto alla «chiamata in cui si è stati chiamati». Cosa fare se la «chiamata» ci ha colti Ebrei o non Ebrei, schiavi o liberi, uomini o donne. Ma c’è una dimensione, quella collettiva, che riguarda l’urgenza di una liberazione, di un riscatto, non in quanto singoli, ma in quanto «generazioni di sconfitti»²⁰³, con la quale occorre, ancora, fare i conti, se si vuole seguire il pensiero di Benjamin con coerenza.

Il messia, infatti, non va semplicemente atteso. Non è la teologia a vincere la partita a scacchi²⁰⁴ che si gioca nella prima delle *Tesi sul concetto di storia*, non senza l’aiuto del

200 Attestato in Euripide e Tucidide. AA.VV. *Parusia in Treccani.it - Enciclopedie on line*. Istituto dell’Enciclopedia Italiana, 15 marzo 2011.

201 E. Buonaiuti, *Parusia pagana e parusia cristiana*, in *Saggi di filologia e storia del Nuovo Testamento*, Ferrari, Roma, 1910, pp. 25-45.

202 G. Agamben, *La chiesa e il regno*, Nottetempo, Roma, 2010, p. 18.

203 W. Benjamin, *Sul concetto di storia: tesi XII*, p. 43.

204 «È noto che sarebbe esistito un automa costruito in un modo tale da reagire ad ogni mossa di un giocatore di scacchi con una contromossa che gli assicurava la vittoria. Un manichino vestito da turco, con una pipa in bocca, sedeva davanti alla scacchiera, posta su un ampio tavolo. Con un sistema di specchi veniva data l’illusione che vi si potesse guardare attraverso da ogni lato. In verità c’era seduto dentro un nano gobbo, maestro nel gioco degli scacchi, che guidava per mezzo di fili la mano del manichino. Un corrispettivo di questo marchingegno si può immaginare nella filosofia. Vincere sempre deve il manichino detto «materialismo storico». Esso può competere senz’altro con chiunque se prende al suo servizio la teologia, che oggi, com’è a tutti noto, è piccola e brutta, e tra l’altro non deve lasciarsi vedere», *ivi: tesi I*, p. 21.

«manichino detto “materialismo storico”»²⁰⁵. Essa è fondamentale, ma, da sola, rischia di condannarci all’attesa.

Rosenzweig, nel capitolo intitolato *Sulla possibilità di impetrare il Regno* della sua *Stella della redenzione*, quando deve dare ragione della singolare richiesta che il credente nella sua preghiera rivolge a Dio di non indurlo in tentazione, scrive che la possibilità che Dio tenti l’uomo si basa sulla reciproca capacità umana di tentare Dio, o, più precisamente, il Dio redentore²⁰⁶:

così davvero nella preghiera confluiscono da entrambe le parti le possibilità della tentazione, sia da parte di Dio, sia da quella dell’uomo; la preghiera è tesa tra queste due possibilità; mentre teme la tentazione da parte di Dio, l’uomo sa però di avere in sé la forza di tentare Dio stesso.²⁰⁷

In cosa consiste questa tentazione? Proprio nel «forzare la venuta del Regno»²⁰⁸, forzare la redenzione.

Questo accade, però, non nella preghiera solitaria dell’uomo con Dio, ma nella preghiera comunitaria, fatta insieme, «nell’assemblea dei credenti»²⁰⁹. Ci sono dei requisiti da soddisfare (l’esattezza del tempo della preghiera e l’adempimento del comandamento d’amore) e la redenzione può essere anticipata, perché se la creazione riguarda Dio e il mondo, la rivelazione Dio e l’uomo, la redenzione, invece, riguarda l’uomo e il mondo.

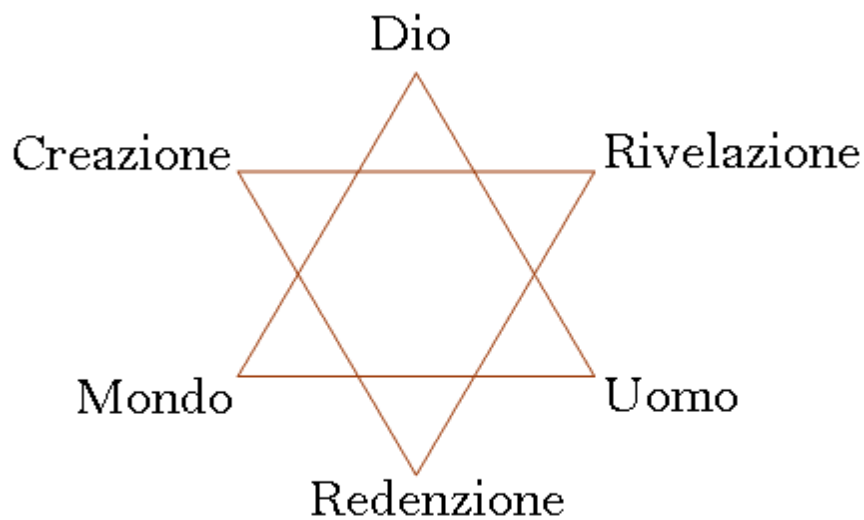
205 *Ibid.*

206 «È il Dio redentore quello che l’uomo dovrebbe poter tentare? Certo lui in primissimo luogo [...]. Poiché l’uomo viene creato senza che lo voglia e la rivelazione gli giunge senza suo merito, ma Dio non vuole redimerlo senza di lui», F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, pp. 273-4.

207 *Ivi*, p. 275.

208 *Ibid.*

209 *Ivi*, p. 301.



Scrive Benjamin nei materiali preparatori alle *Tesi* che «il materialista storico, che indaga la struttura della storia, pratica a suo modo una specie di analisi spettroscopica. Come il fisico constata un raggio ultravioletto nello spettro solare, così *egli* constata una forza messianica nella storia»²¹⁰. Ma, una volta appurata la presenza di una forza messianica nella storia (pur «debole»²¹¹, come si dice nella tesi II), la redenzione non è da demandare a un futuro. Ogni istante è un'occasione da non perdere per creare le condizioni di un arresto della ripetizione sempre uguale dell'oppressione nella storia, ed è proprio in quella frattura che il messia riconoscerà una porta attraverso la quale riuscire ad arrivare. È in questa prospettiva che chiedersi quali azioni possano anticipare la redenzione acquista il suo senso. Così come interrogarsi sulla possibilità di una prassi giusta.

Nel tentativo di rispondere a queste domande ci serviremo nuovamente delle *Tesi sul concetto di storia*, e precisamente della frase di Hegel che Benjamin pone in esergo alla tesi IV: «cercate innanzitutto cibo e vesti, e il Regno di Dio vi sarà dato in sovrappiù (*Trachtet am ersten nach Nahrung und Kleidung, so wird euch das Reich Gottes von*

210 W. Benjamin, *Sul concetto di storia: ms 1099*, p. 101.

211 *Ivi: tesi II*, p. 23.

selbst zufallen)»²¹².

La coloritura non vagamente materialistica della frase è l'esito dell'inversione da parte di Hegel dell'originale biblico, un passo di Matteo, che, nella versione tedesca di Lutero, recita:

*darum sollt ihr nicht sorgen und sagen: was werden wir essen, was werden wir trinken, womit werden wir uns kleiden? Nach solchem allem trachten die Heiden. Denn euer himmlischer Vater weiß, daß ihr des alles bedürft. Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches alles zufallen.*²¹³

Ovvero, «cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia e tutte queste cose vi saranno date in sovrappiù»²¹⁴.

Va a Tomba²¹⁵ il merito di aver notato come questo passo di Matteo fosse stato utilizzato pochi anni prima da un altro filosofo tedesco. Si tratta di Kant, il quale, in *Per la pace perpetua*, scrive:

«Mirate innanzitutto al regno della ragion pura pratica e alla sua giustizia e il vostro fine (*Zweck*) (il beneficio della pace perpetua) arriverà da sé». Infatti questo ha la morale in sé che la distingue, e precisamente riguardo ai suoi principi del diritto pubblico (dunque in rapporto ad una politica conoscibile a priori): che tanto meno rende dipendente la condotta dal fine prefissato, dal vantaggio fisico o morale a cui si aspira, tanto più si accorda in generale con esso; e ciò risulta perché è proprio la volontà universale data *a priori* (in un popolo o nel rapporto di diversi popoli fra loro) che sola determina quello che fra gli uomini è giusto; ma questa unificazione della volontà di tutti, purché sia portata avanti in modo conseguente alla sua attuazione, può essere al tempo stesso, anche secondo il meccanismo della natura, la causa che produce l'effetto desiderato (*abgezweckte*

212 Lettera di Hegel a K.L. Knebel del 30 agosto 1807, in K.A. Varnhagen von Ense (a cura di), *K.L. Von Knebel's literarischer Nachlaß und Briefwechsel*, vol. II, 1840, p. 446; trad. it. G.W.F. Hegel, *Epistolario*, vol. I, Guida, Napoli, 1983, p. 302.

213 *Mt* 6, 31-33.

214 *Ibid.*

215 M. Tomba, *La «vera politica»*, p. 209.

Wirkung) e che dà efficacia al concetto di diritto.²¹⁶

La ripresa del passo evangelico da parte di Kant è quasi letterale. C'è però un chiarimento rispetto a ciò che ci sarà dato in sovrappiù: è il beneficio della pace perpetua. L'effetto desiderato – l' «*abgezweckte Wirkung*»²¹⁷ – viene dato in sovrappiù da una condotta conforme all'idea, da una prassi che ha il criterio della sua giustizia in sé stessa, non al di fuori di sé, in un fine da realizzare. Una tale prassi è una prassi giusta, orientata all'idea della volontà universale. Tanto meno questa dipende da un qualche scopo prefissato, tanto più si accorderà con la giustizia e, quindi, con il fine della pace perpetua.

Si tratta di investigare i motivi di questa citazione da parte di Benjamin. Da un lato c'è, sicuramente, il sorprendente esito marxiano del rovesciamento hegeliano del passo evangelico. Nel volgere della *Tesi IV*, infatti, si definisce la lotta di classe come «una lotta per le cose rozze e materiali, senza le quali non si danno cose fini e spirituali»²¹⁸. Ma la conquista di cibo e vesti non va intesa come condizione per ottenere poi le cose spirituali; queste ultime non sono la «preda che tocca al vincitore», ma sono già «presenti nella lotta di classe»²¹⁹.

Il punto nodale della questione è sempre quella relazione mezzi-fini che abbiamo investigato nei capitoli precedenti e che, per Benjamin, non va semplicemente rovesciata. Non bisogna mirare al regno di Dio per ottenere in sovrappiù cibo e vesti, ma non si tratta neanche di cercare cibo e vesti per ottenere il regno di Dio: le «cose fini e spirituali» sono già immanenti a quella prassi che è per Benjamin la lotta di classe, in essa vivono e la vivificano, «operando a ritroso nella lontananza del tempo»²²⁰.

Il problema è, come già in *Per la critica della violenza*, l'individuazione di un'azione in grado di incidere nei rapporti etico-giuridici, che non si trovi, rispetto ai fini, nel rapporto di mezzo.

In tal senso può aiutare il riferimento alla lotta che oppone lavoratori e capitalisti nella

216 I. Kant, *Zum ewigem Frieden*, in *Kants Gesammelte Schriften*, vol. VIII, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft, Walter de Gruyter&co., Berlin, 1902, p. 377; trad. it. *Per la pace perpetua* in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Bari, 1999, pp. 195-6.

217 *Ibid.*

218 W. Benjamin, *Sul concetto di storia: tesi IV*, p. 25.

219 *Ibid.*

220 *Ibid.*

definizione della giornata lavorativa normale, descritta da Marx ne *Il capitale*, e precedentemente illustrata.

Servendoci ancora del passo di Matteo, si potrebbe dire, con Kant: «cercate innanzitutto la dimensione utopica di una società senza classi, e otterrete in sovrappiù l'interruzione della guerra civile tra la classe dei capitalisti e la classe dei proletari»; oppure, con Hegel: «cercate prima la fine della guerra civile per decidere la lunghezza di una normale giornata lavorativa, e la società senza classi vi sarà data in sovrappiù», ma non si esaurirebbe comunque l'intenzione benjaminiana.

Anche la violenza che tenta di strappare maggiore salario, infatti, si iscrive all'interno della violenza giuridica, come abbiamo già visto. Con il concetto di guerra civile continua, più o meno latente, avevamo tradotto nel vocabolario della filosofia politica, quello «stato di eccezione divenuto regola» di cui parla Benjamin nella tesi VIII. Per riportare però la questione alla giustizia, vorremmo affermare, suffragati da Massimiliano Tomba, che «non esiste un “giusto salario”, giusta è, piuttosto, l'interruzione del rapporto salariale»²²¹.

Poiché ci troviamo ad un punto di svolta, è bene tentare di riassumere le considerazioni fatte sino ad ora. Abbiamo visto come, nella contrattazione a proposito della lunghezza di una giornata lavorativa normale, tra le due parti in lotta non si possa dare altro che sopraffazione reciproca. Anche un eventuale compromesso raggiunto dalle due parti non sarebbe esente da *Gewalt*, perché entrambe sarebbero costrette, loro malgrado, ad accettarlo. «La concezione di una vera interruzione del *continuum* della violenza giuridica va riattivata a partire da una tradizione di pensiero che, contro Schmitt, ha cercato di intendere lo stato di eccezione come regola»²²².

Intendere, come fa Schmitt, il caso di eccezione come “grado zero” di una norma volto a ristabilire il diritto, o a crearne uno nuovo, non costituisce una reale rottura perché «la sospensione della norma opera come regola nella *Gewalt* (ad esempio poliziesca) dello stato di diritto», in questo senso si può dire che «lo stato di eccezione è la *Regel* dello stato di diritto»²²³.

221 M. Tomba, *La «vera politica»*, p. 241.

222 *Ibid.*

223 *Ivi*, pp. 241-2.

La possibilità, se questa esiste, di interrompere la *Gewalt* non potrà allora essere riposta nella decisione sovrana che, nello stato di eccezione, si mostra con più forza. Rendere permanente uno stato di eccezione significa perpetuare il diritto nella sua altalena dialettica tra *rechtserhaltende* e *rechtsetzende Gewalt*.

Allora la vera rottura sarà ciò che interrompe il *continuum* violento del diritto, e definiremo “giusta” tale rottura.

Negli *Appunti per un lavoro sulla categoria della giustizia*²²⁴, Benjamin dice: «*Gerechtigkeit ist die ethische Seite des Kampfes*»²²⁵. Ma questa «parte etica della lotta» non va ricercata nella volontà del soggetto che lotta, non è la categoria etica di ciò che si esige (*die etische Kategorie des Geforderten*). È qualcosa che già esiste nella lotta, così come nella quarta tesi sul concetto di storia la fiducia, il coraggio, la gaiezza, l’astuzia, la perseveranza sono già presenti nella lotta di classe²²⁶.

La giustizia, quindi, è il *compimento* della legge non solo in una prospettiva messianica. L’emancipazione dal diritto è un’azione storica nel senso benjaminiano di «lotta in favore del passato oppresso»²²⁷ e allo stesso tempo politica, nella misura in cui a portare «a termine l’opera di liberazione in nome di generazioni di sconfitti» deve essere «l’ultima classe resa schiava», «la classe oppressa che lotta», che è, tra l’altro, «il soggetto della conoscenza storica»²²⁸.

Un’analoga connessione tra storiografia e politica si trova nei materiali preparatori alle tesi VII e A: «in un concetto di presente come quello dell’*adesso* [*Jetztzeit*], per così dire, sono disseminate e incluse schegge del tempo messianico. Questo concetto istituisce una connessione tra storiografia e politica, che è identica a quella teologica tra rammemorazione e redenzione»²²⁹.

Per dare concretezza al discorso, è meglio fornire un esempio pratico, lo stesso utilizzato da Benjamin nelle *Tesi*: la Lega di Spartaco.

224 W. Benjamin, *Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit*, «Frankfurter Adorno Blätter», pp. 41-42; trad. it. in G. Bonola, *Walter Benjamin: pensare la storia*, p. 5.

225 *Ivi*, p. 42; trad. it. *Walter Benjamin: pensare la storia*, p. 5.

226 Cfr. *Id.*, *Sul concetto di storia: Tesi IV*, p. 25.

227 *Ivi: tesi XVII*, p. 53.

228 *Ivi: tesi XII*, p. 43.

229 *Ivi: ms 442*, p. 74.

Essa esprimeva la coscienza di operare per la liberazione degli «antenati asserviti»²³⁰. In modo addirittura «scandaloso»²³¹ per la socialdemocrazia, la Lega di Spartaco, infatti, collegandosi anche nel nome ad un'antica insurrezione di schiavi, e con essa a tutti gli altri tentativi di liberazione non riusciti, non eleva il «riscatto dalla schiavitù»²³² a ideale da realizzare nel futuro²³³, bensì colloca l'urgenza dell'emancipazione nel tempo-di-ora, la «*Jetztzeit*»²³⁴, l'adesso. Lo *Spartakusbund* cita la rivolta degli schiavi nell'antica Roma, estraendola a forza dal *continuum* della storia, esattamente come «la moda cita un abito d'altri tempi»²³⁵: si tratta di un «balzo di tigre nel passato» che, se vuole essere rivoluzionario, deve avvenire «sotto il cielo libero della storia»²³⁶. L'atto degli spartachisti si oppone alla fiducia dogmatica della socialdemocrazia di «nuotare con la corrente»²³⁷, di stare andando nella direzione di una futura liberazione – un'idea che, come dice Rosenzweig riferendosi al concetto di progresso, «contro nulla si accanisce come contro la possibilità che la “meta ideale” possa e debba essere raggiunta già nel prossimo istante, anzi forse già in questo istante stesso»²³⁸.

Gli spartachisti sono gli autori di un ultimo atto, sono «l'ultima classe resa schiava, la classe vendicatrice»²³⁹, non agiscono per il futuro, ma per «spezzare la schiavitù di tutte le passate condizioni storiche di vita»²⁴⁰. È così che riescono ad interrompere la temporalità del dominio sugli oppressi. Pensiero, questo, condiviso da Rosenzweig:

senza l'interiore costrizione ad anticipare la “meta” nel prossimo istante stesso, senza il “voler far venire il messia prima del suo tempo” e senza la tentazione di “fare violenza al regno dei cieli” il futuro non è affatto un futuro, ma solo un passato trascinato per una lunghezza infinita e proiettato in avanti. Senza questa anticipazione, l'istante [...] è

230 *Ivi*: *tesi XII*, p. 43.

231 *Ibid.*

232 *Id*, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 22.

233 «Essa [la socialdemocrazia] si compiace di assegnare alla classe operaia il ruolo di redentrica delle generazioni future. E recise così il nerbo della sua forza migliore» in *Id*, *Sul concetto di storia: tesi XII*, p. 43.

234 *Ivi*: *tesi XIV*, p. 46.

235 *Ivi*: *tesi XIV*, p. 47.

236 *Ibid.*

237 *Ivi*: *Tesi XI*, p. 39.

238 F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, p. 235.

239 W. Benjamin, *Sul concetto di storia. tesi: XII*, p. 43.

240 *Id*, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 22.

qualcosa che si trascina perennemente oltre sulla lunga strada maestra del tempo.²⁴¹

Furio Jesi, riferendosi alla rivolta spartachista a Berlino contro il neo costituito governo della Repubblica di Weimar, ha detto: «durante i primi quindici giorni del gennaio 1919 a Berlino cambiò l'esperienza del tempo»²⁴². È utile, in proposito, richiamare la distinzione di Jesi fra rivolta e rivoluzione, o meglio fra la rivolta e un certo modo di intendere la rivoluzione:

Ciò che maggiormente distingue la rivolta dalla rivoluzione è una diversa esperienza del tempo [...]. Si potrebbe dire che la rivolta sospenda il tempo storico e instauri repentinamente un tempo in cui tutto ciò che si compie vale di per sé stesso, indipendentemente dalle sue conseguenze e dai suoi rapporti con il complesso di transitorietà o di perennità di cui consiste la storia. La rivoluzione sarebbe invece interamente e deliberatamente calata nel tempo storico».²⁴³

Non si tratta di una apocalittica fine del tempo, ma di un tempo di altro genere, in cui prima di tutto si rompe con l'atteggiamento storicistico di una prassi legata ad un fine, e con esso si rompe con tutte le concezioni di rivoluzione come, appunto, mezzo in vista di un fine superiore (in vista del quale tutto è concesso, come le Purghe staliniane in nome dell'instaurazione della società senza classi).

Il problema era già emerso riguardo alla *Gewalt* extra statale. Come Benjamin evidenzia in *Per la critica della violenza*, vi è una prassi rivoluzionaria che ragiona in maniera giusnaturalistica ed è, in questo, paradossalmente solidale con il modo di intendere la *Gewalt* da parte dello Stato. Se, infatti, ogni *Gewalt* al di fuori del monopolio statale è ingiusta dal punto di vista dei fini dello Stato, i rivoluzionari trovano la giustificazione dei loro mezzi violenti solo in base a fini intesi come giusti. La conseguenza è prettamente *geschichtphilosophisch*: «gli scopi dei rivoluzionari, qualsiasi essi siano [...] saranno giustificati *de facto* solo dall'esito della lotta contro il potere statale»²⁴⁴. Di essi,

241 F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, pp. 235-6.

242 F. Jesi, *Spartakus*, p. 20.

243 *Ivi*, p. 19.

244 M. Tomba, *La «vera politica»*, p. 214.

Tomba può dire che «la loro giustificazione non può essere che *post festum*» e che «avrà il tempo del futuro anteriore»²⁴⁵.

L'azione nella rivolta non è come l'azione di una rivoluzione (almeno di un certo modo di intendere la rivoluzione, che abbiamo cercato di chiarire). Non ha un fine ulteriore rispetto all'azione stessa, non promette di realizzare un mondo nuovo, non vive nel differimento²⁴⁶), ma disarticola il tempo omogeneo e vuoto dello storicismo, e fa deflagrare l'*adesso*, sfruttandone la carica esplosiva. È come se Benjamin, dopo lo smarrimento causato dagli accordi tra Unione Sovietica e Germania nazista, (altro mezzo in vista di un fine nobilissimo: la sopravvivenza della "patria della rivoluzione"), desse la sua ricetta per la soluzione del circolo del bando che tiene avvinto l'uomo al potere sovrano.

Ancora dai materiali preparatori:

la dialettica marxista non può rinunciare a questo concetto di un presente che non è passaggio, ma nel quale il tempo è in equilibrio ed è giunto a un arresto [...]. Questo presente, per strano che possa sembrare, è l'oggetto di una profezia. La quale, dunque, non annuncia qualcosa che verrà. Fa sapere soltanto che ha suonato la campana.²⁴⁷

Il punto nodale, nei momenti di sospensione del diritto, è la forma che acquista la prassi al di là della *Zweck-Mittel-Relation*. Se, come abbiamo visto, la *Gewalt* è ciò che è in grado di incidere nei rapporti morali, una rivolta, per quanto violenta, deve rendere inoperosi quei precedenti rapporti. Si tratta di pensare e praticare una rivoluzione che sia già, in ogni istante, l'espressione di rapporti qualitativamente altri, non il mezzo in vista di un fine.

Una forma di rivoluzione che mira invece a cambiare «*nel tempo storico* una situazione politica, sociale, economica, ed elabora i propri piani tattici e strategici considerando

²⁴⁵ *Ivi*, p. 215.

²⁴⁶ «*Leben in Aufschub*» è il termine che Scholem usa per indicare la «vita vissuta nel differimento», «in cui nulla può essere fatto e compiuto in forma definitiva», G. Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, in «*Eranos-Jahrbücher*», n. 28, 1959, pp. 193-239; poi pubblicato in Id., *Judaica*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1963, pp. 7-74, cit. p. 73; trad. it. *Per la comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo*, in *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Marietti, Genova, 1997, p. 147.

²⁴⁷ W. Benjamin, *Sul concetto di storia: ms 444*, p. 75.

costantemente nel tempo storico i rapporti di causa e di effetto, nella più lunga prospettiva possibile»²⁴⁸ non esce dalla temporalità sempre uguale dell'alternarsi dialettico tra una *Gewalt* che pone il diritto e una che lo conserva. È invece nell'interruzione del *continuum* violento del diritto, in questa faglia che si apre e che slega l'uomo dal giogo del diritto, che il «vero stato di eccezione» acquista forma, in contrasto rispetto a quello «in cui viviamo»²⁴⁹.

Una concezione di storia orientata dall'insegnamento degli oppressi, che non si stupisca perché il fascismo «è “ancora” possibile» nel ventunesimo secolo è l'armamentario teorico di cui dotarsi per riuscire a cogliere la «*chance* rivoluzionaria»²⁵⁰ che ogni attimo reca con sé, ovvero di suscitare quel *vero* stato di eccezione che porti a termine la «*Lösung*»²⁵¹, «la soluzione dei compiti umani»²⁵², da realizzare, come si dice in *Per la critica della violenza*, agendo una violenza «diversa da quella presa in considerazione da ogni teoria giuridica»²⁵³, cioè del tutto slegata, sciolta, dal legame che unisce mezzi e fini, architrave («*Grundverhältnis*»²⁵⁴) del diritto.

«Un'idea della storia che si fosse liberata dallo schema della progressione in un tempo omogeneo e vuoto, riporterebbe finalmente in campo le energie distruttive»²⁵⁵ paralizzate da quella lunga stasi che è il fascismo, in cui gli oppressi si rivolgono contro altri oppressi, ad esempio identificandosi in un popolo («oggi che l'essenza dei popoli è oscurata tanto dalla loro attuale struttura quanto dai loro attuali rapporti reciproci»²⁵⁶) in lotta contro lo straniero.

Liberarsi dal vincolo che fa di noi nuda vita e che ci tiene soggiogati al diritto è, al contempo, prendersi carico della schiavitù di «tutte le passate condizioni storiche di vita»²⁵⁷. Questo gesto interrompe la storia, e l'arresto dell'avvenire così provocato è di natura messianica.

248 F. Jesi, *Spartakus*, p. 23.

249 W. Benjamin, *Sul concetto di storia: tesi VIII*, p. 33.

250 *Ivi*: *tesi XVIIa*, p. 55.

251 *Ibid.*

252 *Id.*, *Per la critica della violenza*, p. 22.

253 *Ibid.*

254 *Id.*, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (1), p. 179.

255 *Id.*, *Sul concetto di storia: ms 447/1094*, pp. 76-77.

256 *Ibid.*

257 *Id.*, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, p. 22.

Se questo arresto messianico dell'avvenire viene dunque interpretato come una *chance* in favore del passato oppresso, si darà, solo in esso, «una storia universale», «ma non in quanto scritta, bensì in quanto festeggiata»²⁵⁸.

Nel tentativo di spiegare il senso di queste parole, emergeranno, forse con maggiore chiarezza, anche alcuni concetti che abbiamo trattato nei capitoli precedenti.

Nei giorni di festa, esponiamo e sperimentiamo la messa in revoca del rapporto mezzifini. Per questo, la festa è uno dei pochi momenti in cui anticipiamo la redenzione. Giorgio Agamben, nelle sue *Considerazioni sul sabato, la festa e l'inoperosità*²⁵⁹, prende in esame la festa del sabato ebraico, «la festa per eccellenza degli ebrei, che è per loro il paradigma della fede e in qualche modo l'archetipo di ogni festa»²⁶⁰. Nel sabato è la cessazione di ogni opera che viene definita sacra: «nel settimo giorno Dio portò a termine il lavoro che aveva fatto e nel settimo giorno cessò ogni suo lavoro. Dio benedisse il settimo giorno e lo consacrò, perché in esso aveva cessato ogni lavoro»²⁶¹.

Nella *Mishnà* c'è un elenco di tutte quelle attività che non è lecito compiere durante il sabato. Sono queste le *melachot*, le opere che normalmente si compiono durante la settimana, come cucire, arare un campo o mieterlo, impastare o cuocere, conciare le pelli²⁶². Occorre notare che le *melachot* sono in realtà le attività lavorative²⁶³, e che quindi l'astensione da esse è significativa di un riposo che non è però una cessazione di ogni attività. L'astensione è quella da una qualunque finalità produttiva, «secondo la tradizione ebraica, infatti, un atto di pura distruzione, che non abbia nessuna implicazione costruttiva [...] non trasgredisce il riposo sabbatico»²⁶⁴. Tanto è vero che «nel sabato [...] il pasto comune è essenziale»²⁶⁵.

L'inoperosità, che definisce la festa, non è allora semplicemente l'astensione da tutte le attività, ma piuttosto una modalità particolare dell'agire che investe la sfera dei

258 Id., *Sul concetto di storia: ms 490*, p. 95.

259 G. Agamben, *Una fame da bue. Considerazioni sul sabato, la festa e l'inoperosità*, in *Nudità*, pp. 147-163.

260 *Ivi*, p. 147.

261 *Gen 2*, 2-3.

262 A. Forta, *Judaism*, Heinemann, Portsmouth, 1995, p. 41.

263 C.C. Kopciowski, E. Kopciowski, *Le pietre del tempo. Il popolo ebraico e le sue feste*, Ancora, Milano, 2001, p. 22.

264 G. Agamben, *Una fame da bue*, in *Nudità*, p. 148.

265 F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, p. 325.

comportamenti quotidiani, colorandola di quella «indefinibile tonalità emotiva che chiamiamo “festosità”»²⁶⁶. Questo modo particolare di fare e vivere insieme si esprime nel comandamento di santificare le feste.

La santificazione è anticipazione della redenzione per l'avvenuta rottura del legame che unisce mezzi e fini. Anche il concetto di dono, che spesso è parte integrante della giornata di festa, è la liberazione dello scambio di oggetti dal vendere e dal comprare, l'esibizione di una possibilità inaspettata per i prodotti dell'economia e del lavoro.

Così, durante le feste, le azioni possono essere simili a quelle di tutti i giorni: vestirsi, mangiare, stare svegli, camminare, parlare.

Il sabato non condanna al non fare, ma libera le azioni «dalla loro schiavitù dell'essere utili»²⁶⁷. Non ci si veste solo per ripararsi dal freddo, ad esempio. Gli abiti di festa, quelli 'della domenica' della tradizione cristiana, sono qualcosa di più, e al tempo stesso di meno, di quelli con cui ci si copre durante tutti gli altri giorni della settimana. Se si mangia, durante le feste, non è per il nutrimento in sé e per sé che il cibo comporta, se così fosse sarebbe possibile consumare un pasto da soli, con pietanze qualsiasi. Anche i canti, o le preghiere, sono ciò che rimane di un parlare slegato dalla schiavitù del comunicarsi delle informazioni, quella che Benjamin chiama «concezione borghese della lingua»²⁶⁸. Anche il camminare delle 'gite della domenica', che non porta da nessuna parte, non è un tragitto da compiere in vista dell'arrivo. Non ha altro fine se non quello del camminare “in sé”.

Tutti i movimenti, nel giorno di festa, come dimostrano i balli rituali, dovrebbero divenire gesti. Scrive a riguardo Rosenzweig, nella *Stella della redenzione*:

Infatti soltanto il gesto è al di là di ogni atto e discorso; non però il gesto che intende dire qualcosa, e neppure il gesto che voglia carpire un'azione dall'altro, bensì il gesto che è divenuto totalmente libero e non è più diretto a questa o quella cosa, a questo o a quello; il gesto che compie l'uomo totalmente al suo esser uomo [*Mensch-heit*] e quindi all'umanità. Là dove infatti un uomo si esprime interamente nel suo gesto, là cade, in

266 G. Agamben, *Una fame da bue*, in *Nudità*, p. 149.

267 W. Benjamin, *Das «Passagen-Werk»*, in *Gesammelte Schriften*, voll. V (1, 2); trad. it. *I «Passages» di Parigi*, in *Opere Complete*, vol. IX, Einaudi, Torino, 2014, p. 12.

268 Id., *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in *Angelus Novus*, p. 53.

un'emozione 'mirabilmente lieve', lo spazio che separa l'uomo dall'uomo».²⁶⁹

E la danza cos'è, se non la liberazione del corpo dai suoi movimenti utili, esibizione dei gesti nella loro pura inoperosità?

L'indicazione, preziosa, che viene dalla santificazione delle feste è una nuova possibilità del "fare", non la sua semplice negazione, quanto piuttosto l'esibizione del suo scioglimento dall'utilità di un fine, in vista del quale venga considerato come mezzo.

Solo all'umanità redenta, secondo la lezione del lavoro che Benjamin ha dedicato all'elaborazione di un nuovo concetto di storia, «tocca in piena eredità il suo passato», il che vuol dire che «solo a una umanità redenta il passato è divenuto citabile in ciascuno dei suoi momenti»²⁷⁰.

La storia resa «attualità universale e integrale»²⁷¹ è slegata dalle connessioni causali che elabora lo storicismo e dall'idea di progresso, che riconduce tutti gli attimi della storia dell'umanità ad un comune denominatore che può essere la cultura, l'illuminismo o lo spirito oggettivo. Per questo la sua lingua non è l'esperanto, ma «la lingua in cui si possa tradurre integralmente ogni testo di una lingua morta o vivente»²⁷², «l'idea della prosa stessa, che è compresa da tutti gli uomini, come la lingua degli uccelli dai nati di domenica»²⁷³.

La figura della lingua dell'umanità redenta è una lingua «non scritta, piuttosto festosamente celebrata»²⁷⁴. Essa è l'idea della prosa, «la prosa liberata», si legge in una variante, «che ha fatto esplodere i vincoli della scrittura»²⁷⁵ ed è, perciò, compresa da tutti gli uomini come, secondo una leggenda popolare, i *Sonntagskinder*, i bambini nati di domenica, comprendono la lingua degli uccelli.

269 F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, p. 381.

270 W. Benjamin, *Sul concetto di storia: tesi III*, p. 23.

271 *Ivi: ms 441*, p. 73.

272 *Ibid.*

273 *Ibid.*

274 *Ibid.*

275 *Ivi: ms 490*, p. 95.

CONCLUSIONI

L'obiettivo che ci siamo dati, nel presente lavoro, è di creare uno spazio teorico che ci consentisse di inquadrare i concetti della modernità politica con sufficiente distacco da permetterne la critica, coglierne l'elemento storico e individuarne i limiti.

Si è visto nel saggio *Per la critica della violenza* un approccio di questo tipo, una spregiudicatezza di sguardo capace, ad esempio, di prendere congedo sia dalle teorie giusnaturalistiche sia da quelle del diritto positivo, per acquisire una prospettiva attraverso la quale fosse possibile mettere a fuoco le conseguenze problematiche dell'implicazione dell'uomo nella sfera del diritto. Si è voluto partire da questo saggio e complicare ulteriormente il suo punto di vista, affilandone la visuale.

Se il compito che si prefiggeva Benjamin in *Per la critica della violenza* era l'esposizione dei rapporti che intercorrono tra violenza, diritto e giustizia, situare la relazione che lega questi tre concetti in un contesto storico-politico è stato lo scopo che ha orientato il presente lavoro. Il contesto storico-politico scelto è stato quello delle moderne democrazie occidentali.

Nel primo capitolo, è stato portato alla luce il rapporto tra il filosofo ebreo-tedesco Benjamin e il giurista Carl Schmitt, entrambi critici della breve – e travagliata – parentesi di parlamentarismo liberale che la Germania si era data con la Repubblica di Weimar. Si è individuato come luogo privilegiato attraverso il quale esaminare le divergenze e, in un senso molto peculiare, le somiglianze tra i due pensatori, nello stato di eccezione quale concetto-limite del diritto.

L'ipotesi avanzata nel corso del secondo e terzo capitolo è che il diritto, pur mantenendo la sua funzione inalterata – che è, per Benjamin, quella di essere strumento di oppressione

–, abbia, nelle sue realizzazioni concrete, delle peculiarità diverse a seconda delle fasi storiche e politiche in cui viene esercitato.

Per analizzare i modi diversi in cui il diritto, a seconda delle fasi storiche e delle forme politiche in cui viene esercitato, fa presa sul vivente, si è partiti dalla cosiddetta «preistoria»¹ del diritto, illustrata da Benjamin nel saggio dal titolo *Franz Kafka. Per il decimo anniversario della sua morte*, e, passando per *Destino e carattere* e per i saggi dedicati al linguaggio (*Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo* e *Il compito del traduttore*), si è arrivati ad analizzare le specificità prettamente moderne del diritto espresse in *Per la critica della violenza*.

Non avendo Benjamin dedicato alcuno scritto alla successione temporale di sistemi giuridici, né avendo mai dichiarato di volerne delineare una storia, è con estrema cautela che abbiamo rilevato le caratteristiche delle diverse fasi del diritto (o temporalità giuridiche, come si è voluto chiamarle nel secondo capitolo) nella sua opera, senza giungere a tracciare un susseguirsi lineare da una all'altra, e evidenziandone, anzi, le sovrapposizioni e i rimandi.

L'analisi della violenza giuridica – e della violenza pura che ha per compito la dissoluzione del legame tra quella e l'uomo – è stata riportata alla questione del monopolio della violenza da parte del diritto, tratto che Benjamin rinveniva nelle legislazioni europee a lui contemporanee.

Nel terzo capitolo, si sono rinvenuti i riferimenti precisi alla situazione politica in cui Benjamin si trovava al momento della stesura del saggio, quindi alla Repubblica di Weimar e alla legislazione a lui contemporanea, oltre ad alcuni rimandi alla democrazia come orizzonte interpretativo della forma politica di riferimento.

¹ W. Benjamin, *Franz Kafka*, in *Angelus Novus*, p. 279.

Sin dalle prime pagine del saggio, infatti, Benjamin riconosce di basare la sua *Critica* sulle legislazioni europee moderne. A partire dai rapporti giuridici moderni, inoltre, rintraccia una loro «massima generale»², che riassume nella tendenza all’onnipervasività del diritto. Sono stati riportati gli esempi di violenza squisitamente moderni presenti nel saggio: la lotta di classe, i differenti tipi di sciopero, il servizio militare obbligatorio, le critiche ad esso – risalenti al periodo della Prima guerra Mondiale –, la polizia come istituzione moderna, i parlamenti.

Una delle novità della concettualità politica moderna che abbiamo individuato è rappresentata dal fatto che, nella modernità, il potere politico non trova alcuna opposizione di fronte a sé, in quanto i singoli individui hanno riconosciuto come proprie le azioni di colui che detiene il potere. È così legittimato il monopolio della *Gewalt*, in quanto fondato sulla volontà di tutti.

Conseguentemente ha acquisito grande rilievo la preferenza accordata da Benjamin nel testo *Per la critica della violenza* alla polizia monarchica rispetto a quella democratica.

In tale passaggio, Benjamin afferma che la polizia «nelle democrazie [...] testimonia la massima degenerazione pensabile della violenza»³ – una presa di posizione che non può non sbalordire, e che rappresenta una scossa nei confronti dell’ordine di concetti attraverso i quali la società democratica si autointerpreta. Provare a darne ragione è stata l’occasione per testare la percorribilità di una lettura del saggio volta ad individuare, in esso, i tratti specifici della modernità giuridico-politica, ma anche per tematizzare il monopolio della *Gewalt* da parte dello stato moderno e, coerentemente con gli obiettivi dichiarati del presente lavoro, per fuoriuscire dall’autoreferenzialità della forma politica democratica.

Attraverso l’interpretazione di Jacques Derrida del passo, ma soprattutto nella mancata adesione alle sue conclusioni, si è tentato di dare ragione della posizione benjaminiana in termini di filosofia politica.

Individuate le specificità del diritto e della forma politica moderni, abbiamo cercato di analizzare il concetto-limite di ogni teoria della sovranità, ovvero il concetto di guerra civile. Lo si è fatto a commento dell’ottava tesi sul concetto di storia, considerata

2 Id., *Per la critica della violenza*, *ivi*, p. 9.

3 *Ivi*, p. 16.

l'ultimo atto della battaglia teorica che ha visto contrapporsi Carl Schmitt e Walter Benjamin intorno allo statuto della legge nello stato di eccezione.

In essa, Walter Benjamin contrappone a uno «stato di eccezione in cui viviamo» che «è la regola» un «vero stato di eccezione»⁴. Assunto questo punto di partenza, nel quarto capitolo è stata elaborata una concezione della guerra civile che fosse utile per illuminare i rapporti tra Stato e diritto, in un'ottica di sostanziale continuità della guerra civile con l'esercizio del potere costituito: la guerra civile come stato di eccezione. Si è pervenuti a una concezione della guerra civile non nei termini dell'avvenuta perdita di controllo da parte del sovrano sulla società civile, o della dissoluzione della *civitas*, bensì come di uno dei modi del *gerere rem publicam*, una tecnica di esercizio del potere sovrano. Per arrivare a tale conclusione, è stato necessario contestare l'idea di società come di un intero omogeneo. Lo si è fatto tramite l'analisi di Michel Foucault sul cambiamento della figura del criminale, che si trasforma, fra il XVIII e il XIX secolo, in colui che ha dichiarato guerra alla società, e si è giunti ad affermare che è anche a causa del monopolio statale sulla *Gewalt* che la società, nella concettualità giuridico-politica moderna, diviene ciò che è necessario difendere dal criminale in quanto parte offesa di ogni reato compiuto.

Abbiamo visto come la guerra civile non sia mai del tutto esclusa dalla vita politica e come il moderno Stato rappresentativo possa essere definito come l'ente che informa il conflitto civile, che definisce le parti in gioco, che sanziona le vittorie delle parti tramite il diritto e che può, in ogni caso, sospenderlo, ma che non ha interesse a mettervi fine.

In questa ottica, il saggio giovanile *Per la critica della violenza* trova il suo epilogo nell'ottava delle *Tesi sul concetto di storia*, ultimo testo scritto da Benjamin prima della morte. Di più, l'individuazione nel rapporto mezzi-fini dell'architettura dell'ordine giuridico consente di fare della nozione di *Aufgabe*, che ritorna più volte nell'opera benjaminiana, un termine tecnico del lessico del filosofo tedesco che indica una prassi libera dalla strumentalità e dalla finalità, e, quindi, una prassi messianica.

⁴ Id., *Sul concetto di storia: tesi VIII*, p. 33.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Walter Benjamin.

Per le opere in lingua originale si è fatto riferimento alle *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, voll. I-VII, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1972-1989 (abbreviate in *GS*).

- 1916 *Über die Sprache überhaupt und die Sprache des Menschen*, in *GS*, vol. II (1), pp. 140-157; trad. it. *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in *Angelus Novus*, Einaudi, Torino, 1995, pp. 53-71.
- 1919 *Schicksal und Charakter*, in *GS*, vol. II (1), pp. 171-179; trad. it. *Destino e carattere*, in *Angelus Novus*, pp. 31-38.
- 1920 *Das Recht zur Gewaltanwendung. Blätter für religiösen Sozialismus*, in *GS*, vol. VI, pp. 104-108.
- 1921 *Zur Kritik der Gewalt*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», n. 47, pp. 809-32. Qui citato secondo *GS*, vol. II (1), pp. 179-203; trad. it. *Per la critica della violenza*, in Id., R. Solmi (a cura di), *Angelus Novus*, pp. 5-31. In alcuni casi si è preferito citare secondo W. Benjamin, M. Tomba (a cura di), *Per la critica della violenza*, Alegre, Roma, 2010.

- 1923 *Die Aufgabe des Übersetzers*, in *GS*, vol. IV (1), pp. 9-21; trad. it. *Il compito del traduttore*, in *Angelus Novus*, pp. 53-70.
- 1925 *Goethes Wahlverwandtschaften*, in *GS*, vol. I (1), pp. 132-202; trad. it. *Le affinità elettive*, in *Angelus Novus*, pp. 163-243.
- 1928 *Einbahnstraße*, Rowohlt, Berlin. Qui citato secondo *GS*, vol. IV (1), pp. 83-149; trad. it. *Strada a senso unico*, in Id., *Opere complete. Scritti 1923-1927*, vol. II, Einaudi, Torino, 2001, pp. 409-464.
- Ursprung des deutschen Trauerspiel*, Rowohlt, Berlin. Qui citato secondo *GS*, vol. I (1), pp. 203-430; trad. it. di Cuniberto, *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino, 1999 e di Filippini, *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino, 1971.
- 1930 *Theorien des deutschen Faschismus. Zu der Sammelschrift "Krieg und Krieger" herausgegeben von Ernst Jünger*, in *GS*, vol. III, pp. 238-240; trad. it. *Teorie del fascismo tedesco. A proposito dell'antologia Krieg und Krieger a cura di Ernst Jünger*, in *Opere Complete. Scritti 1930-1931*, vol. IV, Einaudi, Torino, 2000, pp. 728-730.
- 1931 *Karl Kraus*, in «Frankfurter Zeitung», n. 76. Qui citato secondo *GS*, vol. II (1), pp. 334-367; trad. it. *Karl Kraus*, in Id., *Opere complete. Scritti 1930-1931*, vol. IV.
- 1934 *Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestag*, in «Jüdische Rundschau», n. 102. Qui citato secondo *GS*, vol. II (2); trad. it. *Franz Kafka*, in Id., *Angelus Novus*, pp. 275-307.

- Der Autor als Produzent. Ansprache im Institut zum Studium des Faschismus in Paris am 27. April 1934*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II (2), pp. 683-701; trad. it *L'autore come produttore*, in Id., *Avanguardia e rivoluzione*, Einaudi, Torino, 1973, pp. 199-217.
- 1937 *Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker*, in «*Zeitschrift für Sozialforschung*», n. 6, pp. 346-81. Qui citato secondo *GS*, vol. II (2); trad. it. *Eduard Fuchs, il collezionista e lo storico*, in *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, pp. 88-9.
- 1939 *Was ist das epische Theater?*, in «*Maß und Wert*», 2; trad. it. *Che cos'è il teatro epico?*, in Id., *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino, 2000.
- 1944 Id., G. Scholem, *Briefswechsel 1933-40*, Suhrkamp, Frankfurt am Main; trad. it *Teologia e utopia. Carteggio 1933-40*, Einaudi, Torino, 1987.
- 1955 *Theologisch-politisches Fragment*, in Th.W. Adorno, G. Adorno (a cura di), *Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main. Qui citato secondo *GS*, vol. II (1), pp. 203-4; trad. it. *Frammento teologico-politico*, in G. Bonola, M. Ranchetti (a cura di), *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino, 1997, pp. 254-55 e in E. Ganni (a cura di), *Opere complete*, vol. I, Einaudi, Torino, 2000, pp. 512-13.
- 1966 *Briefe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1966; trad. it. A.M. Marietti, G. Backhaus (a cura di), *Lettere 1913-1940*, Einaudi, Torino, 1978.
- 1972 *Theorien des deutschen Faschismus. Zu der Sammelschrift «Krieg und Krieger»*. Herausgegeben von Ernst Jünger, in *GS*, vol. III, pp. 146-7; trad. it. *Teorie del fascismo tedesco. A proposito dell'Antologia Krieg und Krieger, a cura di Ernst*

- Jünger*, in Id., *Critiche e recensioni*, Einaudi, Torino, 1979, pp. 149-161.
- Für die Diktatur. Interview mit Georges Valois*, in *Gesammelte Schriften*, vol. IV (1), pp. 487-492; trad. it. *Per la dittatura*, in Id., *Opere complete. Scritti 1923-1927*, vol. II, pp. 691-5.
- 1974 *Über den Begriff der Geschichte*, in *GS*, vol. I (2), pp. 691-707; trad. it. G. Bonola, M. Ranchetti (a cura di), *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino, 1997.
- 1977 “*El mayor monstruo, los celos*” von Calderón und “*Herodes und Mariamne*” von Hebbel. *Bemerkungen zum Problem des historischen Dramas*, in *GS*, vol. II (1), pp. 246-276.
- Paul Scheerbart: Lesabéndio*, in *GS*, vol. II (2), pp. 618-20; trad. it. M. Palma (a cura di), in *Scritti politici*, Editori Internazionali Riuniti, Roma, 2011, pp. 57-60.
- 1982 *Das Passagen-Werk*, in *GS*, vol. V; trad. it. *I «Passages» di Parigi*, in *Opere Complete*, vol. IX, Einaudi, Torino, 2014.
- 1985 *Fragmente zur Geschichtsphilosophie, Historik und Politik*, in *GS*, vol. VI, pp. 90-104; trad. it. *Frammenti giovanili sulla storia*, in *Sul concetto di storia*, pp. 276-7.
- 1989 *Nachträge*, in *GS*, vol. VII.
- 1992 *Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit*, «Frankfurter Adorno Blätter», n. 4, pp. 41-42; trad. it. G. Bonola, *Walter Benjamin: pensare la storia*, in «Fenomenologia e società», n. 2 (2000), pp. 4-5.

1999 *Selected writings*, vol. II, Harvard University Press, Harvard.

Altre opere¹.

Adorno Th.W.,

1969 *Charakteristik Walter Benjamins*, in *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main; trad. it. *Profilo di Walter Benjamin*, in *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino, 1972.

Agamben G.,

1995 *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, (2005).

2000 *Il tempo che resta*, Bollati Boringhieri, Torino.

2002 *Idea della prosa*, Quodlibet, Macerata.

2003 *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino, (2008).

2009 *Nudità*, nottetempo, Roma.

2015 *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Bollati Boringhieri, Torino.

Arendt D.,

¹ La necessità di presentare le opere di un autore nella loro corretta successione cronologica ha fatto sì che in alcuni casi fossero presenti due date di pubblicazione. L'edizione usata nel presente lavoro è quella la cui data figura tra parentesi.

1972 *Der poetische Nihilismus in der Romantik: Studien zum Verhältnis von Dichtung und Wirklichkeit in der Frühromantik*, M. Niemeyer, Tübingen.

Arendt H.,

1963 *On Revolution*, Viking Press, New York; trad. it. *Sulla rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano, 1983.

1968 *Walter Benjamin*, in «Merkur», XXII, pp. 50-65; pp. 209-223; pp. 305-316; trad. it. *Il pescatore di perle. Walter Benjamin 1892-1940*, Mondadori, 1993.

1981 Id., L. Ritter Santini (a cura di), *Il futuro alle spalle*, Il Mulino, Bologna.

Baldi M., Desideri F.,

2010 *Benjamin*, Carocci, Roma.

Balibar F.,

2001 *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Argument, Berlin.

Bazzicalupo L.,

2014 *Il mito come contesto della colpa. Sulle tracce di Benjamin*, in «Filosofia politica», n. 3, pp. 449-464.

Bernard M.,

1831 «*Discours à la Chambre des députés*», 23 novembre 1831, in *Archives parlementaires de 1787 à 1860. Recueil complet des débats législatifs et*

politiques des Chambres françaises, deuxième série, Paul Dupont, Paris, 1889,
vol. LXXII (du 23 novembre 1831 au 22 décembre 1831).

Bocchini C.,

2008 *La teoria schmittiana della democrazia: il pensiero politico e la teoria costituzionale di Carl Schmitt nel contesto dell'interpretazione delle costituzioni moderne dall'età della Rivoluzione francese alla Repubblica di Weimar*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Padova, Padova.

Brod. M.,

1921 *Der Dichter Franz Kafka*, in «Die Neue Rundschau», n. 11, pp. 1210-16.

Cacciari M.,

1985 *Icone della Legge*, Adelphi, Milano.

Caminiti L., Bianchi S.,

2007-8 *Gli autonomi. Le storie, le lotte, le teorie*, vol. I, II, III, Derive Approdi, Roma.

Carchia G.,

2000 *L'amore del pensiero*, Quodlibet, Macerata.

Castrucci E.,

1999 *Genealogia della politica costituente. Schmitt, Nietzsche, Spinoza*, in «Filosofia politica», n. 2, pp. 245-251.

Cavalca D.,

1978 *Il bando nella prassi e nella dottrina medievale*, Giuffrè, Milano.

Danz A. H. E.,

1857 *Der sakrale Schutz im römischen Rechtsverkehr*, F. Mauke, Jena.

Derrida J.,

1990 *Interpretations at war. Kant, le Juif, l'Allemand*, in D. Lories e B. Stevens (a cura di), in *Phénoménologie et politique*, Ousia, Bruxelles.

1994 *Force de loi. Le «fondement mystique de l'autorité»*, Galilée, Paris; trad. it. (a cura di) F. Garritano, *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.

Detti T., Gozzini G.,

2002 *Storia contemporanea II. Il Novecento*, Mondadori, Milano.

Di Marco G. A.,

1999 *Thomas Hobbes nel decisionismo giuridico di Carl Schmitt*, Guida, Napoli, 1999.

Duso G.,

1981 Con testi di P. Schiera, M. Tronti, G. Miglio, G. Marramao, A. Brandalise, A. Biral, C. Galli, G. Zaccaria, M. Montanari, *La politica oltre lo Stato: Carl*

Schmitt, Arsenale cooperativa editrice, Venezia.

- 2000 *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma.
- 2003 *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli, Milano.
- 2004 *Oltre la democrazia: un itinerario attraverso i classici*, Carocci, Roma.
- 2006 *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Milano.

Eger K.,

- 1900 *Die Anschauungen Luthers vom Beruf: ein Beitrag zur Ethik Luthers*, Ricker, Giessen.

Engels F.,

- 1884 *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. Im Anschluss an Lewis Henry Morgan's Forschungen*, in *Werke (MEW)*, Dietz Verlag, Berlin, (1962), vol. 21, pp. 25-173; trad. it. *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, in Id., K. Marx, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma, 1973,

Engels F., Marx. K.,

- 1848 *Manifest der Kommunistischen Partei*, Burghard, London; trad. it. *Il Manifesto del partito comunista*, Rizzoli, Milano, 1998.
- 1932 *Die deutsche Ideologie*, Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA), vol. I (5), Berlin; trad. it. *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1967.

Ferratini Tosi F., Grassi G., Legnani M.,
1988 *L'Italia nella seconda guerra mondiale e nella Resistenza*, FrancoAngeli,
Milano.

Figal G., Folkers H.,
1979 *Zur Theorie der Gewalt und Gewaltlosigkeit bei Walter Benjamin*, Fest,
Heidelberg.

Forta A.,
1995 *Judaism*, Heinemann, Portsmouth.

Foucault M.,
1976 *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris.
Surveiller et punir. Naissance de la prison, Gallimard, Paris; trad. it. *Sorvegliare
e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino, 1976.

2013 *La société punitive. Cours au Collège de France 1972-1973*, Seuil/Gallimard,
Paris; trad. it. *La società punitiva. Corso al Collège de France 1972-1973*,
Feltrinelli, Milano, 2016.

H. Fugier,
1963 *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Belles Lettres, Paris.

Galli C., Mezzadra S.,
2010 *Editoriale. Oltre la teologia politica: religioni, potere, identità*, in «Filosofia politica», n. 3.

Garber K., Rehm L.,
1999 *global benjamin. Internationale Walter Benjamin Kongreß*, voll. 3, Fink, München.

Gentili D.,
2009 *Topografie politiche. Spazio urbano, cittadinanza, confini in Walter Benjamin e Jacques Derrida*, Quodlibet, Macerata.

Gilloch G.,
2002 *Walter Benjamin. Critical constellations*, Polity Press, Cambridge.

Guglielminetti E.,
1990 *Walter Benjamin. Tempo, ripetizione, equivocità*, Mursia, Milano.

Haverkamp A. (a cura di),
1994 *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Hegel G. W. F.,
1807 An K.L. Knebel, in K.A. Varnhagen von Ense (a cura di), *K.L. Von Knebel's*

literarischer Nachlaß und Briefwechsel, vol. II, 1840; trad. it. G.W.F. Hegel, *Epistolario*, vol. I, Guida, Napoli, 1983.

Hirsch A.,

2004 *Recht auf Gewalt? Spuren philosophischer Gewaltrechtfertigung nach Hobbes*, Wilhelm Fink Verlag, München.

Hobbes T.,

1642 *De cive*, Clarendon Press, Oxford, (1983).

1651 *Leviathan, or the Matter, Form, and power of Commonwealth ecclesiastical and civil*, illustrata da Abraham Bosse, Andrew Crooke, London, Holmes Collection, Rare Book & Special Collections Division, Library of Congress, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury; Now First Collected and Edited by Sir William Molesworth*, Bohn, London, 11 voll., vol. 3, London, 1839-45 (1839), trad. it. di A. Luppoli, M.V. Predaval, R. Rebecchi, *Leviatano, o la materia, la forma e il potere di uno stato ecclesiastico e civile*, Laterza, Bari, 1989.

Jacobson E.,

2010 *Metaphysics of the Profane. The political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, Columbia University Press, New York.

Jacques F., Scheid J.,

1997 *Rome et l'intégration de l'Empire*, PUF, Paris; trad. it. *Roma e il suo impero. Istituzioni, economia, religione*, Laterza, Bari, 1999.

Jesi F.,

1976 *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Reiner Maria Rilke*, Quodlibet, Macerata, (2002).

2000 *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Torino, Bollati Boringhieri.

Jhering R.,

1886 *L'esprit du droit romain*, vol. I, A. Marescq, Paris.

Kafka F.,

1919 *In der Strafkolonie*, Wolff, Leipzig; trad. it. *Nella colonia penale*, Marsilio, Venezia, 1993.

1925 *Der Prozeß*, Fischer, Frankfurt am Main, (1973); trad. it. P. Levi (a cura di), *Il processo*, Einaudi, Torino, 1995.

1926 *Das Schloß*, Wolff, München; trad. it. *Il castello*, Newton Compton, Roma, 2006.

1931 *Der Schlag ans Hoftor*, in *Sämtliche Erzählungen*, Fischer, Frankfurt am Main, 1970; *Il colpo contro il portone*, in *Il messaggio dell'imperatore*, Adelphi, Milano, 1981.

Beim Bau der chinesischen Mauer, Gustav Kiepenheuer Verlag, Berlin; trad. it. *Durante la costruzione della muraglia cinese*, in E. Pocar (a cura di), F. Kafka, *Racconti*, Mondadori, Milano, 1970.

Kamenka E., Tay A.,

1970 "The Life and Afterlife of a Bolshevik Jurist", «Problems of Communism», n. 19, January/February, pp. 72-79.

I. Kant,

1793 *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900, vol. VIII; trad. it. *Sopra il detto comune: «questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica»*, in *Scritti politici*, Torino, UTET, 1965.

1795 *Zum ewigem Frieden*, in *Kants Gesammelte Schriften*, vol. VIII, Walter de Gruyter&co., Berlin, (1902); trad. it. *Per la pace perpetua* in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Bari, 1999.

Kopciowski C. C., Kopciowski E.,

2001 *Le pietre del tempo. Il popolo ebraico e le sue feste*, Ancora, Milano.

Korsch K.,

1967 *Karl Marx*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M.; trad. it. *Karl Marx*, Laterza, Bari, 1969.

Lanchester F.,

2002 *Le costituzioni tedesche da Francoforte a Bonn*, Giuffrè, Milano.

Le Trosne G.-F.,

1764 *Memoire sur les vagabonds et sur les mendiants*, P. G. Simon, Paris.

Liebermann F.,

1858 *Gesetze der Angelsachsen*, vol. 1, Niemeyer, Halle (1898).

Locke J.,

1690 *Two Treatises on Government*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970;
trad. it. L. Pareyson (a cura di), *Due trattati sul governo*, UTET, Torino, 1960.

Lombardo C.,

2006 *La radice dei concetti. Il fondamento della legge in Walter Benjamin e Carl Schmitt*, in «Sociologia e ricerca sociale», n. 80, pp. 5-28.

Maganzani L.,

1997 *Gli agrimensori nel processo privato romano*, Pontificia Università Lateranense, Roma.

Marcuse H.,

1964 *One-dimensional Man*, Beacon Press, Boston; trad. it. di L. Gallino e di T. Giani, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino, 1999.

Marx K.,

1843 *An Ruge*, in *MEW*, vol. 1, pp. 337-346; trad. it. *Lettera a Ruge*, in K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, vol. III, Editori Riuniti, Roma, 1976.

1852 *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, in *MEW*, vol. 8; trad. it. P. Togliatti (a cura di), *Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte*, in Id., *Il 1848 in Germania e in Francia*, L'Unità, Roma, 1946.

1867 *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Meissner, Hamburg; trad. it. *Il capitale. Per la critica dell'economia politica*, Einaudi, Torino, 1978.

Mention L.,

1893 *Documents relatifs aux rapports du clergé avec la royauté de 1682 à 1705*, Picard, Paris.

Montaigne M.,

1580 *Essais*, ed. Pléiade, Paris, (2007); trad. it. *Saggi*, Adelphi, Milano, 1966.

Moroncini B.,

2007 *La lingua del perdono*, Filema, Napoli.

2009 *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, Edizioni Cronopio, Napoli.

2012 *Il lavoro del lutto*, Mimesis edizioni, Milano-Udine, 2012.

Mosse G.,

2003 *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'olocausto*, Bari-Roma, Laterza.

Nancy J. L.,

1981 *L'être abandonné*, in «Argiles», nn. 23-24; trad. it. *L'essere abbandonato*, Quodlibet, Macerata, 1995.

Napoli P.,

2003 *Naissance de la police moderne. Pouvoir, normes, société*, Éd. La Découverte, Paris.

Nicoletti M.,

1990 *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia.

Öcalan A.,

2011 *Democratic Confederalism*, Transmedia Publishing Ltd., Köln-London.

Origene,

1861 *Selecta in Psalmos* (Salmo I), in J.P. Migne, *Patrologia Graeca*, vol. XII.

Paley W.,

1785 *Of crimes and punishments*, in *The principles of moral and political philosophy*, Faulder, London, 1785.

Pascal B.,

1670 *Pensées*, éd. Port-Royal, Paris; trad. it. *Pensieri*, Einaudi, Torino, 1962.

Pašukanis E. B.,

1927 *Obščaiia teoriia prava i marksizm*, Izdatel'stvo Kommunističeskoj Akademii, Moskva; trad. it. *La teoria generale del diritto e il marxismo*, De Donato, Bari, 1975.

Perulli A.,

1996 *Il tempo da oggetto a risorsa*, FrancoAngeli, Milano.

Peterson T.,

2013 *La storia come montaggio in Benjamin*, in «L'ospite ingrato», n. 3.

Pigozzo C. A.,

2011 *Derrida filosofo politico*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Padova, Padova.

Ponzi M.,

2001 *L'angelo malinconico. Walter Benjamin e il moderno*, Lithos editrice, Roma.

Portinaro P. P.,

2002 *I concetti del male*, Einaudi, Torino.

Quaritsch H.,

1988 *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, Duncker & Humblot, Berlin.

Romeo R., Talamo G. (a cura di),

1966 *Documenti storici. L'età moderna*, vol. II, Loescher, Torino.

Ritter J.,

1975 *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe&Co, Basel.

Rosenzweig F.,

1921 *Der Stern der Erlösung*, Kauffmann, Frankfurt a.M.; trad. it. a cura di G. Bonola, *La stella della redenzione*, Vita e Pensiero, Milano, 2005.

Rousseau J.-J.,

1762 *Du contrat social*, M.-M. Rey, Amsterdam; trad. it. G. Perticone (a cura di), *Il contratto sociale*, Mursia, Milano, 1983.

Satta S.,

1994 *Il mistero del processo*, Adelphi, Milano.

Scheerbart P.,

1913 *Lesabéndio. Ein Asteroiden-Roman*, Georg Müller, München-Leipzig; trad. it. F. Desideri (a cura di), *Lesabéndio*, Editori Riuniti, Roma, 1982.

Schiavoni G.,

1980 *Walter Benjamin. Sopravvivere alla cultura*, Sellerio, Palermo.

Schmitt C.,

1912 *Gesetz und Urteil. Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis*, Liebmann, Berlin.

1917 “*Diktatur und Belagerungszustand*”, in *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft*, n. 38, 1, pp. 138-161.

1919 *Politische Romantik*, Duncker & Humblot, Berlin, (); trad. it. *Romanticismo politico*, Giuffrè, Milano, 1986.

1921 *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Duncker & Humblot, Berlin; trad. it. *La dittatura*, Laterza. Bari, 1975.

1922 *Politische theologie*, Duncker & Humblot, Berlin; trad. it. *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in *Le categorie del ‘politico’*, il Mulino, Bologna, 1972.

1923 *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Duncker & Humblot, Berlin.

- 1927 *Volksentscheid und Volksbegehren. Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre der unmittelbaren Demokratie*, Walter de Gruyter & Co; trad. it. *Referendum e proposta di legge di iniziativa popolare. Un contributo all'interpretazione della Costituzione weimariana e alla dottrina della democrazia diretta*, in *Democrazia e liberalismo. Referendum e iniziativa popolare. Hugo Preuss e la dottrina tedesca dello Stato*, Giuffrè, Milano, 2001.
- 1928 *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin, (1983); trad. it. a cura di A. Caracciolo, *Dottrina della costituzione*, Giuffrè, Milano, 1984.
- 1931 *Der Hüter der Verfassung*, Mohr, Tübingen.
- 1938 *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg; trad. it. C. Galli (a cura di), *Scritti su Thomas Hobbes*, Giuffrè, Milano, 1986.
- 1950 *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, Greven Verlag, Köln; trad. it. *Donoso Cortés*, Adelphi, Milano, 1996.
- 1995 *Staat Grossraum Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Duncker & Humblot, Berlin.
- 1963 *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin; trad. it. *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto del politico*, Adelphi, Milano, 2005.
- Schnur R.,
- 1963 *Individualismus und Absolutismus. Zur politischen Theorie vor Thomas Hobbes, 1600-1640*, Duncker&Humblot, Berlin.

Scholem G.,

- 1959 *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, in «Heranos-Jahrbücher», n. 28, pp. 193-239; trad. it. *Per la comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo*, in Id., *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Marietti, Genova, 1997.
- 1960 *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Rhein, Zürich; trad. it. A.M. Marietti, R. Solmi (a cura di), *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Einaudi, Torino, 1980.
- 1965 *Walter Benjamin*, in «Leo Baeck Institute Yearbook», n. 10, pp. 117-136.

Seminario di studi benjaminiani (a cura di),

- 2010 con testi di S. Bellanda, M. T. Costa, M. Farnesi Camellone, D. Gentili, G. Guerra, E. Stimilli, T. Tagliacozzo, M. Tomba, *Le vie della distruzione. A partire da Il carattere distruttivo di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata.

Smith A.,

- 1776 *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Ross and Co., Edinburgh, (1839); trad. it. *Ricerche sopra la natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, UTET, Torino, 1975.

Sorel G.,

- 1912 *Réflexions sur la violence*, Rivière et Cie, Paris.

Stalin J.,

1946 *Questioni del leninismo*, Edizioni in Lingue Estere, Roma.

Strummiello G.,

2001 *Il logos vietato. La violenza nella filosofia*, Edizioni Dedalo, Bari.

Tagliacozzo T.,

2013 *Walter Benjamin. Conoscenza e linguaggio. Frammenti II*, Quodlibet, Macerata.

Taubes J.,

1953 *The Issue between Judaism and Christianity*, in «Commentary», December, pp. 525-533; trad. it. *La disputa tra ebraismo e cristianesimo. Su una controversia insolubile*, in *Il prezzo del messianesimo*, Quodlibet, Macerata, 2000.

1987 *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebiges Fügung*, Merve, Berlin.

Thieme K.,

1933 *Una sancta Catholica. Rückblick und Ausblick*, «Religiöse Besinnung», IV, pp. 37-59.

Thulin C.,

1913 *Corpus Agrimensorum Romanorum, I. Opuscula agrimensorum veterum*, Teubner, Leipzig.

Tomba M.,

2005 *La possibilità dell'impossibile. Un altro genere di Gewalt: rileggendo Walter Benjamin*, in «Sito Italiano di Filosofia Politica», <http://www.sifp.it/articoli.php>.

2006 *La «vera politica». Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*, Quodlibet, Macerata.

2011 *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*, Jaca Book, Milano, 2011.

T. Trinchieri,

1889 *Le consacrazioni di uomini in Roma*, Tipografia della Camera dei deputati, Roma, 1889.

Viesel H.,

1988 *Jawohl, der Schmitt: Zehn Briefe aus Plettenberg*, Support-Edition, Berlin.

Vorwerk H.,

1920 *Das Recht zur Gewaltanwendung*, in «Blätter für religiösen Sozialismus», I, 4, pp. 14-16.

Vyšinskij A. Y.,

1938 *The fundamental tasks of the science of soviet socialist law*; trad. ingl. del discorso al I congresso sui problemi delle scienze dello Stato e del diritto sovietico (Mosca 1938), in H.W. Babb, J.N. Hazard, *Soviet legal philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 1951, pp. 323-31; trad. it. *I compiti fondamentali della scienza giuridica socialista sovietica*, in A. Salsano (a cura

di), *Antologia del pensiero socialista*, vol. V (1), Laterza, Bari, 1983.

Weber M.,

1920 *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen; trad. it.
Sociologia della religione, Edizioni di Comunità, Milano, 1982.

Witte B.,

2005 *Benjamin und das Exil*, Königshausen & Neumann, Berlin.