



UNIVERSITA' DELLA CALABRIA

Dipartimento di Studi Umanistici

Dottorato di Ricerca Internazionale di Studi Umanistici. Testi, saperi, pratiche dall'Antichità classica alla Contemporaneità

Con il contributo di

POR CALABRIA 2014-2020 FSE/FSER

CICLO

XXXV

Violenza, politica e civiltà tra filosofia e politica

Settore Scientifico Disciplinare M-FIL/06

Coordinatore: Ch.mo Prof. Raffaele Perrelli

Firma _____

Supervisore/Tutor: Ch.mo Prof. Fortunato M. Cacciatore

Firma *F. Cacciatore*

Dottoranda: Dott.ssa Rita Dodaro

Firma

Rita Dodaro

“La borsa di dottorato è stata cofinanziata con risorse del Programma Operativo Regionale Calabria FSE/FESR 2014 – 2020

INDICE

<u>PREMESSA.....</u>	5
<u>I CAPITOLO:</u>	7
<u>VIOLENZA, NON VIOLENZA E POLITICA NEL DIBATTITO CONTEMPORANEO</u>	7
1. DEFINIRE LE VIOLENZA: PROBLEMI E LIMITI	7
2. SGUARDO SUL DIBATTITO CONTEMPORANEO: DIBATTITO CONTEMPORANEO: VIOLENZA E NON VIOLENZA NEL PENSIERO DI JUDITH BUTLER.....	10
3. VIOLENZA E POTERE: UN NECESSARIO INTRECCIO CONCETTUALE	13
4. DAL POTERE ALLO STATO.....	15
4.1 BREVE RIFLESSIONE LINGUISTICA	15
4.2 IL POTERE LEGITTIMO: LA DIMENSIONE COERCITIVA	20
5. POTERE E VIOLENZA: UN PASSAGGIO FOUCAULTIANO.....	23
5.1 IL POTERE SUL CORPO: GLI EFFETTI DELLA PUNIZIONE	23
5.2 DIRITTO, POTERE E SOVRANITÀ	27
6. GEWALT: TRA AMBIGUITÀ E STORIA.....	31
7. LA CRITICA DELLA VIOLENZA: INTRODUZIONE ALLA PROSPETTIVA BENJAMINIANA	33
<u>II CAPITOLO</u>	48
<u>PER UN SUPERAMENTO DELLA VIOLENZA COLPEVOLIZZANTE: PENSARE LA GEWALT ALTRIMENTI</u>	48
1. LA VIOLENZA DEL DIRITTO: LA VIOLENZA MITICA	48
1.1 IL RUOLO DEL MITO E LA COLPA DI NIOBE.....	50
1.2 COLPEVOLEZZA E ANGOSCIA DEL DESTINO MITICO	59
1.3 VIOLENZA MITICA E COLPA: LA SILENZIOSA RISPOSTA DELL'EROE TRAGICO	63
2. VIOLENZA DIVINA: PARADIGMA RIVOLUZIONARIO O MESSIANICO?	66
2.1 VIOLENZA DIVINA: DI CHE DISTRUZIONE SI TRATTA?	67
2.2 VIOLENZA DIVINA: LA TRIBÙ DI CORAH.....	70
2.3 VIOLENZA DIVINA, VIOLENZA RIVOLUZIONARIA: INTERPRETAZIONI A CONFRONTO.....	76
3. L'ELEMENTO FONDANTE DEL DISTRUTTIVO	80
3.1 QUANDO I RIVOLTOSI SPARARONO AI CAMPANILI: JETZTZEIT TRA MESSIA E RIVOLUZIONE	83
3.2 FELICITÀ: LA REDENZIONE DEL PASSATO	87
4. IL RITMO DELL'IMPAZIENZA E IL RITMO DELL'ATTESA: IL TEMPO DEL DIRITTO E DELLA GIUSTIZIA	89
5. LO SPETTRO CHE VARCA I CONFINI. IL DIRITTO E IL SUOI ELEMENTI DI ROTTURA.....	91
5.1 FIGURE INTERNE DI ROTTURA: L'ESSERE OUTLAW	95
<u>III CAPITOLO</u>	103

**NUOVE PROPOSTE TEORICHE: RIPENSARE LA VIOLENZA A PARTIRE DALLE
RIFLESSIONI DI ÉTIENNE BALIBAR..... 103**

1.LA CHIUSURA DI UN CICLO INESAURIBILE: IL RITORNO DELL'APORIA DELLA *GEWALT*..... 103

2.FENOMENOLOGIA DELLA VIOLENZA: IL LATO OSCURO DEL POTERE 107

2.1 FORME DI VIOLENZA ESTREMA NEL CAPITALISMO GLOBALIZZATO: *L'UOMO DI SCARTO* 111

2.2 VIOLENZA ESTREMA: DALLA VIOLENZA ULTRA-OGGETTIVA ALLA VIOLENZA ULTRA-SOGGETTIVA
..... 116

3.VIOLENZA, CITTADINANZA E CONFINI 119

4.LA RISPOSTA ALLE FORME DI VIOLENZA ESTREMA..... 124

4.1 STRATEGIE DI ANTIVIOLENZA E POLITICA..... 124

4.2 RIPARTIRE DALLA CRISI: ESEMPI DI *CIVILITÉ*..... 128

BIBLIOGRAFIA 132

SITOGRAFIA..... 140

Ci sono molti modi di uccidere: si può infilare a qualcuno un coltello nel ventre, togliergli il pane, non guarirlo da una malattia, ficcarlo in una casa inabitabile, massacrarlo di lavoro, spingerlo al suicidio, farlo andare in guerra. Solo pochi di questi modi sono proibiti dallo Stato.

Bertolt Brecht

PREMESSA

Nel presente lavoro ci si propone di analizzare le complesse e diversificate forme della violenza a partire dalle differenti traduzioni rese possibili dal termine tedesco *Gewalt*. In particolare, la ricerca si concentra sul problema della violenza in relazione al diritto, alla giustizia e alla politica. Il fenomeno della violenza viene normalmente affrontato da diversi punti di vista: sociologico, psicologico, filosofico, storico, letterario, artistico, politico, ecc. Tuttavia, la difficoltà principale consiste nella stessa definizione/traduzione del termine *Gewalt*, correntemente ridotto al significato di violenza in senso stretto, così come, nello stesso uso della lingua italiana, a vari livelli, si tende a rendere univo il significato della parola in questione. Si tenterà allora di mostrare - seguendo anche il dibattito filosofico-politico contemporaneo – che, per quanto banale possa sembrare a prima vista rimarcarlo, una trattazione della violenza non può fissare come suo punto di partenza il suo carattere più immediato, “materiale” o “fisico”, trascurando una fenomenologia che risulta ben più complessa. Violenti sono gli atti di razzismo, di marginalizzazione, di sfruttamento, che non sono sempre visibili “empiricamente” e comportano negazione di diritti, soprusi, coercizioni e abusi di potere, spesso legittimati dal potere costituito e, dunque, “invisibili” alla superficie dei “fatti”.

Per fornire subito un esempio della modalità in cui si intende affrontare le questioni relative al nesso violenza-potere, prenderemo come punto di riferimento il pensiero di Judith Butler, che, in un recente volume pubblicato nel 2020, intitolato *La forza della non-violenza*, propone, appunto, il superamento dell’idea che la violenza possa ridursi solo a conflitto corporeo e a scontro fisico. Per Butler, dunque, riflettere sulla violenza, senza presupporne significati sempre già determinati,

richiede, in special modo, una critica degli schemi, delle procedure, dei discorsi, attraverso i quali la violenza di stato si autogiustifica. Una violenza che, come vedremo, attraversando le riflessioni di Weber (sul monopolio della violenza legittima) e, soprattutto, di Benjamin (sulla violenza mitica e su quella divina), può spingersi fino ad assumere le forme della violenza estrema (della *crudeltà*) *ultra-oggettiva* e/o *ultra-soggettiva*. A partire da queste categorie (quelle dell'*ultra-oggettivo* e dell'*ultra-soggettivo*) coniate da Balibar, ci interrogheremo sulle condizioni di possibilità (e di impossibilità) dell'azione politica di resistenza alla violenza e sulle strategie di anti-violenza che permettano alla politica (istituzionale o rivoluzionaria che sia) non di perseguire la illusoria neutralizzazione o eliminazione della violenza *tout court*, e con essa di ogni forma di conflitto, ma di sfuggire alle tendenze che, portate all'estremo, ne determinerebbero la (auto)distruzione. È a questo proposito che la parte finale di questo lavoro è dedicata a ciò che Balibar definisce strategia della *civilté*.

I CAPITOLO:

VIOLENZA, NON VIOLENZA E POLITICA NEL DIBATTITO CONTEMPORANEO

1. DEFINIRE LE VIOLENZA: PROBLEMI E LIMITI

Le associazioni mentali connesse al termine “violenza” richiamano normalmente immagini stereotipate: una colluttazione, un coltello, una pistola, una rissa, uno schiaffo, uno stupro. Connessioni assolutamente lecite, ma che rappresentano *solo una parte* di quelle azioni o *non azioni* che potremmo definire violente.

Per violenza s'intende l'intervento fisico di un individuo o gruppo contro un altro individuo o gruppo (o anche contro sé stesso). Perché si abbia V., occorre che l'intervento fisico sia volontario [...] inoltre l'intervento fisico, in cui la V. consiste, ha lo scopo di distruggere, offendere, coartare»¹.

Se provassimo a rintracciare punti in comune all'interno della vasta letteratura prodotta sul concetto di violenza, troveremmo tutti gli autori concordi nel constatare, oltre l'importanza della ricerca e della riflessione, l'enorme difficoltà di una definizione perentoria ed univoca del termine violenza:

la violenza è un concetto molto difficile da definire. Sfuggente e mutevole, la parola violenza viene infatti comunemente utilizzata nel linguaggio quotidiano per descrivere una serie di fatti sociali molto diversi tra loro, tanto che esistono differenze sia nell'uso di questo termine, sia nei significati che gli sono attribuiti.

¹ N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, *Dizionario di politica*, Torino, Utet, 1983, p. 1241.

La violenza è quindi un concetto estremamente complesso che può essere solo in parte ridotto a indicatori più precisi, sia che si tratti di pratiche [...] di atteggiamenti [...] sia ancora di rendite di posizione, come l'essere in una situazione di assoluto potere che permette l'esercizio del libero arbitrio o della volontà di potenza nei confronti di un altro².

La polisemia del termine violenza «inibisce la possibilità di tratteggiare una storia del concetto in sé e suggerisce piuttosto un'analisi delle sue differenti manifestazioni»³. Questo non significa limitarsi a descrivere e giudicare violenti o meno i singoli casi e/o avvenimenti, si tratta, piuttosto, di concettualizzare la violenza in modo «da render conto delle sue oscillazioni nell'ambito di strutture politicamente conflittuali»⁴. Appurate la polisemia del termine, la mutevolezza e la labilità dell'idea di violenza, non si deve necessariamente cedere al relativismo concettuale. Si può, invece, cominciare a riflettere su tale complessità, distinguendo tra forme di violenza strategiche che inverte la direzione, e forme di violenza strutturali, solitamente, non si ritrovano denominate come violenza.

La violenza intesa meramente come scontro fisico comporta l'idea che questa possa esistere solo tra due poli contrapposti e, preferibilmente, durante un conflitto corporeo e diretto. Si tratta di una definizione semplicistica e riduttiva che non ci consente di cogliere la violenza consolidata nelle istituzioni, nelle strutture e nei sistemi sociali e di approfondire quella che potremmo chiamare *violenza sistemica radicata*. Solo complicando la semplice interpretazione binaria, che prevede da una

² P. Rebughini, *La violenza*, Roma, Carocci, 2004, p. 7.

³ F. Tomasello, *Violenza: una costruzione sociale fra potere e conflitto*, in «Historia magistra», 21 (2016) p. 38.

⁴ Cfr. J. Butler, *La forza della non violenza. Un vincolo etico-politico*, Milano, Nottetempo, 2020, 16-17.

parte chi colpisce e dall'altra chi subisce, diviene possibile elaborare una critica quanto più comprensiva possibile della violenza nel suo carattere sistemico.

È necessario, soprattutto, considerare il fatto che analizzare la violenza significa analizzare e mettere in gioco gli schemi attraverso cui lo stato autogiustifica e preserva il monopolio sulla violenza stessa⁵, secondo la celebre definizione proposta da Max Weber, la quale continua a costituire, ancora nei dibattiti attuali, un fondamentale punto di riferimento. Il rapido riferimento a Weber rende subito evidente il nesso ritenuto inscindibile tra violenza e potere, fino a considerare la prima una forma primitiva del secondo. Tale si può considerare «la pietra angolare su cui sono state istruite le grandi teorie politiche e sociali della violenza, volte a definirne la fenomenologia e le funzioni politiche nell'esperienza moderna»⁶. Il problema si pone quando l'intreccio violenza/potere si traduce in una concezione che tende ad attribuire alle azioni violente un valore solo strumentale.

In ogni caso, la questione del rapporto violenza/potere ha attraversato la riflessione sulla politica di pensatori e pensatrici che, nel corso del XX secolo, hanno provato a ridefinirne termini e coordinate (il già menzionato Weber e, per fare altri due nomi, Carl Schmitt e Hannah Arendt, certo in prospettive molto differenti). In linee molto generali si può dire che

Le molteplici e complesse vicissitudini di questi dibattiti sembrano comunque finire per confermare il fenomeno del potere quale angolo epistemico principale attraverso cui pensare il concetto di violenza e definire il suo rapporto con la sfera politica – e quindi la categoria stessa di “violenza politica”.⁷

⁵ Ivi, pp. 12-17. Tornerò sulla definizione weberiana nel prossimo paragrafo.

⁶ Ivi, p. 11.

⁷ Ivi, p. 12.

2. SGUARDO SUL DIBATTITO CONTEMPORANEO: VIOLENZA E NON VIOLENZA NEL PENSIERO DI JUDITH BUTLER

La continua ridefinizione del nesso potere/violenza implica, tra le altre, la seguente questione: in che modo, se è possibile, occorre pensare la non-violenza?

Com'è possibile distinguere tra atti violenti e non-violenti, se non si concorda su una definizione generale di violenza? Ad esempio, se per alcune risposte a tali domande, violenti sono anche taluni atti linguistici, per altre, il linguaggio sarebbe immune da violenza (per lo meno realizzata) e, per altre ancora, più nette, la violenza dovrebbe relegarsi allo scontro fisico. In altre letture, si presta maggiore attenzione alla violenza insita nelle strutture economiche e giuridiche, le quali agiscono sui corpi, anche se apparentemente non sembrano toccarli. Ora, la riduzione della violenza a violenza fisica (in senso stretto) e, in generale, qualsiasi tentativo riduzionista di risolvere i problemi in questione, finisce per escludere le forme di violenza (razzismo più o meno esplicito, repressione delle libertà, discriminazioni di vario tipo) che non sono immediatamente ed empiricamente percepibili. Contro tale riduzionismo si può ricorrere alle riflessioni di Judith Butler sul ruolo degli atti linguistici e dell'uso di significanti nelle azioni e nelle manifestazioni del potere. Ad esempio, l'uso di determinate formule mediatiche per screditare coloro che rivendicano, pubblicamente e collettivamente, libertà e diritti sociali, e al fine di attribuire il ricorso alla violenza a chi la subisce:

Quando un gruppo si riunisce nello spazio pubblico per opporsi alla censura o all'assenza delle libertà democratiche e questo viene definito come "disordine di massa" o percepito come una minaccia che porterebbe caos o distruzione nell'ordine sociale, quel gruppo viene sia nominato sia rappresentato come potenzialmente o concretamente violento, in modo che lo stato possa essere

giustificato nel difendere la società da quella minaccia violenta. Quando ciò che ne consegue è l'incarcerazione, un danno fisico o l'uccisione, la violenza messa in campo emerge come "violenza di stato". Possiamo definire "violenta" l'azione dello stato anche quando questo esercita il proprio potere per nominare e rappresentare come "violento" l'esercizio del dissenso nei suoi confronti da parte di un gruppo sociale⁸.

Butler rinvia ad alcuni eventi recenti per esemplificare la sua posizione: gli atti di razzismo "istituzionale" nella quotidianità di molte aree e città degli USA. Nonostante le differenze, tutti i casi ai quali Butler fa riferimento sono accomunati dall'operazione (linguistica e mediatica) attraverso cui i rappresentanti del potere (a livelli altrettanto differenti) proiettano la violenza su coloro che li contestano, per recuperare legittimità e giustificare l'eventuale intervento (violento) delle forze dell'ordine. Per quanto riguarda, in particolare, il razzismo:

La violenza razziale, in altre parole, viene intesa come funzionale all'autodifesa statale. [...] è interessante, e terrificante, osservare come opera la difesa della violenza nel momento in cui il bersaglio deve essere presentato come una minaccia o come un veicolo di violenza reale e imminente, al fine di far passare l'azione omicida della polizia per "autodifesa". E se la persona non stava facendo nulla di palesemente violento, può essere sufficiente rappresentarla come violenta, come un tipo di personalità violenta, o addirittura come la violenza allo stato puro incarnata in una persona – da una persona. Quest'ultima definizione, il più delle volte, denota razzismo⁹.

Sulla base di tali riferimenti concreti, Butler suggerisce di impostare il pensiero (e la pratica) della non-violenza a partire dal modo in cui si costruiscono e si interpellano i portatori della violenza e a partire dalle risposte che così sono

⁸ J. Butler, *La forza della non violenza.*, cit., p. 15.

⁹ Ivi, pp. 14-15.

mobilitate. La non-violenza, osserva Butler, viene di norma concepita come una posizione essenzialmente morale, relativa alla coscienza individuale e vincolata all'imperativo di non agire in maniera violenta (quali che siano le condizioni e le situazioni). Ma si rischia così di ridurre la non-violenza a ideale astratto (irrealizzabile per definizione). Per Butler, la non-violenza può (e deve) essere intesa piuttosto come una pratica sociale e politica, che, in quanto tale, si espone alle ambiguità e alle contraddizioni generate dalla necessità di lottare, ma anche di negoziare, all'interno di un «campo di forze» nel quale si è inevitabilmente iscritti e in cui a dominare sono le forme di violenza contestate. Ecco perché la non-violenza non può fondarsi sul riferimento (esteriore) a principi assoluti, ma può essere pensata solo come una pratica (sociale e politica) in divenire, laddove principi morali ed etici non scompaiono, ma si determinano nelle condizioni e nelle situazioni storiche nelle quali sono enunciati e rivendicati.

Certamente quando il mondo si presenta come un campo di forza determinato dalla violenza, il compito della nonviolenza consiste nel trovare modi di vivere e agire nel mondo tali per cui la violenza possa essere controllata e trasformata positivamente, o per cui la sua direzione possa essere invertita, specialmente in quei momenti in cui sembra invece saturare il mondo, lasciandoci senza alternativa¹⁰.

Una delle possibili vie per sfuggire all'impossibilità di contrastare il monopolio statale (o di chi lo rappresenta) sulla definizione della violenza e dei violenti, monopolio che renderebbe persino impossibile pensare altrimenti la violenza (e la non-violenza), è distinguere tra l'uso tattico strumentale della violenza e le forme

¹⁰ Ivi, p. 23.

strutturali di quest'ultima, le quali finiscono, paradossalmente, per non essere ritenute violente:

Quando la critica di forme ininterrotte di violenza coloniale viene bollata essa stessa come violenza (come in Palestina), quando un appello per la pace viene definito un atto di guerra (come in Turchia), quando le lotte per l'uguaglianza e la libertà vengono dipinte come violente minacce alla sicurezza stata (*Black Lives Matter* o il gender viene ritratto come un arsenale nucleare diretto contro la famiglia eterosessuale (come nel caso dell'ideologia anti-gender), ebbene in tutti questi casi ci troviamo nel bel mezzo di forme politicamente conseguenti di fantasmagorie¹¹.

Questo passaggio attraverso i testi di Butler ci consentono di anticipare (in rapporto agli eventi e ai dibattiti contemporanei) la critica, che ritroveremo in Benjamin, della concezione strumentale della violenza e del suo uso da parte del potere istituito. Ma occorre soffermarsi ancora sul nesso, già rimarcato, tra violenza e potere.

3. VIOLENZA E POTERE: UN NECESSARIO INTRECCIO CONCETTUALE

Come osserva Tomasello, nel linguaggio comune, la violenza è solitamente considerata o un attributo del potere o un suo surrogato. Nel lessico delle scienze sociali, in cui spesso questa concezione è assorbita, il termine violenza diviene sinonimo di forza o di potere e viene accostato alle manifestazioni più dirette del potere (intimidazione e coercizione). In quest'ultima accezione, il termine e il concetto di violenza rinvia alla questione dell'origine e della collocazione del

¹¹ Ivi, p. 41.

potere, ovvero al potere come «violenza storicamente riconosciuta e giuridicamente sancita»¹². Se si segue Foucault, la tendenza del potere a confondersi con la violenza non convalida affatto il modello politico che identifica la violenza legittima con il monopolio statale. Per Foucault, il potere, così come la violenza, eccede i confini delle istituzioni statali. La diffusione dell'uno e dell'altra attraverso l'intero tessuto della società inducono all'analisi delle forme di violenza più quotidiane. D'altronde, lo stesso Weber, nello stringere il nesso tra violenza e potere, distingue tra potere asimmetrico (illegittimo) e potere che si manifesta nell'obbedienza dichiarata e accettata (potere come autorità riconosciuta)¹³. Diversamente dal potere (*Herrschaft*), la potenza (*Macht*), secondo Weber, può riconoscersi come violenza, benché le sue forme risultino sfuggenti¹⁴. Tuttavia, come scrive Rebughini:

Weber stabilisce [...] una sorta di continuum concettuale tra violenza/forza/potenza (*Gewalt*), potenza/potere (*Macht*) e potere/autorità/dominio (*Herrschaft*), che va dalla semplicità “amorfa” del rapporto di forza alle forme più legittimate di potere e di accettazione della dominazione”.¹⁵

Elemento costitutivo della politica, fino al costituirsi delle forme statali di monopolio legittimo, la violenza si sdoppia in mezzo per scopi politici e in elemento trascendentale.¹⁶

¹² F. Tomasello, *Violenza: una costruzione sociale fra potere e conflitto*, cit., p. 754.

¹³ Cfr. P. Rebughini, *cit.*, pp. 70-71.

¹⁴ Ivi., pp. 12-13.

¹⁵ Ivi, p. 13

¹⁶ C. Emmenegger, *Violenze senza scopo in Politica e violenza. Teorie e pratiche del conflitto sociale*. Alteri L., Chiaramonte X., Senaldi A. (a cura di), Milano, DeviAzioni, 2021, pp. 27-29.

Anzitutto, essa [la violenza] implica che dove c'è politica c'è violenza, anche solo nella forma della minaccia al suo ricordo, o nella sua pretesa al monopolio del suo uso legittimo. In secondo luogo, la violenza è qui esplicitamente collocata all'interno di una logica di razionalità strumentale¹⁷.

Ma, per insistere ancora sul nesso violenza/potere e rimarcare alcuni elementi che torneranno utili in seguito, è il caso di dire qualcosa in più sugli intrecci semantici che s'intessono (e si disfano) fra i termini *Gewalt*, *Macht* e *Herrschaft*.

4. DAL POTERE ALLO STATO

Ripartiamo dal *monopolio della violenza legittima* di Weber. Il contesto di analisi in cui si muove la riflessione sulla violenza, come già accennato, da un lato mostra la difficoltà di delineare, definire e confinare la violenza all'interno di un preciso campo, dall'altro riporta l'intera riflessione verso il rapporto tra violenza e potere all'interno dell'istituzione statale. In tale prospettiva l'analisi della celebre formula weberiana di *Monopolio della violenza legittima* diviene fondamentale. L'espressione notoriamente attribuita a Weber non è una sua "creazione", tuttavia, è opportuno riconoscergli il merito di aver definito il concetto all'interno dell'ambito sociologico.

4.1 BREVE RIFLESSIONE LINGUISTICA

Weber utilizza più volte questa formula, anche se in termini diversi: la si ritrova, ad esempio, ne *La politica come professione* e ripetutamente nei volumi di *Economia e società*. La prima enunciazione del *Monopol legitimes physische Gewaltsamkeit*

¹⁷ Ivi, p. 28.

si legge nella conferenza del 28 gennaio 1919. Nei coevi *Concetti sociologici fondamentali* Weber ritorna a riflettere sul monopolio statale della violenza usando l'espressione *Monopol legitimen physischen Zwanges*. Nelle due formule, costante è l'attributo della legittimità, mentre a cambiare sono l'ultimo termine (*Gewaltsamkeit, Zwang*) e il modo in cui si definisce ciò che si traduce spesso (senza considerare le variazioni) con "violenza". Anche in *Economia e società* rimane il riferimento al *Monopolio statale* ma Weber si sofferma, nello specifico, sulla *gewaltsame Rechtszwang* ovvero sulla coercizione giuridica e sulla *Zwangsgewalt* che si potrebbe tradurre come *potestà coattiva*¹⁸. I termini utilizzati sono quindi *Gewaltsamkeit, Zwanges* e *Zwangesgewalt* accomunati alla radice dal termine *Gewalt*. Se *Gewalt*, come avremo modo di chiarire, si apre a diverse traduzioni, si può supporre che, nel lessico weberiano, con l'uso di *Gewaltsamkeit* s'intenda qualcosa di più prossimo alla violenza o alla forza in senso corrente, in modo tale da operare una distinzione in rapporto alla fondamentale ambiguità di *Gewalt*. *Zwang* indica più direttamente la costrizione, la forza coercitiva. Il quadro si complica ulteriormente se si rinvia agli altri due termini centrali nella semantica del potere prima accennati: *Macht* e *Herrschaft*. Se *Zwang*, coercizione, pare afferire più all'ambito della *Macht*, *Gewalt*, invece, pare ricondurre più al campo della *Herrschaft* ("dominio", "autorità").

Come si è prima accennato, la formula di Weber intorno alla quale stiamo ragionando (la violenza legittimata dallo stato che ne detiene il monopolio), compare, per la prima volta, nella conferenza intitolata *Politica come professione*. È importante ricordare il contesto della conferenza: essa ha luogo il 28 gennaio del

¹⁸ M. Basso, *Max Weber. Tipi di monopolio* in «*Scienza & Politica. Per Una Storia Delle Dottrine*», 32(2020), n. 63 p. 24.

1919 su richiesta della *Libera associazione studentesca (Freistudentisch Bund)*, siamo all'indomani della chiusura della Grande Guerra, dopo la rivoluzione di novembre e l'istituzione della Repubblica (cosiddetta) di Weimar, e pochi giorni dopo l'assassinio di Rosa Luxemburg¹⁹. Nel suo intervento, riflette sul concetto di professione (*Beruf*) in rapporto a due piani: l'uno descrittivo e l'altro normativo. Nell'analisi del potere, si passa dall'uno all'altro. Weber riflette sul concetto di professione su due piani: uno descrittivo e uno normativo e, analizzando il potere, passa da un piano all'altro. Posto il potere come mezzo di ogni politica, Weber, soffermandosi sui concetti di stato e di gruppo politico in generale, affronta il problema della forza in rapporto con il diritto. Come si è visto, i termini utilizzati sono *physische Gewaltsam*, nell'esame della forza (e della coercizione) come momento fisico. Ecco per esteso il passo in cui compare la formula in questione:

Soprattutto ai giorni nostri la relazione tra lo stato e l'uso della forza è particolarmente stretta. Nel passato i più diversi gruppi sociali – a cominciare dal gruppo parentale – hanno conosciuto l'uso della forza fisica come un mezzo del tutto normale. Oggi, al contrario, dovremmo dire che lo stato è quella comunità di uomini che, all'interno di un determinato territorio – un elemento, questo del territorio, che è tra le sue componenti caratteristiche –, pretende per sé (con successo) il monopolio dell'uso legittimo della forza fisica. Questo, infatti, è il dato specifico dell'epoca presente: che a tutti gli altri gruppi sociali o alle singole persone si attribuisce il diritto all'uso della forza fisica soltanto nella misura in cui sia lo stato stesso a concederlo per parte sua: esso rappresenta la fonte esclusiva del «diritto» all'uso della forza. Dunque, «politica» per noi significherà aspirazione a partecipare al potere o a esercitare una qualche influenza sulla distribuzione del

¹⁹ D. D'Andrea, *Cent'anni dopo. Max Weber e la politica come professione e vocazione*, in «Cambio» Vol.8 (2018), n. 16: 203-213.

potere, sia tra gli stati sia, all'interno di uno stato, tra i gruppi di uomini che esso comprende entro i suoi confini²⁰.

Non è un caso che la stessa formulazione in cui si parla di monopolio della violenza legittima, venga ridefinita e nuovamente analizzata ne *I concetti sociologici fondamentali* subito dopo l'analisi del concetto di potere. Ora, la trattazione del concetto di violenza legittima in capo allo stato richiede un'analisi delle differenti dimensioni e dei differenti tipi di potere statale, rispetto ai differenti ambiti del suo esercizio (economico, sociale, culturale). Ma, in questa sede, ci interessa tenere presente solo la prospettiva generale di Weber sul potere, per rammentarla poi sullo sfondo quando tratteremo più direttamente della critica della violenza (potere) di Benjamin. Anticipiamo solo che, per quest'ultimo, l'origine violenta (o pre-giuridica, pre-statuale) del potere continua a operare nell'ordinamento giuridico, ogni volta costituito, e nello stabilirsi della sua legittimità. Nel suo concetto più generale, il potere – scrive Weber – non rinvia a nessun contenuto concreto: «è uno degli elementi più rilevanti dell'agire di comunità»²¹. Infatti, «ogni campo dell'agire in comunità, senza nessuna eccezione, mostra di essere influenzato in modo molto profondo da formazioni di potere»²². La definizione del potere si elabora a partire da un momento oggettivo, ovvero muovendo dal piano di rapporti di forza²³. Il potere si trasmette attraverso diverse forme e, per definirlo, è necessario ricondurlo al concetto di potenza, «intesa come possibilità di costringere

²⁰ M. Weber, *La scienza come professione. La politica come professione*, Torino, Einaudi, 2001, snp.

²¹ M. Weber, *Sociologia del potere. La struttura del potere e il potere burocratico*, Milano, Pgreco, 2014, p. 10.

²² Ivi, pp. 10-11.

²³ F. Ferrarotti, *Potere e autorità. In alcune ricerche sociologiche classiche e moderne*, Roma, Armando editore, 2019, pp. 93-94.

alla propria volontà l'altrui atteggiamento»²⁴. Tuttavia, Weber, consapevole della vastità del significato del concetto di potere, semplifica l'analisi, concentrandosi due tipi di potere in contrapposizione tra loro: «da un lato il potere costituito in virtù di una costellazione di interessi (soprattutto grazie alla posizione di monopolio), e dall'altro il potere costituito in virtù dell'autorità (il potere di comando e il dovere d'obbedienza)»²⁵. Nella spiegazione del primo, si introducono analisi economiche e di mercato appunto, per una visione sul potere da diverse prospettive. Per Weber vi è una differenza tra potere in quanto dominio (*Herrschaft*) e potenza (*Macht*): «la potenza designa qualsiasi possibilità di far valere entro una relazione sociale, anche di fronte ad un'opposizione, la propria volontà, quale che sia la base di questa possibilità»²⁶. La *Herrschaft*, invece, è intesa come «la possibilità di trovare obbedienza presso certe persone, ad un comando che abbia un determinato contenuto»²⁷. Il concetto di potere rispetto a quello di potenza richiede maggiore precisione, collegandosi strettamente alla persona che impartisce ordini a coloro che obbediscono. Non deve essere legato a un sistema amministrativo o a un gruppo sociale, anche se questo è di norma presente - perché «un gruppo sociale è sempre, in qualche grado, un gruppo di potere, quando esiste un apparato amministrativo»²⁸. La tipicità di un gruppo sociale è determinata da diversi fattori, tra cui la modalità amministrativa e la qualità delle persone che assolvono tale compito, elementi basati «sul tipo dei fondamenti di legittimità del potere»²⁹. I concetti di *Macht* e di

²⁴ M. Weber., *Sociologia del potere*, cit., p. 11.

²⁵ Ivi, p. 12.

²⁶ Ivi, p. 14.

²⁷ *Ibidem*

²⁸ Ivi, 16.

²⁹ M. Weber., M. Weber, *Economia e società I. Teoria delle categorie sociologiche*, Ivrea, Edizioni di Comunità, 1995, p. 52.

Herrschaft sono differenti, ma possono integrarsi (talvolta sono usati come sinonimi): in lingua italiana, per il primo si accetta la traduzione con *potenza*, il secondo si traduce solitamente con *dominio* e, più letteralmente, con *signoria*. *Macht*, come già accennato, designa la possibilità di influire sugli atteggiamenti degli altri; la *Herrschaft* può essere considerata come un tipo di *Macht*: quando rappresenta, ad esempio, la possibilità di farsi obbedire, ma ad un comando con un contenuto ben definito. *Herrschaft*, spesso associato al termine *legitime*, è stato anche tradotto in inglese con *authority*. È nel momento in cui si tratta di stringere l'obiettivo sulla definizione del potere che Weber chiama in causa la questione della legittimità³⁰. Come scrive Ferrarotti, Weber definisce il potere (*Macht* in questo caso)

come l'abilità e l'opportunità di far valere entro una certa relazione sociale, anche di fronte ad un'opposizione, la propria volontà, quale che sia la base su cui questa abilità si fonda e quale che sia il contesto di quella opportunità. Egli definisce quindi la signoria, o dominio, "Herrschaft" come potere [...] in quanto specificato nel suo contenuto e nell'oggetto; procede poi a definire la disciplina, e non definisce l'autorità se non contestualmente come signoria legittima³¹.

4.2 IL POTERE LEGITTIMO: LA DIMENSIONE COERCITIVA

Scrive Weber a proposito del potere articolato in un "apparato amministrativo":

ogni potere [esercitato] su una pluralità di persone richiede normalmente [...] un apparato di uomini che costituisce l'apparato amministrativo [...] richiede cioè la possibilità assicurata di uno specifico agire instaurato per realizzare i suoi ordinamenti generale e i suoi comandi concreti³².

³⁰ Cfr. F. Ferrarotti, *Trattato di sociologia*, Cane & Durando, Torino, 1968, pp. 175-182.

³¹ Ivi, pp. 177.

³² M. Weber, *Economia e società*, cit., 208. Proprio i motivi che vincolano l'obbedienza di tale apparato al possessore del potere determinano i vari tipi di quest'ultimo. Un tale potere non si fonda solo sui motivi materiali o razionali, occorre chiamare in causa il problema della sua legittimità. Un passaggio fondamentale al quale Weber introduce nel modo seguente: «Ogni potere cerca piuttosto di suscitare e di coltivare la fede nella propria legittimità. A seconda della specie di legittimità a cui

Attraverso l'analisi del potere e dei gruppi di potere³³, Weber giunge e definire cosa si intende per Stato, ritornando ancora una volta all'interno della dimensione coercitiva della violenza legittima:

Per Stato si deve intendere un'impresa istituzionale di carattere politico nella quale – e nella misura in cui – l'apparato amministrativo avanza con successo una pretesa di monopolio della coercizione fisica legittima, in vista dell'attuazione dell'ordinamento³⁴.

L'uso della forza rappresenta all'interno dell'istituzione statale uno dei mezzi pronti, qualora servisse, ad essere utilizzati, configurandosi come necessario per la legittimazione del potere:

il gruppo politico è caratterizzato dalla circostanza che la forza viene impiegata (per lo meno anche) a garanzia di "ordinamenti", e inoltre dal fatto che esso pretende il potere per il proprio apparato amministrativo e per i suoi ordinamenti entro un certo territorio, e lo garantisce con l'uso della forza³⁵.

pretende, è però fondamentalmente diverso anche il tipo dell'obbedienza, dell'apparato amministrativo determinato a sua garanzia, del carattere dell'esercizio del potere – e quindi anche la sua efficacia. Di conseguenza è opportuno distinguere tre tipi di potere a seconda della loro tipica pretesa di legittimità». *Ibidem*

³³ Weber distingue tre tipi di potere legittimo *puro*: il potere razionale, tradizionale e quello carismatico. Il primo si fonda sulla dimensione legale degli ordinamenti, il secondo sulla fede quotidiana e sulla legittimità di chi detiene l'autorità, il terzo su un carattere sacro ed eroico incarnato in una persona. Ivi, pp. 207-211.

³⁴ Ivi, p. 53.

³⁵ Ivi, p. 54.

Nel pensiero di Weber l'analisi del potere attraversa differenti elementi riguardanti la violenza (intesa come coercizione fisica, come strumento per il rispetto dell'ordinamento giuridico e come minaccia per l'individuo)³⁶:

Tutte le formazioni politiche sono formazioni violente (*Gewaltgebilde*). Ma il modo e la misura dell'impiego o della minaccia di violenza verso l'esterno, rispetto ad altre formazioni simili, giocano un ruolo specifico per la struttura e il destino delle comunità politiche. Non ogni formazione politica è «espansiva» alla stessa maniera, nel senso che persegue la potenza verso l'esterno, cioè predispone la violenza al fine di acquisire potere politico su altri territori e comunità, nella forma dell'incorporazione o della dipendenza. Le formazioni politiche sono così in misura diversa formazioni violente dirette verso l'esterno³⁷.

La violenza fisica è volta non solo verso l'interno, ma anche verso l'esterno, secondo una tensione e in modalità che possono decidere della stabilità e del futuro della comunità politica³⁸. Secondo Weber, quindi, la violenza è elemento essenziale della politica: ciò significa che, anche solo nella forma di possibile minaccia o possibile monopolio, legittimo, non si darebbe alcuna politica senza violenza. Ma, se è così, se la violenza è mezzo inseparabile dalla politica, se essa continua a operare in quanto fonte di legittimazione del potere, che deve essere ogni volta rinnovata, quali sono le condizioni e le modalità in cui può elaborarsi una critica della violenza? E come possono strutturarsi pratiche di resistenza attiva alle forme di violenza istituzionale (oppressione, razzismo, sfruttamento, emarginazione) protette dalla legittimità del potere? Sono possibili pratiche che, pur sempre iscritte in rapporti di forza determinati, non si abbandonino alla non-violenza astratta, né

³⁶ S. Procacci, *Forza, potere e teoria politica. La «fisica del potere» di Foucault tra filosofia e scienza politica*, Novi Ligure, Epoké, 2019, p. 104.

³⁷ Weber M., *Economia e società...*, cit, p. 216.

³⁸ S. Procacci, *cit.*, pp. 105-106.

riproducano, come contro-violenza, e in posizione subordinata, la violenza che intendono mettere in gioco?

Sono le questioni che si possono porre se dalla riflessione weberiana si passa a quella di Foucault.

5. POTERE E VIOLENZA: UN PASSAGGIO FOUCAULTIANO

Com'è noto, la questione del potere attraversa, affrontata da diverse prospettive, quasi tutta la produzione di Foucault, ma, in particolare, gli scritti degli anni Settanta. Foucault tratta l'analisi del potere non in maniera assertiva, ma come un problema aperto e costante. È un approccio che tende all'analisi di momenti, testi, teorie, pratiche singolari, determinate storicamente: non si tratta di delineare una precisa teoria del potere, ma di analizzare quest'ultimo, elaborando in tal modo strumenti metodologici necessari ad un'analisi del potere³⁹. Scrive Foucault: «il potere per me, è ciò che deve essere spiegato. Quando ripenso alle esperienze vissute nelle società contemporanee o alle ricerche che ho fatto, ritrovo sempre la questione “potere”»⁴⁰

Ma, proprio per la sua “centralità”, la questione del potere e la sua analisi, secondo Foucault, devono essere liberate dalle tradizionali riduzioni delle teorie e delle filosofie politiche: potere ridotto a repressione, a prelevamento con atti coercitivi, potere ridotto a sovrastruttura. Queste analisi riduttive finirebbero per semplificare la definizione del potere senza mostrarne l'effettivo funzionamento⁴¹.

5.1 IL POTERE SUL CORPO: GLI EFFETTI DELLA PUNIZIONE

³⁹ S. Catucci, *Introduzione a Foucault*, Roma, Laterza, 2010, p. 88.

⁴⁰ M. Foucault, *Esperienza e Verità. Colloqui con Druccio Trombadori*, Roma, Castelvecchi, 2018, p. 78.

⁴¹ S. Catucci, *cit.*, pp. 88-90.

Sorvegliare e punire apre il periodo foucaultiano sul potere, il primo paragrafo, *Il corpo del condannato*, con la sanguinolenta scena della terribile esecuzione di Damiens condannato per parricidio, consente a Foucault di chiarire che la riflessione sulle dinamiche punitive.

Il supplizio è una tecnica e non deve essere assimilato all'estremismo di una rabbia senza legge. Una pena, per essere un supplizio, deve rispondere a tre criteri principali: deve, prima di tutto, produrre una certa quantità di sofferenza che si possa, se non misurare esattamente, per lo meno valutare, comparare e gerarchizzare; la morte è un supplizio nella misura in cui non è semplicemente privazione del diritto di vivere, ma occasione e termine di una calcolata graduazione di sofferenze: dalla decapitazione – che le riconduce tutte ad un solo gesto e in un solo istante, il grado zero del supplizio – fino allo squartamento che le porta quasi all'infinito, passando per l'impiccagione, il rogo, la ruota sulla quale si agonizza lungamente; la morte-supplizio è l'arte di trattenere la vita nella sofferenza [...] Esiste un codice del dolore; la pena, quando è suppliziante, non si abbatte a caso o in blocco sul corpo; è calcolata secondo regole dettagliate: numero dei colpi di frusta, posto del ferro rovente, lunghezza dell'agonia sul rogo o sulla ruota [...] tipo di mutilazione da imporre⁴².

È attraverso un tale eccesso punitivo (il supplizio) che si esercita il potere che si iscrive in una strategia politica determinata storicamente (caratteristica dell'*ancien régime*).

Il supplizio penale non ricopre indiscriminatamente le punizioni corporali: è una produzione differenziata di sofferenze, un rituale organizzato per il maschio delle vittime e la manifestazione di potere di chi punisce; non è per nulla la esasperazione di una giustizia che, dimentica dei suoi principi, perda ogni ritegno. Negli eccessi dei supplizi, è investita tutta una economia del potere⁴³.

⁴² M. Foucault, *Sorvegliare e Punire*, Torino, Einaudi, 1976, p. 37.

⁴³ Ivi, p. 38.

Si tratta di un potere che ruota intorno a due elementi: quello giuridico e quello sociale, il primo è legato al diritto, incarnato dalle leggi, dalla possibile violazione di queste e dalla conseguente sanzione; il secondo rimanda alla dimensione della sovranità o meglio alla figura del sovrano. In questo contesto il supplizio rappresenterebbe la manifestazione del potere sovrano. La legge, infatti, è pura espressione del potere sovrano, e la punizione in seguito al reato commesso rappresenta l'esibizione e la riaffermazione di tale potere sotto forma di vendetta attraverso una punizione spropositata⁴⁴. Si tratta di una vendetta che ridefinisce il potere, che attraverso la forza punitiva mostra la sua supremazia dinnanzi al popolo. In questo caso il potere lascia i suoi segni sul corpo⁴⁵. Su questo scrive Foucault:

Che l'errore e la punizione comunichino tra loro e si leghino nella forma dell'atrocità, non era la conseguenza di una legge del taglione oscuramente ammessa. Era l'effetto, nei riti punitivi, di una certa meccanica del potere: di un potere che non solamente non nasconde di esercitarsi direttamente sul corpo, ma si esalta e si rinforza nelle sue manifestazioni fisiche; di un potere che si afferma come potere armato, e di cui le funzioni d'ordine non sono interamente disimpegnate dalle funzioni di guerra; di un potere che fa valere le regole e le obbligazioni politiche come legami personali la cui rottura costituisce un'offesa e un appello alla vendetta; di un potere per il quale la disobbedienza è un atto di ostilità, un inizio di sollevazione, che non è, nei suoi principi, molto diverso dalla guerra civile; di un potere che non deve dimostrare perché applica le sue leggi, ma mostrare quali sono i suoi nemici, e quale scatenamento di forze li minacci; di un potere che, in mancanza di una sorveglianza ininterrotta, cerca il rinnovamento del

⁴⁵ Cfr. E. Radaelli, *Foucault e il potere. Discipline, dispositivi, biopolitica* in R. Fabbrichesi (a cura di), *Corpo e comunità*, Milano, Cuem, 2010, pp. 145-183.

proprio effetto nello splendore delle manifestazioni eccezionali; di un potere che si ritempra facendo risplendere ritualmente la propria realtà di superpotere⁴⁶.

L'analisi foucaultiana è condotta, quindi, a partire dalle azioni e dai contesti punitivi, ovvero muovendo da tutti quei fenomeni che rimandano al potere coercitivo, intesi e criticati come manifestazione del potere su un corpo⁴⁷. Scrive Foucault:

credo che il grande fantasma sia l'idea di un corpo sociale che sarebbe costituito dall'universalità delle volontà. In realtà non è il consenso che fa apparire il corpo sociale, ma la materialità del potere sul corpo stesso degli individui. [...] nulla è più materiale, nulla è più fisico, più corporeo dell'esercizio del potere⁴⁸.

In gioco è, dunque, l'esercizio, più o meno diretto, della forza sul corpo da parte del potere, un esercizio che si distingue dalla violenza (intesa nel senso di "offesa"):

non si discute di un "potere di offendere" (cioè di violenza), ma di un agire di tipo tecnico, nel senso [...] di "creare dati di fatto" [...] il corpo è la «cosa» cui viene «trasMESSO» il potere potenziale, futuro (e quindi in qualche modo indeterminato, nella sua attuazione), sulle persone. Il potere analizzato, quindi, non è solo quello impresso nell'atto di forza diretto, ma quello prodotto sulle future interazioni, comportamenti, abilità del corpo "trattato"⁴⁹.

la distinzione, accennata, tra l'esercizio del potere, sottolineato di Foucault, e la violenza (come offesa), mostrano l'effetto della logica della violenza statale⁵⁰

⁴⁶ M. Foucault., *Sorvegliare e punire*, cit., p. 62.

⁴⁷ S. Procacci, *cit.*, p. 110.

⁴⁸ M. Foucault, *Microfisica del potere*, Torino, Einaudi, 1968, pp. 139-141.

⁴⁹ S. Procacci, *cit.*, pp. 111- 113.

⁵⁰ Elemento che abbiamo visto in fase introduttiva con il pensiero di Butler

presente nella forma dell'ordinamento giuridico perseguendo il fine dell'obbedienza:

Nelle cerimonie del supplizio, il personaggio principale è il popolo, la cui presenza reale e immediata è richiesta per il loro compimento. Un supplizio che fosse stato conosciuto, ma il cui svolgimento fosse rimasto segreto, non avrebbe avuto alcun senso. L'esempio veniva ricercato non solamente suscitando la coscienza che la minima infrazione rischiava fortemente di essere punita, ma provocando un effetto di terrore con lo spettacolo del potere scatenato sul colpevole. [...] Bisogna non solamente che il popolo sappia, ma che veda con i propri occhi. Perché è necessario che abbia ⁵¹.

5.2 DIRITTO, POTERE E SOVRANITÀ

Nel presentare la sua analisi dei limiti, ma anche delle modalità positive (del “come”) del potere, Foucault mostra come il suo percorso si sia mosso tra due riferimenti (appunto due limiti):

Quello che ho cercato di percorrere a partire dal 1970-71, è stato il “come” del potere. Ciò significa che ho cercato di coglierne i meccanismi fra due punti di riferimento o fra due limiti: da un lato, le regole di diritto che delimitano formalmente il potere; dall'altro – all'altra estremità, all'altro limite - gli effetti di verità che il potere produce e trasmette, e che a loro volta riproducono il potere. Un triangolo, dunque: potere, diritto, verità⁵².

⁵¹ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 62. Questo passaggio verrà chiarito in maniera esplicita attraverso l'analisi della pena di morte in *Per la critica della violenza* e l'esempio mitico della punizione di Niobe rievocato nell'opera benjaminiana.

⁵² M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, Milano, Feltrinelli, 2020, p. 28.

L'attenzione costante all'articolarsi dei lati di questo *triangolo* ha implicato, nella elaborazione della ricerca foucaultiana, una serie di ripensamenti e revisioni, che, in questa sede, non possono essere approfonditi come meriterebbero. Per fare un solo esempio, si può ricordare come Foucault associ uno dei lati del triangolo, il *diritto*, a diversi significati (e diversi usi): diritto è il modello giuridico con cui il potere è stato per lo più inteso e articolato nella cultura occidentale, ma è anche il sistema di domande su come interrogare il potere e offrire una risposta in termini giuridici e infine è lo strumento che finisce per limitare il potere, per resistergli. È in particolare nel corso tenuto al College de France dal gennaio 1971 fino al 1984 (anno della sua morte) intitolato *Bisogna difendere la società*, che Foucault critica la riduzione della questione del potere al diritto, a sua volta delimitato entro i confini della sovranità e dello stato (il riferimento critico è, com'è noto, la tradizione hobbesiana)⁵³

Ho dunque cercato di far il contrario, di far valere cioè, tanto nel suo segreto quanto nella sua brutalità, la dominazione, e di mostrare, a partirà di qui, non soltanto come il diritto sia, in linea di massima, lo strumento della dominazione – il che va da sé o ma anche come, fin dove e sotto che forma, il diritto trasmette e emette in opera

⁵³Tirando le fila dell'intero discorso sul potere e della sovranità, Foucault su Hobbes scrive: «In altri termini, piuttosto che chiedersi come il sovrano appare al vertice, bisognava cercare di sapere come, poco a poco, si sono progressivamente, realmente, materialmente costituiti i soggetti, il soggetto, a partire dalla molteplicità dei corpi, delle forze, delle energie, delle materie, dei desideri, dei pensieri ecc. Cogliere l'istanza materiale dell'assoggettamento in quanto costituzione dei soggetti: questo rappresenta, se volete, esattamente il contrario di quello che Hobbes aveva voluto fare nel *Leviatano* e di quel che probabilmente fanno, credo, tutti i giuristi quando si pongono il problema di sapere come, a partire dalla molteplicità degli individui e delle volontà, si può formare una volontà, o almeno un corpo, unici, ma mossi da quell'anima che sarebbe la sovranità. Ripensate allo schema del *Leviatano*: in esso, in quanto uomo fabbricato il Leviatano non è altro che la coagulazione di un certo numero di individualità separate, che si trovano riunite da un insieme di elementi costitutivi dello stato. Ma al cuore dello stato, o piuttosto alla testa dello stato, esiste qualcosa che lo costituisce come tale: si tratta della sovranità, che Hobbes definisce come l'anima del Leviatano. Ebbene, piuttosto che porre il problema dell'anima centrale, credo che bisognerebbe cercare di studiare - ed è quel che io ho tentato di fare i corpi periferici e molteplici, quei corpi che gli effetti di potere costituiscono come soggetti». Ivi, p. 31. Sulla critica di Foucault ad Hobbes cfr. *Corso del 4 febbraio 1976* in M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., pp. 78-124.

rapporti che non sono rapporti di sovranità, ma di dominazione. Da notare che, quando dico diritto, non penso semplicemente alla legge, ma all'insieme degli apparati, istituzioni, regolamenti che applicano il diritto. E quando parlo di dominazione non intendo tanto il fatto massivo di "Una" dominazione globale dell'uno sugli altri o di un gruppo su un altro, ma le molteplici forme di dominazione che possono esercitarsi all'interno della società⁵⁴.

Si pone cioè una distinzione tra i due percorsi di definizione del potere, il primo, quello che sarebbe tipico della tradizione occidentale, riduce il potere ad una conseguenza della cessione del diritto al soggetto che è un sovrano, si tratterebbe quindi della definizione del potere che ricalca la dinamica del contratto e dell'oppressione⁵⁵:

Per quel che concerne i rapporti tra diritto e potere vale il seguente principio generale. Mi pare ci sia un fatto che non si deve dimenticare: nelle società occidentali, sin dal medioevo, l'elaborazione del pensiero giuridico si è fatta essenzialmente intorno al potere reale. È su domanda del potere reale, ed è ugualmente a suo profitto, per servirgli da strumento o da giustificazione, che si è elaborato l'edificio giuridico delle nostre società⁵⁶.

Il potere si riduce, in questa prospettiva, al diritto che è stato ceduto al sovrano ovvero al re: «il personaggio centrale in tutto il sistema giuridico occidentale»⁵⁷ e di conseguenza viene analizzato secondo due prospettive:

O per mostrare in quale armatura giuridica esso veniva investito, come il monarca fosse effettivamente il corpo vivente della sovranità, come il suo potere, per quanto

⁵⁴ Ivi, p. 28.

⁵⁵ T. Gazzalo., *Foucault e il diritto: dalla lotta al governo* in A. Di Lisciandro, L. Scudieri (a cura di) *Michel Foucault: diritto, sapere, verità*, Milano, Ledizioni, 2015, pp. 21-47.

⁵⁶ M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 30.

⁵⁷ *Ibidem*

assoluto, fosse esattamente adeguato ad un diritto fondamentale. O per mostrare, al contrario, come bisognava limitare il potere del sovrano, a quali regole di diritto il potere doveva sottomettersi, in base e all'interno di quali limiti doveva esercitarsi per conservare la sua legittimità⁵⁸.

Ora, per Foucault si tratta di superare tale modello, basato sul principio di sovranità, sulla legge, sul funzionamento e sul divieto. In breve, il modello del *Leviatano*:

Non si deve cercare, come fonte dei poteri, una qualche sovranità. Al contrario, occorre mostrare come i differenti operatori di dominazione poggino gli uni sugli altri e rinviino gli uni agli altri; in alcuni casi si rafforzino reciprocamente e convergano gli uni verso gli altri; in altri casi invece si neghino mutualmente o tendano ad annullarsi.

Si tratta, quindi, di smontare analiticamente la compattezza (teorica e pratica) del nesso sovranità/diritto, la cui dinamica ciclica procede dal soggetto al soggetto (assoggettato):

Mi sembra, prima di tutto, che la teoria della sovranità cerchi necessariamente di costituire quello che chiamerei un ciclo, il ciclo che fa dal soggetto al soggetto, mostrando in che modo un soggetto – inteso come individuo dotato naturalmente (o per natura) di diritti, capacità ecc. – possa e debba diventare soggetto, ma inteso questa volta come elemento assoggettato all'interno di un rapporto di potere⁵⁹.

Tale teoria ha avuto un ruolo funzionale, riferendosi all'effettivo rapporto sovrano-suddito nel sistema monarchico-feudale, instaurando la modalità di esercizio del

⁵⁸ *Ibidem*

⁵⁹ Ivi, p. 43.

potere e finendo per diventare lo strumento delle grandi monarchie e il linguaggio del suo potere⁶⁰.

6. *GEWALT*: TRA AMBIGUITÀ E STORIA

I rapidi cenni alle posizioni di Butler, Weber, Foucault ci sono serviti per mostrare la complessità dei rapporti tra potere, violenza e diritto. Una complessità che ritroveremo nei testi di Benjamin. Ma, prima di giungere alla lettura di questi ultimi, torniamo, per un attimo, all'iscrizione di tale complessità nel termine stesso intorno a cui ruota questa ricerca: *Gewalt*. L'ambiguità della parola, la sua più che ambivalenza (le possibilità di traduzione e di interpretazione sono più di due), si ritrovano in tutta la letteratura filosofica, politica e più strettamente linguistica, che è stata dedicata al nesso potere/violenza, rimandando, direttamente o indirettamente, al concetto così com'è stato elaborato dal pensiero in lingua tedesca del Novecento. *Gewalt* è termine di radice indogermanica, val, che riconduce al significato dell'"avere a disposizione", senza legami con l'ambito strettamente giuridico, è stata l'assenza di diretti equivalenti semantici in tedesco a determinare, poi, l'associazione di *Gewalt* con i termini latini. La complessità, rintracciata alle origini del termine stesse e delle sue traduzioni, persiste negli usi contemporanei di *Gewalt*. Persistenza che è anche alla base delle inevitabili scelte semplificatrici (di traduzione e di concettualizzazione) a cominciare da quella che, nel campo della filosofia politica in particolare, ha sancito lo stretto rapporto tra violenza e autorità

⁶⁰ Cfr. V. Sorrentino, *Il pensiero politico di Foucault*, Milano, Booklet, 2008.

del potere⁶¹. Tra le declinazioni di tale rapporto è, a nostro parere, importante sottolineare quella che considera l'autorità statale (intesa come *potestas*) come una forma astratta e sublime di un'attività violenta. Ad esempio, in testi come quello di Heinrich Popitz *Phänomene der Macht* la violenza viene identificata con il potere, *violentia* con *potestas*, vale a dire: la violenza diventa un potere dell'agire (*aktiononsmach*), nella forma di un'azione che si realizza in maniera concreta e concentrata sul corpo. Il termine *Gewalt* è quindi espressione di una vicinanza e di un intreccio politico di due ambiti: “potere statale” e “attività violenta”. Storicamente, il monopolio del potere nelle mani dello Stato come ordine di pace si è affermato a partire dalla fine del Medioevo, estendendosi fino all'età moderna in cui il monopolio statale sull'uso della forza si basa essenzialmente sulla forza legittima (che è già inerente al «diritto naturale»). Jean Bodin e Thomas Hobbes sono stati ritenuti i maggiori rappresentanti di questa tendenza, in cui la teoria politica si connette strettamente alla formazione dello Stato moderno⁶². Hobbes stabilisce che la tutela e la protezione da parte dello Stato sovrano può avvenire solo se l'esercizio della violenza fisica (*violentia*) è esercitato esclusivamente da organi statali (*potestas*) altrimenti non funzionerebbero le garanzie di sicurezza per l'individuo che può contare sulla tutela dell'*integrità fisica* garantita dallo stato attraverso il monopolio della forza. Si giunge così a una possibile distinzione tra violenza pubblica e violenza privata, che si traduce in violenza di stato come *violenza legalmente sanzionata*. La violenza come violenza extra-legale corrisponderebbe alla violenza non autorizzata. Tali distinzioni sono state

⁶¹ Cfr. A. Hirsch., *Recht auf Gewalt? Spuren philosophischer Gewaltrechtfertigung nach Hobbes*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2004, pp. 26-28.

⁶² Ivi, pp. 28-30.

fondamentali per l'articolarsi della teoria e della pratica politiche moderne, decisive per il costituirsi dello Stato nazionale, centralizzato. Ma la loro (presunta) chiarezza va spesso a discapito delle (co)implicazioni e rischia di cancellare le possibili letture alternative degli stessi termini e dei loro rapporti.⁶³

7. LA CRITICA DELLA VIOLENZA: INTRODUZIONE ALLA PROSPETTIVA BENJAMINIANA

Ma è giunto il momento di verificare come i problemi finora affrontati trovino un banco di prova, e altre possibilità di lettura, nella critica della violenza *Critica della violenza* di Walter Benjamin, il cui titolo originale *Zur Kritik der Gewalt* riprende la riflessione condotta fino ad ora in riferimento al concetto di violenza nel rapporto con il potere⁶⁴. Come abbiamo visto, il termine *Gewalt* ha una costitutiva ambivalenza, si tratta di un termine polisemantico, solitamente tradotto in italiano con “violenza”, ma il cui significato comprende una serie di varianti: potere, potestà, forza, violenza. La lingua tedesca è in grado di mostrare l'enigmatica analisi della violenza e del potere, l'eredità weberiana dei termini *Macht* e *Herrschaft* e la conseguente distinzione in riferimento all'obbedienza e al comando ne sono un esempio, ma il termine *Gewalt* più di tutti abbraccia anche etimologicamente la polisemia concettuale della violenza: *Gewalt* rimanda al verbo *giwaltan/waltan*

⁶³ Ivi, pp. 31-32.

⁶⁴ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften* (1972-1989), trad. It. M. Palma (a cura di) *Senza scopo finale*; W. Benjamin., *Zur Kritik der Gewalt*, in R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser (a cura di), *Gesammelte Schriften*, cit., vol. II.1, pp. 179-203; tr. it. Solmi R. (a cura di), *Angelus Novus*, Torino, Einaudi, 2014.

letteralmente “avere potere di disposizione su qualcosa”⁶⁵. Il suo significato, quindi, comprende sia la *potestas* sia la *violentia*. Ora, è proprio sulla base della equivocità del termine *Gewalt* che si può cominciare a comprendere in che senso, per Benjamin, la violenza non sia semplicemente *altro* dal diritto (o semplicemente un *altro* che il diritto assorbirebbe e neutralizzerebbe definitivamente), ma sia *alla sua origine*: il diritto non è un’alternativa alla violenza, ma ne è una (scoperta o implicita) prosecuzione⁶⁶. In tal senso, si può rimarcare come la violenza stessa sia tanto creatrice quanto preservatrice del diritto nella sua stessa legittimità. Per riprendere le indicazioni lessicali e semantiche prima accennate e per introdurre a Benjamin, ci sembra utile riprendere le seguenti osservazioni di Massimiliano Tomba:

Scindendo la *Gewalt* in “potere” e “violenza”, non si deve pensare alle due facce, istituzionale ed anti-istituzionale, della violenza, perché molta della violenza apparentemente anti-istituzionale si iscrive nel registro del diritto. E molta della violenza statale, denunciata come illegittima, è invece di vitale importanza per il mantenimento della macchina statale. In questa ambivalenza si annida il carattere violento del diritto, della violenza che fonda lo Stato e lo preserva [...] Solo se si coglie la vera essenza della *Gewalt* statale è poi possibile porre la questione relativa ad un altro genere di violenza⁶⁷.

È la stessa ambiguità inerente alla *Gewalt* e ai suoi usi (terminologici, ideologici e reali) a mostrare come essa possa essere intesa, da un lato come negazione del diritto o della giustizia, dall’altro come realizzazione del loro esercizio

⁶⁵ F. Tomasello, *Violenza e Politica. Dopo il manifesto*, Bologna, Il Mulino, 2020, p. 14.

⁶⁶ P. Costa, *Lo Stato tra violenza e diritto una parabola moderna* in Tomasello F., *Violenza e Politica. Dopo il manifesto*, cit., pp. 39-40.

⁶⁷ M. Tomba, *Another kind of Gewalt: Beyond Law Re-Reading Walter Benjamin*, in «Historical Materialism», Vol. 17, Nr. 1 (2009), pp. 126–144.

nell'istituzione statale. Ma non si tratta di un'ambivalenza solo e necessariamente negativa. A elaborarsi è, piuttosto, una dialettica costitutiva della politica⁶⁸.

L'ambiguità della *Gewalt* investe anche le possibilità di traduzione, impone anzi un problema di traducibilità. Ma, se pare impedire qualsiasi traduzione univoca (che si tradurrebbe, a sua volta, in univoche versioni istituzionali del rapporto violenza/potere), l'ambiguità rende possibile l'apertura a traduzioni (e a realizzazioni pratiche) alternative. Ma come si coniuga tale equivocità (che non dev'essere intesa solo in termini negativi) con l'esigenza di una *Critica della Gewalt*? Scrive al riguardo Moroncini:

Inutile dire che, oltre che in generale, anche in Benjamin e soprattutto nel Benjamin di quest'epoca (inizio degli anni venti) il termine critica ha tutt'altro significato e anzi ne ha più d'uno. Se ne possono, infatti, individuare perlomeno tre: 1) la critica nel senso kantiano come ricerca delle condizioni di possibilità, vale a dire di legittimità di un concetto): qual è l'estensione del suo uso, a quali campi fenomenici si applica? 2) la critica nel senso primo romantico di Schlegel e Novalis: la critica come compimento dell'opera attraverso il potere della riflessione. come completamento delle sue più segrete disposizioni e intenzioni, come messianismo; 3) la critica nel senso di Goethe: la critica come capacità di portare all'espressione l'inesprimibile, di rendere esperibile la macchia scura che si sottrae al potere trasparente della riflessione, il nucleo incandescente che distrugge qualsiasi possibilità di rappresentazione. Applicata alla violenza questa triplice versione della critica si tradurrà nell'ordine in una ricerca sui limiti dell'applicabilità del concetto di quest'ultima, in una domanda sul suo senso ultimo. e infine nella decifrazione del suo punto oscuro, del suo nucleo impossibile e irrepresentabile. Da subito Benjamin delimita il campo in cui vale il concetto di violenza: come in Sartre questo campo non è quello delle forze naturali e dei loro rapporti. ma esclusivamente quello morale, quello di conseguenza dei rapporti umani fondati su nonne giuridiche e massime morali siano esse codificate esplicitamente o meno⁶⁹.

⁶⁸ Cfr. É. Balibar, *Violence* in «HistoricalMaterialism», 1, (2009), pp. 100-125.

⁶⁹ B. Moroncini, *Il lavoro del lutto. Messianismo, politica e rivoluzione in Walter Benjamin*, Milano, Mimesis, 2012, pp. 75-76.

Le parole di Moroncini ci consentono di introdurre al modo in cui Benjamin coniuga il compito di una critica della *Gewalt* con la discussione del rapporto diritto/giustizia. Scrive Benjamin nella Critica:

Il compito di una critica della violenza si può circoscrivere alla presentazione del suo rapporto con il diritto e la giustizia. Infatti una causa efficiente di qualsiasi sorta diviene violenta, nel senso pregnante della parola, solo allorché interviene nei rapporti etici. La sfera di questi rapporti viene contrassegnata dai concetti di diritto e giustizia⁷⁰

Per Benjamin, la distinzione tra legittimità e illegittimità in riferimento alla *Gewalt*⁷¹ assume rilevanza particolare se assunta rispetto a una concezione del diritto articolata secondo la dinamica strumentale della logica mezzo/fine. In questa prospettiva, Benjamin mette a confronto giusnaturalismo e giuspositivismo. Il giusnaturalismo considera legittimo l'uso della violenza se vi si fa ricorso a fini di autoconservazione degli individui. In altri termini, la violenza è legittima (e “naturale”) se conforme a fini naturali. La concezione giusnaturalistica dell'autorità si limita ad estendere il principio di autoconservazione come criterio per la legittimazione dei fini statali.

A questa tesi giusnaturalistica della violenza come dato naturale si oppone diametralmente quella giuspositivistica della violenza come risultato storico. Se il

⁷⁰ W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, trad. it M. Palma (a cura di) *Senza scopo finale. Scritti politici (1919-1949)*, Roma, Castelvecchi, 2019, p. 49.

⁷¹ Riprendendo il discorso di Butler: il termine *Gewalt* nella sua ambiguità consente di comprendere come la violenza si intrecci agli abusi di potere statale attraverso i quali lo stato sceglie di preservare il suo monopolio sulla violenza giustificandolo attraverso una pratica di denominazione che spesso dissimula dietro la formula della “forza legittima”. cfr. J. Butler, *La forza della non violenza...*, cit., p. 17.

diritto naturale può giudicare ogni diritto esistente solo mediante la critica dei suoi fini, il diritto positivo può giudicare ogni diritto in divenire solo mediante la critica dei suoi mezzi⁷².

Più precisamente: entrambi, giusnaturalismo e giuspositivismo, definiscono la violenza in quanto mezzo, ma il primo si chiede se la violenza serva per fini giusti, mentre il secondo giudica il fine in base a un dato sistema giuridico storicamente giustificato dalla legge che racchiude la nostra concezione della giustizia. Ora, questo il punto iniziale della critica di Benjamin, nessuna delle due prospettive, ciascuna dipendente dalla logica mezzi/fini, anche se in modo differente, permetterebbe un'analisi critica della *Gewalt*.

Il diritto positivo può, certo, fornire almeno una ipotesi di partenza (la *Gewalt* storicamente riconosciuta ovvero storicamente sanzionata o non sanzionata). Ma nemmeno questa possibile base positiva (storica) pare a Benjamin sufficiente per pensare la *Gewalt* altrimenti (oltre la relazione strumentale mezzi/fini)

A questa tesi giusnaturalistica della violenza come dato naturale si oppone diametralmente quella giuspositivistica della violenza come risultato storico. Se il diritto naturale può giudicare ogni diritto esistente solo mediante la critica dei suoi fini, il diritto positivo può giudicare ogni diritto in divenire solo mediante la critica dei suoi mezzi. Se la giustizia è il criterio dei fini, la conformità al diritto è quella dei mezzi. [...] il diritto naturale ambisce con la giustizia dei fini a “giustificare i mezzi”, il diritto positivo a “garantire” la giustizia dei fini attraverso l'autorizzazione dei mezzi [...] se il criterio stabilito dal diritto positivo per la conformità della violenza al diritto può essere analizzato solo secondo il suo senso, allora la sfera del suo uso deve esser e criticata secondo il suo valore. Per questa

⁷² W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, cit., p. 50.

critica occorre trovare un punto di vista al di fuori della filosofia del diritto positivo, ma anche al di fuori del diritto naturale⁷³.

Nel caso del diritto naturale che giudica i mezzi violenti in base ai fini considerati giusti, il rischio è che la santificazione dei fini arrivi a giustificare gli atti peggiori; nel caso del diritto positivo si agisce in base all'ordinamento giuridico, giustifica i fini attraverso la conformità legale dei mezzi.

L'ambito dei fini e con questo il problema di un criterio della giustizia restano al di fuori di questa indagine. Al centro della quale è invece la questione dell'autorizzazione di determinati mezzi che costituiscono la violenza. A deciderla non possono essere principi giusnaturalistici, che possono portarla a una sterminata casistica. Infatti, se il diritto positivo è cieco per l'incondizionatezza dei fini, il diritto naturale lo è per la condizionatezza dei mezzi⁷⁴.

Se la violenza viene giudicata in base ai propri fini allora dobbiamo analizzare questi fini suddividendo i fini che hanno un fondamento storico da quelli che non lo hanno: rispettivamente fini giuridici e fini naturali. I fini dei singoli soggetti di diritto sono vietati all'interno di ogni ordinamento giuridico perché il diritto si oppone alla violenza del singolo considerata come minacciosa e conserva la violenza tutta in sé monopolizzandola, non per la salvaguardia della singola persona ma per conservare il diritto stesso⁷⁵. L'idea statale della modernità non consente un contropotere nelle mani del singolo, non consente all'individuo l'utilizzo della violenza perché in contraddizione con il monopolio della violenza istituzionale.

⁷³ W. Benjamin, *Per la critica della violenza...*, cit., pp. 50-51.

⁷⁴ Ivi, p. 51.

⁷⁵ M. Tomba, *Attraverso la piccola porta: quattro studi su Walter Benjamin*, Milano, Mimesis, 2017, pp. 37-38.

La violenza non è realmente annullata dallo Stato, è occultata. Il diritto, presentando le relazioni umane come relazione simmetriche tra soggetti giuridici, da un lato occulta la reale violenza dei rapporti, dall'altro ribadisce le concentrazione della *Gewalt* nelle mani dello Stato⁷⁶.

Il monopolio della violenza statale esclude il potere politico dei singoli: prevede solo la *Gewalt* statale che si conserva tentando di eliminare ogni violenza all'interno del proprio dominio⁷⁷.

Ciò vuol dire che quest'ordinamento giuridico, in tutti i campi in cui i fini delle singole persone potrebbero essere utilmente perseguiti con la violenza, induce a congegnare fini giuridici che solo la violenza giuridica è in grado di realizzare. L'ordinamento giuridico induce cioè a delimitare attraverso fini giuridici anche i campi in cui i fini naturali in linea di principio vengono ammessi entro ampi limiti⁷⁸. Il diritto utilizza mezzi coercitivi non solo attraverso il potere punitivo o con il potere carcerario, ma anche con l'imposizione della legge. Perché l'autorità giuridica vuole eliminare la violenza? Non si tratta di un'inconciliabilità della violenza coi fini giuridici, neppure di un rifiuto morale da parte dello Stato. Si palesa, piuttosto, il contrasto dello Stato nei confronti di ogni tipo di violenza che si trovi nella sua giurisdizione, ma non sia ad essa conforme: ogni violenza ha la potenza per costituire un nuovo diritto se supera in forza quello che è già costituito ed è quindi una minaccia. Infatti, il diritto è riconosciuto in ragione della forza grazie alla quale si è potuto costituire, di conseguenza: il diritto è contestato, o tradito nella sua precarietà, dalla semplice esistenza della violenza, o dall'esistenza di una violenza resa estranea al sistema giuridico, pur costituendone la matrice. La

⁷⁶ Ivi, p. 56.

⁷⁷ M. Tomba, *Attraverso la piccola porta...*, cit., pp. 126–144.

⁷⁸ W. Benjamin, *Per la critica della violenza...*, cit., p. 52.

semplice esistenza della violenza se non si trova nelle mani del diritto lo mette in discussione. Scrive Derrida in *Nome di Benjamin*⁷⁹ argomenta:

Poiché c'è un interesse del diritto a porsi e a conservare se stesso, o a rappresentare l'interesse che per l'appunto rappresenta. [...] è nella natura del proprio interesse pretendere di escludere le violenze individuali che minacciano il suo ordine; è in vista del suo interesse che esso monopolizza quindi la violenza, nel senso di *Gewalt*, la violenza in quanto autorità⁸⁰.

Ecco perché figure come quella del grande criminale suscitano fascinazione: la sua «strategia di rottura» contesta radicalmente l'«ordine dato della legge», l'«autorità giudiziaria» e, in generale, la «legittima autorità dello stato»⁸¹. Ecco perché il grande criminale suscita l'ammirazione del *popolo*. È con la «strategia di rottura: contestazione radicale dell'ordine dato della legge, dell'autorità giudiziaria e in definitiva della legittima autorità dello Stato»⁸² che il grande criminale riceve l'ammirazione del popolo. Il grande delinquente è colui che sfida la legge e mostra la violenza dell'ordine giuridico. In questo caso la violenza, che il diritto odierno tenta di togliere al singolo in tutti gli ambiti dell'agire, insorge realmente minacciosa e suscita, pur nella sconfitta, la simpatia della folla contro il diritto.

La violenza come monopolio della sovranità è minacciata da quella violenza presente in queste figure *di rottura*, ma l'attenzione di Benjamin si concentra su un'altra sua possibile manifestazione: quella sancita nel diritto di sciopero. I lavoratori sono l'unico soggetto giuridico a cui spetti un diritto alla violenza:

⁷⁹ Contenuto in J. Derrida, *Forza di legge «il fondamento mistico dell'autorità»*, trad. it. F. Garritano (a cura di), Torino, Borlati Boringhieri, 2016, pp. 86-135.

⁸⁰ J. Derrida, *Forza di legge...*, cit., p. 98.

⁸¹ Ivi, p. 99.

⁸² J. Derrida, *Forza di legge...*, cit., p. 57.

proprio nello sciopero è possibile scorgere come la violenza possa fondare e modificare i rapporti giuridici. Si tratta di momenti sovversivi in cui si mostra una *Gewalt* al di fuori del monopolio statale. Ma, per quanto manifesti una rottura con il diritto statuito, essa si iscrive ancora al suo interno. Per Benjamin si tratta, invece, di pensare un altro genere di *Gewalt* in grado «oltrepassare la duplice natura dello Stato: stato di diritto e stato di violenza [...] perché la sfida di Benjamin riguarda la pensabilità e la praticabilità di un altro genere di *Gewalt*»⁸³.

Il compito della critica richiede che ogni singolo ordinamento giuridico sia analizzato a partire dalla sua interezza. Non ci si può limitare a criticare singoli costumi o leggi particolari, ma occorre mettere in gioco l'indeterminatezza propria della violenza fondatrice del diritto. Al riguardo, le riflessioni benjaminiane muovono dalla pena di morte. La *Gewalt* fonda il diritto e lo conserva. Il potere che conserva il diritto è quello che minaccia attraverso la violenza delle sanzioni e la forma prima è la pena di morte: proprio l'esercizio di questo potere mostra lo stretto legame originario tra il diritto e la violenza. L'analisi critica della pena di morte e la sua contestazione permettono di spingere la critica fino alle origini del diritto. Benjamin rinvia al diritto primitivo che prevedeva la pena di morte anche per crimini minori (es: violazione di proprietà):

con ciò concorda con il fatto che la pena di morte nei rapporti giuridici primitivi sia prevista anche per delitti come la violazione della proprietà, per cui sembra del tutto fuori proporzione. Il suo senso non sta nel punire l'infrazione del diritto, ma nello statuire nuovo diritto. Poiché nell'esercizio della potestà di vita o di morte il diritto si riafferma più che in ogni altro adempimento giuridico. Proprio in questo al senso più affinato si annuncia però al contempo, nel modo più nitido, un che di marcio nel diritto, perché

⁸³ M. Tomba, *Attraverso la piccolo porta...*, cit, p. 57.

questo senso si sa infinitamente lontano dai rapporti in cui il destino, nella propria maestà si sarebbe mostrato in una simile esecuzione ⁸⁴.

La proporzione nel sanzionare il reato diviene il modo attraverso cui tutelare il diritto di fronte all'insorgere di una forza, che è segno di una violenza che potrebbe divenire fondatrice. Nella legge non è possibile scindere la violenza fondatrice del diritto da quella conservatrice. Ogni contratto, proprio per questo, seppur libero dalla violenza, ne è attraversato. Perché essendo appunto la violenza fondatrice del diritto, nel momento stesso in cui il potere garantisce un contratto giuridico, risulta colmo di violenza. La critica di tale violenza giuridica sfocia nella necessità di ricercare la sfera propria della violenza in quanto principio non mediato: una sfera "pura". La violenza che pone il diritto è la violenza mitica, che Benjamin descrive partire dalla leggenda di Niobe, incolpa, costringe e punisce. Niobe viene punita perché provoca il destino di una battaglia in cui è il destino a dover vincere e a promuovere un diritto solo una volta che ha vinto, come Prometeo che sfida il destino per creare un nuovo diritto. Niobe è la figlia di Tantalo e la moglie di Anfione, re di Tebe, colpevole di aver vantato una fertilità maggiore di quella di Latona, la quale offesa da questo comportamento dà il compito ai suoi due unici figli, Apollo e Artemide, di sterminare la numerosa prole di Niobe che invece resta in vita e cade in una profonda disperazione. Niobe diventa una pietra, ma dal suo pianto eterno nasce una sorgente. La violenza irrompe su Niobe cioè dall'incerta, ambigua sfera del destino: non è del tutto distruttiva, perché uccide i figli, ma si arresta davanti alla vita della madre che, anzi, come titolare della colpa, resta ancora più colpevole di prima e diviene simbolo del limite tra uomini e dei. Apollo e

⁸⁴ W. Benjamin, *Per la critica della violenza...*, cit., p. 58.

Artemide che si scagliano contro i figli di Niobe, da un lato, intendono punire l'azione immorale, dall'altro, s'impegnano a mostrare la loro superiorità contro cui nessuno potrebbe esercitare alcun "potere". Un comportamento punitivo che vuole difendere principi morali come le istituzioni giuridiche, come la pace di ogni guerra che finisce per creare confini. Cosa succede quando c'è la pace dopo ogni guerra di età mitica? Si creano i confini e si delimitano i territori: si palesa la violenza che pone il diritto. Lo stabilirsi di confini comporta la definizione di diritti uguali per i contraenti, che non possono attraversare la linea allo stesso modo questo mostra l'originarietà della violenza della legge. La violenza giuridica per sua natura stabilisce limiti e confini, attribuisce destini:

la fissazione dei confini è il fenomeno originario della formazione degli Stati, un fenomeno sempre ripetuto ogni qual volta un qualcuno viene respinto alla frontiera o lo Stato, nel pieno esercizio della propria violenza sovrana, blocca chi cerca di oltrepassarli o rinchiude in un campo chi ha osato farlo⁸⁵.

Il diritto non si limita alla punizione, trasforma l'infelicità in colpa: non viene uccisa Niobe, ma i suoi figli. Niobe si trasfigura nel simbolo della colpa, il suo pietrificarsi rappresenta la creazione di un diritto degli dèi che esige rispetto da parte degli uomini. Niobe non ha violato il diritto, ha provocato un destino, questo comporta il castigo: la violenza mitica ha la stessa crudeltà di quella giuridica. I diritti del soggetto giuridico dipendono dalla violenza che ha *potere* di scegliere se garantirli o sospenderli. La violenza mitica – come rimarca Tomba - è attraversata dalla stessa «ambiguità demoniaca» che caratterizza il moderno universalismo giuridico:

⁸⁵ M. Tomba, *Attraverso la piccola porta...*, cit., p. 44.

«il diritto occulta le dissimmetrie, facendo apparire eguale ciò che non lo è»⁸⁶.

Scriva Benjamin:

La posizione di diritto persegue ciò che viene istituito come diritto come il suo fine, con la violenza come mezzo, ma nel momento in cui istituisce quanto perseguito come diritto non rinuncia alla violenza, ma solo ora fa sì che ponga il diritto in senso rigoroso e cioè immediato, istituendo come diritto, sotto il nome di potere (*macht*), non un fine libero e indipendente dalla violenza, ma ad essa necessariamente e intimamente vincolato. La posizione del diritto è posizione di potere e in questa misura un atto di manifestazione immediata di violenza. Giustizia è il principio di ogni divina posizione di fini, potere il principio di ogni posizione di diritto mitico⁸⁷.

La violenza mitica non ha bisogno di essere legittimata o giustificata per istituire un diritto: l'individuo è vincolato dal legame del diritto, solo successivamente giustificato dal contesto giuridico. I soggetti assumono la responsabilità giuridica perché responsabili dinnanzi alla legge. È proprio a questa cornice di dominio giuridico che si oppone la violenza divina: contro la forza giuridica che costringe un soggetto all'interno di una determinata e imposta responsabilità giuridica, impedendogli lo sviluppo critico e rivoluzionario rispetto a quel sistema. Com'è noto, nella scrittura benjaminiana è possibile leggere la presenza delle *Riflessioni sulla violenza* di Sorel⁸⁸. Ma all'ispirazione soreliana si aggiunge, spostando i termini del discorso, la dimensione messianica, ovvero teologico-politica, che costituisce l'originalità della critica elaborata da Benjamin. Alla violenza divina viene assegnato un duplice compito: espiare la colpa e opporsi alla violenza

⁸⁶ Ivi, p. 45.

⁸⁷ W. Benjamin, *Per la critica della violenza...*, cit., p. 52.

⁸⁸ Cfr. G. Sorel., *Riflessioni sulla violenza*, Torino, UTET, 2006.

coercitiva⁸⁹. Il tal senso, Benjamin confronta la leggenda di Niobe con l'episodio della tribù di Korah. La violenza mitica pone il diritto, la divina lo annienta, distrugge i confini posti da quella mitica. Se la violenza mitica incolpa e castiga, la violenza divina purifica ed è letale, senza spargere sangue. Dio non perdona Core, ma si interrompe il ciclo di violenza vendicativa, la quale appare in tensione tra il perdono e il costante possibile giudizio imminente.

Se la violenza mitica pone il diritto, la divina il diritto lo annienta, se quella pone confini, questa distrugge senza confini, se la violenza mitica incolpa e insieme castiga, quella divina purifica, se quella incombe, questa è fulminea, se quella è sanguinosa, quella è letale senza spargere sangue⁹⁰.

La violenza divina è distruttiva perché distrugge i vincoli di colpa che garantiscono la fedeltà dei buoni cittadini, perfetti *soggetti* alla legge, ovvero ai regimi legali che sono inevitabilmente violenti (come abbiamo visto). Benjamin ci induce a ripensare la *Gewalt* oltre il configurarsi dei due volti dello Stato: lo Stato di diritto e lo Stato di violenza. E invita a interrogarsi sulle condizioni di possibilità di una *Gewalt*, che non neghi astrattamente quest'ultima, ma si traduca nell'azione di singoli e collettività non costrette entro i confini tracciati dal monopolio della violenza legittima. Non si tratta, dunque, di immaginare la totale eliminazione della *Gewalt* dall'umano (il che risulta impossibile, fosse solo tenendo conto della sua complessità da noi più volte sottolineata: quale aspetto della *Gewalt* si dovrebbe eliminare? E per chi?). Si tratta piuttosto di mettere in gioco la sua monopolizzazione. Ma proprio per questo è necessario comprenderne le radici e,

⁸⁹ Cfr. J. Butler, *Critica, coercizione e vita sacra in "Per la critica della violenza" di Benjamin*, in «aut aut», 344 (2009), pp. 68-70.

⁹⁰ W. Benjamin, *Per la critica della violenza...*, cit., p. 69.

come abbiamo visto, sottrarre il nesso potere/violenza alla presa esclusiva della logica mezzi/fini. A tale scopo (di comprensione e critica) bisogna ancora introdurre la questione del rapporto tra la *Gewalt* come diritto e la *Gewalt* come giustizia⁹¹. Date le premesse fin qui indicate, la prima forma di violenza/potere (relativa al diritto) rinvia al mezzo; la seconda forma (relativa alla giustizia) rinvia al fine:

Per Benjamin, se la violenza come fine riguarda la giustizia (e dà luogo alla contrapposizione fra violenza mitica e violenza divina), la violenza come mezzo riguarda in diritto e interviene nel momento della sua creazione come della sua conservazione⁹².

Nella contrapposizione tra la violenza mitica (costrizione e colpa) e quella divina (liberazione da colpa e coercizione), in gioco è la possibilità (o impossibilità) di pensare e agire (o praticare) una *Gewalt* di altro genere: una sorta di *violenza non-violenza*⁹³. Non si tratta di acquisire una posizione non-violenta spesso dissimulata dietro la violenza statale, ma di pensare la *Gewalt* altrimenti. Può così introdursi, allo stesso interno del rapporto violenza/potere/diritto la dinamica dialettica che si dispiega tra non-violenza e contro-violenza.

Il concetto di *controviolenza* può delinearsi in due forme diverse: nel caso della sovranità statale, ad agire è una contro-violenza preventiva, la quale assume, cioè, le forme di una normalità giuridica, pronta, eventualmente, all'uso della forza; nel caso della rivoluzione, invece, ad agire è una violenza *non* primaria, perché essa reagisce a una violenza strutturale. È giunto il momento di cominciare a chiedersi

⁹¹M. Tomba, *Attraverso la piccola porta...*, cit., pp. 37-38.

⁹²P. Costa, *Lo Stato tra violenza e diritto: una parabola moderna...*, cit., p. 39.

⁹³ Si rimanda al concetto di non-violenza analizzato dalla prospettiva di Butler nel paragrafo 2 di questo capitolo.

se il tentativo benjaminiano di ripensare la *Gewalt*, a partire dai suoi rapporti con il campo giuridico-politico tradizionale, ma oltre i suoi confini, possa contribuire a ripensare anche le configurazioni odierne del nesso violenza/potere. È sulla base di tale questione che riapriamo ora la discussione. Butler, Weber e Foucault hanno così tracciato la linea di riflessione sul rapporto tra la violenza statale e il potere dell'ordinamento giuridico, creando lo sfondo concettuale sul quale analizzare la *Critica della violenza benjaminiana*.

II CAPITOLO

PER UN SUPERAMENTO DELLA VIOLENZA COLPEVOLIZZANTE: PENSARE LA *GEWALT* ALTRIMENTI

*Voi fate diventare il povero colpevole*⁹⁴

Goethe

1. LA VIOLENZA DEL DIRITTO: LA VIOLENZA MITICA

Nel capitolo precedente, si è visto come la radicale (cioè originaria) ambivalenza della *Gewalt* permetta di comprendere in che modo ciò che, solitamente si presume come l'antitesi del diritto, in realtà lo costituisca (benché non lo esaurisca). Solo passando attraverso tale comprensione è possibile tematizzare i caratteri fondamentali dell'ordinamento in cui si condensa il nesso potere/violenza: lo Stato. Si è visto anche come non sia possibile ridurre l'ambivalenza o l'equivocità di *Gewalt* a semplice e astratta negatività. Posto che s'intenda studiarne i rapporti secondo la loro dialettica costitutiva (che, cioè, precede e costituisce i suoi termini),

⁹⁴ In *Destino e Carattere* Benjamin cita questo passo di Goethe esprimendo una critica nei confronti del potere che si impone su i più deboli: «non è una generica protesta dei deboli, ma illumina il potere che si installa sulla nuda vita di quelli che non possono o non sanno 'sollevare il capo del genio', ovvero contrapporre la propria soggettività etica al dispositivo del potere. Il diritto del quale stiamo parlando è quello che si applica sulla mancanza di parole. [...] Solo la violenza divina della giustizia può annullare tale dispositivo, "confondendo del tutto i piatti della bilancia"». L. Bazzicalupo, *Benjamin: il mito come contesto della colpa*. Sulle tracce di Benjamin. In «Filosofia politica» (2014), n. 3, pp. 449-464.

allora il segno della violenza/potere non può essere, in modo unilaterale, né solo negativo né solo positivo. Si pone, allora, l'esigenza non solo di prendere atto dell'ambivalenza della *Gewalt* e di studiarne la natura, ma, come abbiamo visto, di ripensarla, in vista di usi differenti, capaci di agire, certo ancora dentro, ma già al di là della violenza/potere limitata alla sfera.

Il problema, che investe direttamente l'ambivalenza della *Gewalt*, va dunque spostato su un nuovo piano: la domanda da porre non dovrebbe riguardare solo la natura di quell'ambivalenza, ma piuttosto la possibilità di pensare e praticare un altro genere di *Gewalt* al di là di quella del diritto e dello Stato. La questione è importante. [...] L'ambivalenza del termine non va dunque subita, ma sfruttata positivamente. [...] riguarda la praticabilità di una *Gewalt* al di là della falsa opposizione tra violenza e non-violenza, al di là di una concezione metafisica della *Gewalt* come male assoluto⁹⁵.

Ora, per approfondire la distinzione di “violenza divina” e “violenza mitica”, l'analisi degli scritti (più strettamente) politici deve accompagnarsi a quella del modo in cui tale distinzione (insieme ad altre: violenza e messianismo, diritto e destino, diritto e colpa, etc.) si connette alle tesi di Benjamin sulla storia e alla sua concezione della temporalità. Come si è rimarcato nel capitolo precedente, la violenza mitica è creatrice del diritto, la leggenda di Niobe è espressione dei vincoli mitici della colpevolezza e la punizione di Apollo e Artemide è il simbolo del divieto di infrangere la volontà del potere. Rispetto a quanto si è già detto, si può osservare come, per Benjamin, la superiorità ostentata dagli dèi si trasfigura nei simboli del destino e della sofferenza. La *Gewalt* si inserisce in un unico destino il

⁹⁵ M. Tomba., *La possibilità dell'impossibile. Un altro genere di Gewalt: rileggendo Walter Benjamin* [ed. or. *Another kind of Gewalt: Beyond Law Re-Reading Walter Benjamin* in «Historical materialism» (2009), n. 17, pp. 129-144.]

cui ordinamento si configura come tutto ciò che minaccia, la violenza sancita dal diritto diventa l'unica violenza che costituisce di volta in volta un nuovo ordinamento giuridico. Il “nuovo” diritto sostituisce semplicemente quello precedente, innescando il ciclo che «costituisce la forma della *Gewalt*» e che quindi è «destinato a ripetersi»⁹⁶. In tale avvicinarsi di forme del diritto, solo apparentemente alternative, a ripetersi, ritornare non è altro che la violenza mitica: «il mito è la continuità del destino come dominio sul vivente, costrizione di esso in una indistricabile connessione di colpevolezza»⁹⁷.

1.1 IL RUOLO DEL MITO E LA COLPA DI NIOBE

Il mito di Niobe è solo una delle narrazioni-simbolo riconducibili alla violenza mitico-giuridico. Nelle vicende mitiche (e in quelle analoghe), è la punizione a vincolare il soggetto al diritto, deterrente di responsabilità. Ma, come scrive Butler, è una responsabilità indiretta: i figli, cioè, muoiono per colpa di Niobe ed è per mano degli dèi che eseguita la loro uccisione. Scrive Butler:

Sembrirebbe dunque che la trasformazione di Niobe in un soggetto giuridico preveda un rifacimento della violenza inferta dal fato come violenza che con- segue dalle sue stesse azioni e della quale lei stessa, come soggetto, si assume la diretta responsabilità⁹⁸.

⁹⁶F. Desideri, *Walter Benjamin il tempo e le forme*, Roma, Editori Riuniti, 1980, pp. 99-100.

⁹⁷ Ivi, p. 10.

⁹⁸ Cfr. J. Butler, *Critica, coercizione e vita sacra...*, cit., p. 78. L'interpretazione di Butler sulla *Critica* benjaminiana si inserisce come punto di partenza e riflessione della sua teoria di violenza e non-violenza di cui abbiamo parlato nel primo capitolo.

Il soggetto viene reso colpevole dal *fato* ed è, così, vincolato al diritto attraverso strumento della colpa. Niobe non è colpevole di aver infranto una legge, ma di aver sfidato il destino:

ciò che Niobe compie coincide con una mera affermazione di sé, che non può ledere alcunché, perché nulla di legale è fissato, ma allo stesso tempo produce il fato. È il darsi del fato, pertanto, che ingenera a posteriori la coscienza che qualcosa di male è accaduto: di qui l'avvenimento fatale che accade come violenza mitica determina l'istituzione di una norma⁹⁹.

Per Benjamin, il mito non resta relegato in un tempo lontano e passato, ma si perpetua come un elemento ancora dominante nella modernità. Il mito resta operante come fonte di coercizione colpevolizzante per il vivente costretto a vivere nell'angoscia e nell'infelicità. Il rapporto tra mito e diritto si presenta, allora, come l'espressione della funzione politica del mito che, tradotta in ambito giuridico, è legittimazione della violenza. Compito della critica è, dunque, mostrare come la violenza divina possa redimere dal mito stesso e dalla sua persistenza nella modernità che avrebbe dovuto allontanarsene definitivamente¹⁰⁰. Ma cosa intende Benjamin, più precisamente, per aspetto mitico? È senz'altro difficile, se non impossibile, fissare di quest'ultimo una definizione univoca. Tuttavia, bisogna subito rilevare come la trattazione benjaminiana del mito si sviluppi in una condizione di inattualità rispetto all'idea di mito che domina solitamente la contemporaneità e che riduce, il più delle volte, il mito a puro immaginario letterario. Benjamin, con grande lungimiranza, ha compreso e criticato la visione privativa che del mito sviluppata nella modernità inoltrata e nella contemporaneità,

⁹⁹ Sul mito di Niobe e le varie interpretazioni Cfr. M. Palma, *Benjamin e Niobe, Genealogia della nuda vita.*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2008.

¹⁰⁰ Cfr. J. Butler, *Critica, coercizione e vita...*, cit., pp. 79-80.

a favore di una valorizzazione della funzione simbolica, che non riduce più il mito solo al piano narrativo, ma prova a ricomprenderlo nel campo della realtà vissuta. Si conserva tuttavia nelle opere benjaminiane una visione negativa del mito legato alle dinamiche della *Schuld* e intriso di aspetti e potenze demoniache *destinati* all'infelicità, all'angoscia, nonché legato alla violenza espressa dall'*Opfer* nella formula del sacrificio¹⁰¹: «Colpa, destino, violenza sacrificale, angoscia, ambiguità sono le caratteristiche salienti di un mondo in cui il vivente è in balia di una natura la cui unica legge è l'eterno ritorno dell'uguale»¹⁰². Rintracciare il mito nel momento fondativo del diritto significa rilevare come, negli apparati in cui quest'ultimo si organizza, a prevalere, in ultima istanza, sia il diritto del più forte. A questo proposito, Benjamin opera una ulteriore distinzione tra il campo del mito e del diritto, da un lato, e quello dell'etica, d'altro lato. Tra i due campi si muovono due elementi: la colpa e il castigo. La giustizia interviene distruggendo il rapporto tra colpa, castigo e diritto a favore dell'innocenza e della felicità. Il diritto stabilisce la punizione, il castigo "misura" la colpa, ma il castigo del diritto è proprio il vivere nella colpa. Per Benjamin, il diritto (che rimanda al mito) e la giustizia, sebbene in rapporto, non siano sovrapponibili o identificabili. Si dà sempre uno scarto tra l'esigenza di giustizia e le configurazioni concrete del diritto, le quali si manifestano e si enunciano sempre attraverso parole e idee che si radicano sempre nel mito «quel che ci interessa sottolineare qui è l'esatta contrapposizione che Benjamin istituisce fra le sfere del mito e del diritto da un lato, e quelle del religioso, dell'etico e della

¹⁰¹ Si rivedrà tale dinamica nell'analisi che Benjamin offre delle *Affinità elettive* di Goethe, l'esempio è quello di Ottilia, espressione simbolica del sacrificio.

¹⁰² S. Marchesoni, *Walter Benjamin e l'interruzione del mito*, in F. Carmagnola, *Il mito profanato. Dall'epifania del divino alla favola mediatica*, Milano, Meltemi, 2017, pp. 221-245.

giustizia dall'altro»¹⁰³. È, in particolare, la tragedia a rappresentare in maniera esemplare la lotta tra la prospettiva mitica del diritto e quella etica dell'eroe tragico¹⁰⁴:

L'affermazione fondamentale è quella secondo la quale l'eroe non fa collimare, ponendoli sulla bilancia, colpa e castigo, ma li agita e li confonde. La bilancia è sì simbolo del diritto, ma 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 aver 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 ed eticità dell'eroe. Tuttavia il diritto sopravvive. Ciò accade perché [...] il diritto come scambia la colpa con la pena, così si traveste da giustizia¹⁰⁵.

Ritorniamo alle *Affinità Elettive* goethiane in cui la dialettica tra mito e redenzione trova uno dei luoghi di esposizione più rilevanti e, al contempo difficili. Lo scritto di Goethe è uno di questo testi privilegiati che forniscono a Benjamin la trama per ripensare i rapporti e la dinamica che collegano potere mito e diritto. Scrive Benjamin: «mitico è il contenuto reale di questo libro: che appare come una fantasmagoria mitica nei costumi dell'epoca goethiana»¹⁰⁶. Benjamin espone le scissioni e le combinazioni di tale fantasmagoria attraverso la presentazione dei personaggi e l'analisi critica del matrimonio:

¹⁰³ Cfr. B. Moroncini., *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, Guida Editori, Napoli, 1984, p. 45.

¹⁰⁴ Ivi, p. 44- 45.

¹⁰⁵ Ivi, p. 45.

¹⁰⁶ W. Benjamin, *Le affinità elettive*, in R. Solmi (a cura di) *Angelus novus*, cit p. 180.

l'oggetto delle affinità elettive non è il matrimonio. Sarebbe vano cercare, in quest'opera, quelle che sono le sue potenze etiche. Esse sono, fin dall'inizio, in fase di sparizione, come il terreno sott'acqua durante l'alta marea [...] nella sua dissoluzione tutto ciò che è umano diventa fenomeno, e il mitico solo rimane l'essenza¹⁰⁷.

È la morte di Otilia a esemplificare il destino della vittima sacrificale:

Che la sua morte – se non nell'intento del poeta, certo in quello più risoluto della sua opera – sia sacrificio mitico, è provato all'evidenza da una doppia considerazione. Anzitutto, non solo è contrario al significato della forma di romanzo avvolgere nell'oscurità più completa la decisione in cui la natura più profonda di Otilia dovrebbe esprimersi più che mai altrove; no, sembra estraneo anche al tono dell'opera il modo brusco, quasi brutale, in cui si rivelano i suoi effetti. Ma poi, ciò che quell'oscurità nasconde, risulta chiaramente da tutto il resto: la possibilità, anzi la necessità del sacrificio secondo le più profonde intenzioni di questo romanzo¹⁰⁸.

La figura di Otilia e il suo *destino* rappresentano un esempio della forma della colpevolezza nel mondo mitico: è l'elemento purificatore dalla colpa e dei colpevoli, «poiché il castigo nel senso del mondo mitico evocato dal poeta, è sempre stato la morte degli innocenti»¹⁰⁹. Otilia mostra una

pericolosa magia dell'innocenza [...] strettamente imparentata al sacrificio che si celebra con la sua morte. Poiché proprio nel suo apparire così innocente, essa non esce dall'ambito in cui esso ha luogo. Non è la purezza, ma la sua apparenza, a diffondersi - con questa innocenza - sulla sua persona. È l'intangibilità dell'apparenza che la sottrae all'amato¹¹⁰

La figura di Otilia è espressione del ritorno costante, quasi *spettrale*, dell'elemento mitico. Il senso del romanzo, precisa Benjamin, non è quello di raccontare le vite

¹⁰⁷ Ivi, p. 169.

¹⁰⁸ Ivi, p. 179.

¹⁰⁹ *Ibidem*

¹¹⁰ Ivi, p. 215.

dei due coniugi, ma quello di mostrare l'aspetto mitico del diritto, all'interno delle forme dissolutive del matrimonio:

Egli [Goethe] non voleva, «fondare» il matrimonio, ma mostrare le forze che emergono nella sua dissoluzione. Ma esse sono, senza dubbio, le potenze mitiche del diritto, e il matrimonio, qui, è solo l'esecuzione di una rovina che non è esso a sancire. Poiché la sua dissoluzione è rovinosa solo perché, a produrla, non sono somme potenze¹¹¹.

La stessa divisione del saggio chiarisce le linee dell'interpretazione di Benjamin, sottolineando una dinamica redentiva delle forze mitiche: il mitico come tesi, la redenzione come antitesi¹¹².

Si tratta dunque per Benjamin di trovare una possibile redenzione dal mito. L'antitesi tra mito e giustizia orienta anche l'originale interpretazione delle Affinità elettive di Goethe, articolata in tre parti: «Il mitico come tesi», «La redenzione come antitesi», «la speranza come sintesi». [...] Benjamin contrappone alla violenza mitica del diritto una violenza di altro genere; in questo caso si tratta della «violenza critica» che, in quanto «parola morale» o «privo di espressione», rompe l'incanto della totalità, spezza l'armonia della bella apparenza¹¹³.

Ma in che senso la redenzione si configura come antitesi? Com'è noto, parlare di redenzione (*Erlösung*), leggendo Benjamin, non è mai semplice: non si tratta di un elemento accessorio, che possa sbrigarsi in qualche nota supplementare. Parlare di redenzione, in Benjamin, significa infatti affrontare tutta la questione aperta dal *messianismo*¹¹⁴. Già nei suoi scritti giovanili, l'idea messianica interviene come

¹¹¹ Ivi, p. 169.

¹¹² S. Marchesoni., voce *Mito* in A. Pinotti (a cura di), *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, Einaudi, Torino, 2018, pp. 115-118.

¹¹³ S. Marchesoni, *Mito...*, cit., p. 116.

¹¹⁴ Questo rapporto verrà affrontato approfonditamente nel paragrafo sulla violenza divina.

rottura del tempo ciclico, per tradursi, poi, in termini politici¹¹⁵. Come suggerisce Moroncini, la storicità benjaminiana è attraversata da due temporalità: quella mitica, che è rappresentazione di un ciclo infinito che si ripete, e quella di un tempo moderno in cui «la civilizzazione ha preteso sostituirsi all'etico nella lotta contro i demoni»¹¹⁶. Sia il mitico sia l'etico sono decadute nella moralità, a favore di una civilizzazione che dovrebbe *rimuovere* il mito, ma consente, in realtà, un suo ritorno:

il tempo più o meno accelerato della modernità emancipatrice, che presume di liberarsi dai demoni del mito senza mobilitare l'etico, si intreccia con il tempo circolare del mito [...] che mira a bloccarlo e si incrocia con la storicità discontinua e puntuale dell'etico, il tempo della giustizia che lo combatte¹¹⁷.

A queste due temporalità si oppone la giustizia. Il tempo mitico non termina, non ha limiti e, laddove non è possibile stabilire un confine, nemmeno è possibile stabilire un criterio di distinzione¹¹⁸. La redenzione dal mito, infatti, deve essere interpretata come elemento di rottura del tempo ciclico e in termini politici come elemento distruttivo della violenza che pone il diritto. Il mito è *fantasmagoria* che ci offusca con l'apparenza limitando le capacità di azione e pensiero, proprio come fa il diritto¹¹⁹. In questo senso, la morte di Ottilia è eliminazione della parvenza:

Ottilia non perisce solo come «vittima della sorte» (per tacere che essa realmente «si sacrifici») ma - in senso più preciso e più spietato - come capro espiatorio dei colpevoli. Poiché il castigo, nel senso del mondo mitico evocato dal poeta, è

¹¹⁵ Cfr. W. Benjamin, *Sul concetto di Storia* in M. Palma (a cura di), *Senza scopo finale*, cit, pp. 239-258.

¹¹⁶ B. Moroncini., *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, cit., p. 45.

¹¹⁷ L. Bazzicalupo, *cit.*, p. 452.

¹¹⁸ S. Marchesoni, *Walter Benjamin e l'interruzione del mito*, cit., pp. 221-245.

sempre stato la morte degli innocenti. Ecco perché, nonostante il suicidio, la morte di Ottilia è quella di una martire, che lascia ossa miracolose¹²⁰.

Il mitico è espressione di un mondo sacrificale e, proprio per questo, violento e deve il suo potere persuasivo al ruolo da esso conferito all'apparenza. Così, la morte di Ottilia rappresenta la fine dell'apparenza:

L'apparenza che si rivela nella bellezza di Ottilia è l'apparenza che si spegne. Poiché non bisogna credere che una necessità e forza esteriore determini la fine di Ottilia, ma nel tipo stesso della sua apparenza è posto che essa deve spegnersi, e che deve spegnersi rapidamente¹²¹.

E ancora:

solo in [Ottilia] si esprime chiaramente la legge che si annuncia più confusamente nelle altre: a misura che la vita si ritrae, si ritira anche ogni bellezza apparente, che può inerire solo in ciò che vive, finché, nella fine totale dell'una, deve necessariamente sparire anche l'altra¹²².

La figura di Ottilia resta, dunque, una figura ambigua, la cui bellezza rappresenta un'apparenza che volge al tramonto:

Il suo è un dimorare che “colpevole-incolpevole” nell'ambito del destino, di un'ambiguità che non conosce né l'oscurità della colpa né la luce della decisione. La sua bellezza è una bellezza muta: appare soltanto, come avvolta in un perfetto silenzio [...] e come ciò che appare soltanto è destinato a svenire, così Ottilia va incontro alla propria morte, quasi per puro istinto. La sua bellezza è una bellezza muta: appare soltanto, come avvolta in un perfetto silenzio: in un “silenzio vegetale”. E come ciò che appare soltanto è destinato a svanire¹²³.

¹²⁰ W. Benjamin, *Affinità elettive...*, cit., p. 175.

¹²¹ Ivi, p. 180.

¹²² Ivi, p. 181.

¹²³ F. Desideri, *La porta della giustizia*, cit., p. 53.

Potremmo dire che nella figura di Ottilia, Benjamin rilegga un momento di *sottrazione* rispetto al mito:

Ottilia è una figura innocente, l'unica che – nel romanzo – si sottrae palesemente al mondo mitico. Si sottrae, appunto, nella pura apparenza in cui è immersa la sua bellezza, si sottrae nel suo lasciarsi morire [...] La morte di Ottilia non rappresenta affatto una catarsi tragica. Essa è *trauervoll*: pura afflizione, messa in scena del lutto. E, nella sua *Trauer*, raggela, solo per un attimo, il caos mitico¹²⁴.

La violenza critica di cui parla Benjamin nel saggio agisce come la violenza divina in rapporto al diritto: non è un movimento dialettico in senso conciliativo. È, piuttosto, un movimento brutale, ovvero un'interruzione¹²⁵. La critica benjaminiana della persistenza del mito *nel* diritto, ancora nelle sue articolazioni moderne, si fonda sulla consapevolezza della *duplicità* (progressiva-regressiva) dell'*illuminismo*¹²⁶. Vale a dire: l'illuminismo, che si è sempre presentato come opera di distruzione del mito, o come movimento di de-mitizzazione e secolarizzazione, non solo avrebbe fallito nel suo obiettivo, ma avrebbe finito per incrementare la potenza del mito stesso, preservandolo entro la cornice del destino e della colpa. Le argomentazioni critiche di Benjamin relative al mito mostrano anche come spesso il mito s'identifichi addirittura con il diritto, nel momento in cui si esercita, sotto la sua egida, un potere violento¹²⁷. Come accade per i protagonisti delle affinità elettive, è mitico tutto ciò che è alla base della vita sociale: tutti quei

¹²⁴ *Ibidem*

¹²⁵ S. Marchesoni, *Walter Benjamin e l'interruzione del mito...*, cit., pp. 221-245.

¹²⁶ Tale ambivalenza progressivo-regressiva dell'illuminismo sarà ripresa, a loro modo, da Adorno e Horkheimer in T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 2010. Una delle sue prime matrici filosofiche è da rintracciare nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel e, precisamente, nella sezione dedicata alla lotta tra l'illuminismo e la fede. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Milano, Bompiani, 2000.

¹²⁷ Cfr. M. Palma, Benjamin e Niobe, *Genealogia della nuda vita.*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2008, p. 116-120.

gesti, quei rituali ripetuti meccanicamente, i quali finiscono per essere la guida di comportamento della vita sociale. Il mito spinge a porre freni e divieti, giungendo, in ultima istanza, al sacrificio. Come scrive Bazzicalupo:

Il segno distintivo delle potenze mitiche è che sfugge alla presa il nodo enigmatico che le rende efficaci, ritornanti come i fantasmi, persistenti nella nostra vita. Il mito cattura un passato immemorabile, lo fa prigioniero e in questo modo fa prigioniera l'interpretazione del presente: non si salvano, dice Benjamin, nemmeno i morti. È proprio l'assoggettamento segreto che è determinante: la sua indisponibilità destinale¹²⁸.

È, dunque, evidente come la riflessione di Benjamin sia fondata sul rapporto e sulla differenza tra mito e religione e riguarda, di conseguenza, la relazione tra la giustizia e il diritto. Il diritto è originariamente o costitutivamente violento, perché giudica a partire dalla colpevolezza dell'azione umana e vi si rivolge solo nella forma del castigo e della pena¹²⁹.

1.2 COLPEVOLEZZA E ANGOSCIA DEL DESTINO MITICO

Il mito blocca e reitera il tempo della natura, costringendo alla ripetizione, alla condanna di un ciclo interminabile. Ecco perché l'uomo è costretto a un destino chiuso in cui non ha la possibilità di affermare la propria indipendenza morale (come promesso dalla tradizione illuministica e kantiana). Nella persistenza del mito, l'uomo non può agire e decidere eticamente¹³⁰. Repressi dal mito si vive *imprigionati* in un destino di colpa e angoscia il cui nesso è offerto dal diritto:

¹²⁸ L. Bazzicalupo, cit., p. 451.

¹²⁹ B. Moroncini, *Il lavoro del lutto...*, cit., p. 88.

¹³⁰ F. Desideri, *La porta della giustizia*, Torino, Einaudi, 1995, p. 47.

Le leggi del destino, infelicità e colpa, sono poste dal diritto a criteri della persona; poiché sarebbe falso supporre che solo la colpa si ritrovi nel quadro del diritto; si può dimostrare invece che ogni colpa giuridica non è altro che una disgrazia. Per un errore, in quanto è stato confuso col regno della giustizia, l'ordine del diritto, che è solo 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 dèi, si è conservato oltre l'epoca che ha inaugurato la vittoria sui demoni¹³¹.

In *Destino e carattere*, il primo elemento di rottura è rappresentato dalla risposta dell'eroe tragico: «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»¹³². In prospettiva antitetica rispetto alla visione delle scienze giuridiche, secondo cui il diritto liberebbe dal mito stesso, Benjamin ribadisce l'idea secondo cui il diritto rappresenta un residuo del dominio mitico del destino. L'eroe tragico è chiamato, invece, a incorporare il compito di annientarlo:

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 con 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 muta¹³³.

L'eroe, attraverso il suo silenzio, agita e confonde tutte le leggi del destino ed afferma la sua libertà: «il paradosso della nascita del genio nell'incapacità morale di parlare, nell'infantilità morale, è il sublime della tragedia»¹³⁴.

¹³¹ W. Benjamin, *Destino e Carattere* in R. Solmi (a cura di), *Angelus Novus*, Torino, Einaudi, 2014, p. 34.

¹³² *Ibidem*

¹³³ *Ibidem*

¹³⁴ *Ivi*, p. 35.

Può richiamarsi, a questo punto, Goethe, per illustrare l'idea di un destino che rende colpevole, anzitutto, se non esclusivamente, il *povero*¹³⁵. Destino e diritto

giudicano colpevole, condannano alla colpevolezza, quel residuo primordiale e nudo dell'uomo, quella sua nuda apparenza che il genio non ha mai saputo superare del tutto e rispetto alla quale solo la parte migliore dell'uomo è rimasta invisibile¹³⁶.

Interviene allora la nozione di *bloße Leben*¹³⁷, espressione volta a designare la parte dell'uomo soggetta al movimento della colpa nella sfera dell'apparenza. A trovarsi in balia del destino non è l'uomo: «lo è piuttosto la scorza della sua apparenza, il residuo della sua sottomissione al mito: il suo essere giuridico»¹³⁸. In riferimento agli attributi che vengono normalmente associati al carattere, e che determinerebbero una qualità morale, Benjamin propone una critica della qualità morale sottolineando come solo le azioni possano avere un valore morale, contrariamente a quanto appaia. Così, il vero carattere individuale scevro da insegnamenti morali emerge nella commedia:

sulla scena della commedia i suoi atti acquistano solo quell'interesse che li investe alla luce del carattere; e questo è, nei casi classici, oggetto non di condanna morale, ma di alta serenità. Non è mai in se stesse, mai dal punto di vista morale, che le azioni dell'eroe comico toccano il pubblico; i suoi atti interessano solo in quanto riflettono la luce del carattere¹³⁹.

¹³⁵ Sul problema del povero di cui abbiamo accennato in esergo, Benjamin riflette nell'ambito di una violenza esercitata sui più deboli in *Destino e Carattere*. Nota 93.

¹³⁶ F. Desideri, *Benjamin*, cit., p. 56.

¹³⁷ Tale espressione è utilizzata da Benjamin per la prima volta in *Per la critica della violenza e successivamente in Destino e Carattere* e nel saggio sulle *Affinità elettive*. L'espressione è tradotta da Renato Solmi con *mera vita* da Giorgio Agamben con *nuda vita*. Come abbiamo visto nella *Critica*, il soggetto è svelato nel suo essere *mera vita* oggetto di violenza mitica. L'uomo non deve coincidere con la *mera vita*, l'uomo non è semplicemente esistente, se non all'interno di uno stato regolato dal diritto. La sacralità dell'uomo non è data dal diritto, ma una vita giusta che non è una la vita dell'uomo soggetto al diritto. Cfr. Pinotti A., voce *Nuda vita* in *Costellazioni*, cit., pp. Cfr. Palma M., *Benjamin e Niobe. Genealogia della nuda vita...*, cit. Cfr. Agamben G., *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 2005.

¹³⁸ F. Desideri, *Benjamin*, cit., p. 58.

¹³⁹ W. Benjamin, *Destino e Carattere* in R. Solmi (a cura di), *Angelus Novus*, cit. p. 57.

Gli esempi che propone Benjamin (*l'Avare* e il *Malade imaginaire* di Moliere) sono casi di ipocondria e avarizia, che difficilmente possono assumersi come modelli pedagogici di insegnamento. Ma è, in essi, che «il carattere si dispiega luminosamente nello splendore del suo unico tratto, che non ne lascia sussistere alcun altro visibile accanto a sé, ma lo annulla con la sua luce»¹⁴⁰. Si tratta della luce del genio che si libera dalla colpa a cui il mito lo aveva destinato. È l'eroe prima tragico, poi comico ad essere protagonista del primo superamento della condanna destinale del mito. L'eroe *mutto* nella tragedia si affranca dal mito, sovverte il destino; nella commedia si esprime, invece, il carattere più incline alla libertà dal mito:

Se con riferimento al destino la critica osservava nell'evoluzione e nell'epilogo dell'intreccio tragico il vero fenomeno di affrancamento del genio, è nella commedia che essa vede espressa la luminosità del pure carattere, la limpidezza del suo tratto. Nella commedia il carattere [...] si afferma nella nitida singolarità del suo tratto unico. Proprio con l'appassire dell'uomo e della sua moralità, nella commedia si afferma l'individuo nella sua irripetibile unità di carattere. [...]. La luce libera e innocente del genio si è affrancato dal destino mitico¹⁴¹.

Il mutismo dell'eroe è emblematico, essendo l'esperienza tragica opposta al mito che non ha parola. L'eroe tragico mette in crisi l'idea di necessità, affrontando il destino e rivelando, così, un altro tempo in opposizione a quello mitico:

Il tempo che si oppone a quello "mitico" nel dominio di *Anánke*, al "soggetto indeterminabile" del destino, è il tempo della redenzione. Mentre il tempo del mito non ha presente, quello della redenzione è pura attualità. È un tempo felice. In esso non grava il passato con il peso dell'irrimediabile "così fu": "ciò che è stato", nel tempo redento della pura attualità "non è più", se non come habitus stesso

¹⁴⁰ *Ibidem*

¹⁴¹ M. Baldi, F. Desideri, *Benjamin*, cit., p. 61.

dell'esperienza: ripresa nella forza della decisione. La critica del mito ha in Benjamin la sua vera origine nell'idea di felicità¹⁴².

Il problema della felicità, infatti, è fondamentale per Benjamin perché è proprio ciò che conduce fuori dal destino inflitto dal mito. In tal senso, il tempo della redenzione deve coincidere con il tempo della giustizia, in cui colpa e ingiustizia (presenti nella sfera del diritto) risultano assenti¹⁴³.

1.3 VIOLENZA MITICA E COLPA: LA SILENZIOSA RISPOSTA DELL'EROE TRAGICO

«Il diritto non condanna al castigo, ma alla colpa. Il destino è il contesto colpevole di ciò che vive»¹⁴⁴. La colpa è alla base del diritto, perché è presupposto della legge: la colpa è il trascendentale del diritto stesso. Per Benjamin, come si è visto, il diritto – e tale prospettiva resterà in tutta la sua produzione, non solo quella giovanile – risulta totalmente iscritto nella persistenza del mito. Ciò perché la coercizione, la ritualità e l'autoreferenzialità caratteristiche delle strutture mitiche ritornano in quelle del diritto. Attraverso la creazione di gerarchie, infliggendo punizioni se si risponde negativamente alla coercizione, il diritto si configura come uno spazio chiuso:

Qui il diritto emerge dal potere fattuale e si irrigidisce in quello legale dentro la comunità in cui ci troviamo gettati – anche questo è destino – che ci interpella sin dall'involontario ingresso nel contesto sociale, collocandoci. In una identificazione normativa rispetto alla quale il vivente avverte il peso dell'obbligo, il debito, l'inadeguatezza presunta e attesa dal sistema stesso¹⁴⁵.

¹⁴² F. Desideri, *La porta della giustizia*, cit., p. 47.

¹⁴³ Cfr. Ivi, pp. 46-48.

¹⁴⁴ W. Benjamin, *Affinità Elettive...*, cit., p.35.

¹⁴⁵ L. Bazzicalupo, *cit.*, p. 456.

Non si tratta di una critica “sterile” al problema del mito e al suo “gettarci” nella colpa e nel debito. Benjamin rinviene piuttosto la persistenza del mito nelle stesse trasformazioni delle condizioni e delle situazioni economico-politiche. La persistenza del mito nel sistema dominato dal capitale riemerge nell’affermarsi delle strutture e delle dinamiche di quest’ultimo come una «storia naturale», che mostra, nella sua apparente ineluttabilità, un carattere, appunto, destinale, dunque mitico¹⁴⁶. È in particolare nell’apparente storica naturale del capitalismo che continua a operare la ritualità tipica dell’operazione mitica:

La storia si rivela natura quando la condizione in cui viene vissuta è il sonno, l’inconscio sonnambolico andare solo apparentemente svegli, ma in uno stato ipnotico dove i gesti sono comandati da incontrastate «forze mitiche», impulsi ciechi, coazioni a ripetere. Uno stato di sonno nell’apparente febbrile iperattività che in realtà procede automaticamente, corre ‘a folle’, senza fare attrito sulla verità dei rapporti. Un sonno affollato di sogni dove tutto il disagio, l’angoscia non trova parole e diventa il fantasma onirico: incubo o allucinazione del desiderio¹⁴⁷.

Il capitalismo assume il ruolo di appagamento e sicurezza: atteggiamento tipico del sentimento religioso, la cui peculiarità trova la sua definizione a partire dal concetto di colpa, come una religione che non purifica, ma colpevolizza l’individuo che rimane in una dimensione culturale:

Il capitalismo è verosimilmente il primo caso di culto che non purifica ma colpevolizza. Così facendo, tale sistema religioso precipita in un moto immane. Un’immane coscienza della colpa, che non sa purificarsi, fa ricorso al culto non per espiare in esso questa colpa, ma per renderla universale, per martellarla nella

¹⁴⁶ Cfr. Ivi, pp. 460.

¹⁴⁷ Ivi, p. 461.

coscienza e infine e soprattutto per coinvolgere il dio stesso in questa colpa e interessarlo infine all'espiazione¹⁴⁸.

Il capitalismo è, quindi, una religione della *Schuld* (colpa, responsabilità, debito): una certa «demonica ambiguità», accompagnata alla *Verschuldung* (colpevolizzazione e indebitamento), ne rappresenta il punto cruciale. In questo senso, il sistema economico-politico-giuridico e culturale del capitalismo resta ancorato a uno stadio mitico, che, date le premesse, non può essere più confinato nel passato cronologico. È in un testo del 1921 in particolare, ovvero *Capitalismo come religione*, che Benjamin si concentra sugli aspetti teologico-religiosi del capitalismo. Tuttavia, sullo sfondo comune della *Schuld*, i termini della questione cambiano, così come si traduce altrimenti la relazione tra colpa e culto. Obiettivo del capitalismo sarebbe, quindi, spingere l'individuo alla disperazione, al fine di presentarsi poi come unica salvezza: è tale vincolo di (apparente) necessità "naturale" a rendere difficile (e apparentemente impossibile) pesarne la fine. La temporalità del capitalismo si presenta come un vicolo cieco¹⁴⁹, si tratta di una religione con una sua ritualità.

¹⁴⁸ W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, in M. Palma, *Senza scopo finale*, cit, p. 43.

¹⁴⁹ Il capitalismo è riuscito ad appropriarsi del mito e il mito stesso si è configurato momento promotore del capitalismo. Una risposta a tale dinamica avviene nella tragedia: abbiamo visto una prima risposta dell'eroe al destino di colpa, ma nel *Trauspiel*, Benjamin sottolinea la differenza tra la tragedia nel rapporto con il mondo mitico e la tragedia nel rapporto con il dramma. La differenza tra il dramma e la tragedia consiste nel rapporto con il mito, la tragedia si pone in prospettiva di lotta con il destino, nel caso del dramma il destino opera dall'interno. La tragedia è manifestazione del rapporto con il demoniaco in cui assume un ruolo rilevante la morte dell'eroe, un gesto che è elemento di opposizione al destino di colpa. Scrive Benjamin: «Il tragico si rapporta al demonico come il paradosso all'enigma. In tutti i paradossi della tragedia – nel sacrificio, che congedando i vecchi statuti ne fonda di nuovi, nella morte che è espiazione e insieme salvezza del sé, nel finale, che assegna la vittoria all'uomo e anche al dio – l'ambiguità, lo stigma dei demoni, va estinguendosi. [...] la tragedia che sembrava dedicata al processo dell'eroe, si trasforma in una requisitoria sugli Olimpi». W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, Torino, Einaudi, pp. 96-97. Come nel saggio dedicato al destino e al carattere, il ruolo dell'eroe è il ruolo di uomo morale che ancora nel suo essere muto, pur non disvelandosi riesce o almeno tenta di «sollevarsi nell'inquietudine di quel mondo tormentato». Potremmo spingerci nel dire che l'atteggiamento

2. VIOLENZA DIVINA: PARADIGMA RIVOLUZIONARIO O MESSIANICO?

*Impiccheranno Geordie
con una corda d'oro
È un privilegio raro
Rubò sei cervi nel parco del Re
Vendendoli per denaro
Né il cuore degli inglesi
né lo scettro del Re
Geordie potran salvare
Anche se piangeranno con te
La Legge non può cambiare*

Come si è provato a mostrare nelle pagine precedenti, Benjamin, facendosi carico equivocità della *Gewalt*, apre una nuova prospettiva per pensarla altrimenti. Dopo aver sottolineato il persistere del mito nel diritto (fin dentro la modernità inoltrata e nel sistema capitalista) e la duplicità del progressismo illuminista, occorre fare ritorno alla violenza divina. E cominciare a dare qualche risposta (certo non esaustiva o definitiva) ad alcuni interrogativi: cos'è, più precisamente, la violenza divina? Come interpretarla oggi? Come può configurarsi, nelle condizioni attuali, il suo movimento? E che rapporto s'instaura tra la violenza divina e una giustizia che non può essere né ridotta né sovrapposta al diritto?

dell'eroe è lo stesso atteggiamento della violenza divina che irrompe il *continuum* temporale del diritto. È rappresentazione del *superamento* distruttivo nella violenza rivoluzionaria. Per un approfondimento Cfr. G. Bonola, *Antipolitica messianica. La giustizia di Dio come critica del diritto e del 'politico' nel filosofare comune di G. Scholem e W. Benjamin (1916-1921)*. In «FENOMENOLOGIA E SOCIETÀ» (2000), n. 2, p. 25.; M. Baldi, F. Desideri, *Benjamin, cit.*, pp. 96-97.

2.1 VIOLENZA DIVINA: DI CHE DISTRUZIONE SI TRATTA?

Comunque in rapporto con quella mitica, perché attraversa a sua volta storia, realizzandosi in qualche forma, la violenza divina è una *Gewalt*, la cui immediatezza (rispetto alla mediazione giuridica autoreferenziale) interrompe, fino a distruggerli¹⁵⁰, i confini del diritto statuito.

Scrive Benjamin:

La manifestazione mitica della violenza immediata si rivela nel suo strato più profondo identica a ogni violenza giuridica e trasforma il sospetto della sua problematicità nella certezza della rovinosità della sua funzione storica, il cui annientamento assurge quindi a compito. Proprio questo compito propone in ultima istanza ancor a una volta la questione di una violenza immediata pure, che sia in grado di arrestare quella mitica. Come tutti i campi al mito Dio, così alla violenza mitica si oppone quella divina. Che ne designa l'antitesi in ogni elemento [...] ¹⁵¹

La violenza interviene colpendo «i privilegiati, i leviti, li colpisce senza preavviso, senza minaccia, fulmineamente, e non si ferma davanti all'annientamento»¹⁵².

Non si tratta una *pietrificazione* mitica della colpa, come nella violenza giuridica, ma di un attacco improvviso e distruttivo, di una purificazione non sanguinante «poiché il sangue è il simbolo della mera vita (nuda vita)»¹⁵³. Ma la violenza, che potrebbe definirsi come *annientante*, non lo è in modo assoluto, lo è solo in rapporto a beni e diritti, non nell'anima del vivente:

lo scatenamento della violenza giuridica risale [...] alla colpevolezza della mera vita naturale, che consegna il vivente innocente e infelice, al castigo che espia la

¹⁵⁰ Sul carattere distruttivo, ci riproponiamo di tornare nel paragrafo successivo.

¹⁵¹ W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, cit., p. 70.

¹⁵² Ivi, p. 72.

¹⁵³ Ivi, p. 70.

sua colpevolezza, purga il colpevole, non però da una colpa, ma dal diritto. poiché con la mera vita cessa il dominio del diritto sul vivente. La prima esige sacrifici, la seconda li accetta¹⁵⁴.

La mera vita è il soggetto di diritto che, se privato di ogni *Gewalt*, è esposto, nella sua nudità, allo stato: è sì in possesso di diritti, che possono essere garantiti, ma anche sospesi. L'*Auslösung* della violenza divina si oppone alla forza coercitiva tipica del diritto e, distruggendo le leggi (che, per quanto sancite e riconosciuto, si rivelano ingiuste), spezza i vincoli della responsabilità (intesa come colpa nel senso del diritto e, dunque, del mito che vi persiste). Tuttavia, la *distruttività* della violenza divina non è totale, non elimina le forme del vivente: essa si limita a interrompere il *continuum* del diritto. In altre parole, la violenza divina mette in gioco il tempo (rituale) del diritto facendo appello al tempo della giustizia:

Essa [la violenza divina] interrompe il tempo del diritto e gli contrappone quello della giustizia. Quest'ultima non è dunque il giusto fine del diritto (di qualunque diritto, sia esso naturale o positivo), né può costituire il telos della violenza o il motore immobile, immanente o trascendente del destino. Essa si presenta, piuttosto, come un'interruzione, un arresto della temporalità puramente apparente propria del mito e del destino, dove appunto il tempo è condannato ad un'eterna ripetizione¹⁵⁵.

La violenza giuridica opera applicando la legge convalidata come legittima, in una data situazione storica (benché questa sia assunta come “naturale” e, dunque, come immodificabile), e punisce con la forza il *fuorilegge*. La violenza divina, invece, interviene per interrompere la ripetizione indifferente dell'applicazione del diritto

¹⁵⁴ *Ibidem*

¹⁵⁵ F. Desideri, M. Baldi, *Benjamin*, cit., pp. 67-68.

e, come si è osservato, è *distruttiva* in questo senso. Ma non ingiunge l'uccisione dell'altro uomo, per quanto il diritto possa permetterla in quanto legale e il potere possa applicarla in quanto legittima: «alla domanda “posso uccidere?” segue l'immutabile risposta come comandamento: “non ucciderai”»¹⁵⁶. Tale è il comandamento che deve dirigere l'azione individuale: è come se Dio si dovesse accertare che questo non venga infranto, tuttavia, se il rispetto di tale “guida” non deve essere dipendente al timore della punizione, non è possibile discernere giudizio sull'azione:

Questo comandamento si colloca prima dell'azione come Dio “guardi” che essa non accada. Ma certo, se è vero che non è permesso che sia il timore della pena a esortare a osservarlo, esso resta inapplicabile, incommensurabile rispetto all'azione eseguita. Non ne discende alcun giudizio su di essa [...] Quest'ultimo non si staglia come un criterio del giudizio, ma solo come metro dell'azione per la persona o la comunità agente che devono confrontarsi con esso nella loro solitudine e in casi straordinari assumersi la responsabilità di prescindere¹⁵⁷.

La dinamica del comandamento è, tradizionalmente pensata, secondo le articolazioni della sequenza logica *ordine/punizione*. Potrebbe, dunque, apparire strano che Benjamin ricorra al modello del *comandamento*, nel momento stesso in cui procede nella sua critica della riduzione della *Gewalt* (e della giustizia) all'ordine vigente (storicamente) del diritto. Ma non si deve dimenticare che, per l'eredità ebraica (messianica) profondamente iscritta nel pensiero di Benjamin, il comandamento non rappresenta un momento vendicativo, non assume il ruolo della legge punitiva, anzi: il dio ebraico è considerato come opposto alla colpa¹⁵⁸:

¹⁵⁶ W. Benjamin, *Per la Critica della violenza*, cit., p. 71.

¹⁵⁷ Ivi, p. 72.

¹⁵⁸ Cfr. J. Butler, *Coercizione e vita sacra*, cit., pp. 93-95.

2.2 VIOLENZA DIVINA: LA TRIBÙ DI CORAH



La punizione dei ribelli. Affresco, cm 348,5x570. Roma, Cappella Sistina (quinta scena sulla parete sinistra) – Botticelli.

La punizione dei ribelli che avevano osato mettere in discussione l'autorità di Mosè, di Aronne e degli altri sacerdoti, si svolge in tre drammatiche scene ben divise: a destra Mosè sta per essere lapidato dai ribelli e viene salvato a stento da Giosuè che trattiene la turba. [...] infine, a destra, davanti alla facciata di un altro armonico edificio classico che chiude la prospettiva, la terra si apre al comando di Mosè e inghiotte i Leviti; vengono salvati solo due giovani innocenti sollevati su nuvolette¹⁵⁹.

¹⁵⁹ C. Caneva, *Botticelli*, Catalogo completo, Firenze, Cantini, 1990, p. 70.

Scrive Benjamin: «Come in tutti i campi al mito Dio, così, alla violenza mitica, si oppone quella divina, che ne costituisce l'antitesi in ogni punto»¹⁶⁰. Di primo acchito, il legame tra la violenza divina e il messianismo è evidente. L'avvento della violenza divina è l'avvento del messia. Il momento di rottura nello spazio-tempo imprevedibile della *Jetztzeit* è ciò che consente l'irrompere dell'attimo distruttivo e la creazione di un regno e di un tempo della giustizia, altro rispetto al tempo del diritto. Tuttavia, il rapporto tra il tempo della giustizia e il tempo del diritto deve essere analizzato e problematizzato. Si è visto come al mito di Niobe Benjamin contrapponga la storia della tribù di Korah. Questo episodio biblico è da lui assunto come possibile rappresentazione della violenza divina:

Ora Core, figlio di Isar, figlio di Keat, figlio di Levi, con Datan e Abirà, figli di Eliàb, e On, figlio di Pelet, figli di Ruben, presero altra gente e insorsero contro Mosè, con duecentocinquanta uomini tra gli Israeliti, principi della comunità, membri del consiglio, uomini stimati; 3 si radunarono contro Mosè e contro Aronne e dissero loro: "Basta con voi! Tutta la comunità, tutti sono santi e il Signore è in mezzo a loro; perché dunque vi innalzate sopra l'assemblea del Signore?". Quando Mosè ebbe udito questo, si prostrò con la faccia a terra; poi parlò a Core e a tutta la gente che era con lui, dicendo: "Domani mattina il Signore farà conoscere chi è suo e chi è santo e se lo farà avvicinare: farà avvicinare a sé colui che egli avrà scelto. Fate questo: prendetevi gli incensieri tu, Core, e tutta la gente che è con te; domani vi metterete il fuoco e porrete incenso davanti al Signore; colui che il Signore avrà scelto sarà santo. Basta con voi, figli di Levi!" [...] il suolo si squarciò sotto i loro piedi, la terra spalancò la bocca e li inghiottì: essi e le loro famiglie, con tutta la gente che apparteneva a Core e tutti i loro beni. Scesero vivi agli inferi essi e quanto loro apparteneva; la terra li ricoprì ed essi scomparvero dall'assemblea¹⁶¹.

¹⁶⁰W. Benjamin, *Per la critica della violenza....*, cit., p. 69.

¹⁶¹ Num., 16, 1.35.

Il giudizio di Dio nei confronti di Core si configura come massima espressione della violenza divina, perché Core sostiene la santità di tutti i membri della comunità, ma mostra un egoistico ed enorme attaccamento alle cariche e ai ministeri contestando le guide che aveva scelto Dio. Nel restare vincolato al privilegio, Core ha messo in discussione in giudizio divino perché interessato ad acquisire il potere. La situazione non può risolversi in un perdono, inteso perlomeno in senso tradizionale, ovvero come eliminazione dell'accaduto, ovvero come cancellazione del passato. Ciò che deve essere cancellato è, piuttosto, quanto lo ha reso possibile

Benjamin non opta per il per il “perdono” contro la “retribuzione” – Dio non perdona Core – ma per una temporalità terza che interrompe il ciclo della violenza vendicativa ponendosi nella tensione tra il perdono e il “sempre imminente giudizio”. In termini politici, che sono quelli che ci interessano, cancellare le tracce del misfatto” non significa né riconciliazione, né perdonare il passato cancellandolo. Significa invece cancellare ciò che ha reso possibile il misfatto. In altri termini, non significa punire il capitalista o il colonialista, ma distruggere il modo di produzione capitalistico e il sistema coloniale del quale essi sono espressione¹⁶².

La violenza mitica istituisce un diritto senza esserne legittimata e vincola così gli individui. I soggetti assumono una responsabilità giuridica perché responsabili dinanzi alla legge. Nel contrapporsi al dominio così instaurato, la violenza interviene, da un lato, a liberare dalla coercizione della responsabilità, da un obbligo forzato e violento, d'altro, si oppone alla violenza coercitiva in quanto espiazione della colpa:

¹⁶² M. Tomba, *Attraverso la piccola porta...*, cit., pp. 47-48.

Non solo la violenza divina libera dalle forme della responsabilità coatta, cioè da una forma di obbligo forzata o violenta, ma questa liberazione è anche, allo stesso tempo, un'espiazione della colpa e un'opposizione alla violenza coercitiva. Una risposta a tutto questo potrebbe essere la paura che da qui possa derivare solo l'anarchia o il dominio della massa, ma ci sono alcune altre proposizioni da tenere a mente¹⁶³.

Per chiarire ancora meglio, il legame tra la violenza divina e il nome di Core seguiamo la efficace sintesi proposta da Peter Bojanić in *Violenza e messianismo*: Core è il primo ribelle e la violenza subita è la violenza divina. Eppure, appare paradossale che la violenza divina (dunque rivoluzionaria) cominci a esercitarsi proprio sull'iniziatore di una ribellione.

Il passaggio e lo slittamento da una violenza all'altra indica, in Benjamin, il «malinteso» legato alla comprensione della rivoluzione, poiché colui che esercita la violenza rivoluzionaria non è mai nella posizione in cui ci attenderemmo che fosse. È proprio questa attesa tradita che ci rimanda incessantemente alla Critica della violenza di Benjamin¹⁶⁴?

Bojanić ci invita a riflettere sul tipo di violenza che si attende, coniugando la problematica benjaminiana della *Gewalt*, non solo con il concetto di giustizia, ma anche con quello di rivoluzione: «Ci aspettiamo un'ultima violenza di dimensioni catastrofiche che sopprima ogni violenza futura e ogni attesa? Ci aspettiamo questa violenza positiva? Il nobile tema della rivoluzione? Ci aspettiamo la giustizia?¹⁶⁵»Lo stesso passo biblico riprende gli avvenimenti narrati nel salmo il

¹⁶³ J. Butler, *Critica, coercizione e vita sacra...*, cit., p. 69.

¹⁶⁴ P. Bojanić, *Violenza e Messianismo*, Milano-Udine, Mimesis, 2014, p. 138.

¹⁶⁵ Ivi, p. 138.

cui incipit è: «Beati coloro che osservano il diritto e agiscono con giustizia in ogni tempo»¹⁶⁶. Si tratta di questioni e domande che, come è noto, restano enigmatiche all'interno della *Critica* di Benjamin, la quale «concepisce la violenza divina come una potenza che Dio possiede o come una violenza ch'egli esercita contro Korah e la sua tribù. È il suo unico esempio». Benjamin usa altri nomi e altri modelli per definire la violenza divina: dalla violenza pura a quella pedagogica fino allo sciopero proletario. Sono tutti esempi e manifestazioni di una violenza che si pone fuori dal diritto. Scrive ancora Bojanić:

Benjamin tenta di pensare congiuntamente quell'incomprensibile punto di vista «teologico» e il gesto rivoluzionario da parte della ribellione. È solo a livello di questa intersezione della teologia e della rivoluzione (e non della politica) che è possibile l'impossibile: l'evento messianico¹⁶⁷.

Ma allora, se l'aspetto teologico e l'elemento rivoluzionario sono così strettamente connessi, perché proprio Core, il primo rivoluzionario, viene annientato? Perché è un *falso* rivoluzionario, non è il vero Messia. I falsi rivoluzionari «debbono essere colpiti e annientati affinché non si costituiscano come una comunità antagonista»¹⁶⁸. Core e il gruppo dei *Beverrochtete* sono sì ribelli, trasgrediscono sì la legge e, dunque, il potere vigente, ma il loro atto è solo apparentemente rivoluzionario, perché mira, in fin dei conti, a trarre dalla stessa legge in vigore privilegi per i suoi soggetti.

Core, anzi, è sempre già un privilegiato, perché svolge un ruolo, il termine

¹⁶⁶ *Ibidem*

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 147.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 150.

Bevorrechtete viene utilizzato con cognizione di causa per mostrare che, in questione, è il privilegio materiale di questa tribù. Di conseguenza, Korah e la sua tribù lottano per il potere¹⁶⁹

Un atto di ribellione che miri semplicemente a rimpiazzare il potere contro il quale si solleva non giunge a nessun risultato davvero rivoluzionario, perché si limita, appunto, a un movimento di sostituzione che resta chiuso entro la logica del privilegio¹⁷⁰. La violenza divina, invece, questa forma di violenza-non violenta è – come scrive Bojanić - la «manifestazione di una finalità alla quale, a differenza del potere, [essa] non si rapporta come mezzo ma come fenomeno»¹⁷¹. Il potere assume, in seguito la forma di un'equa divisione di diritti, la quale mantiene però intatto il dominio della colpevolezza [destinale] propria della legislazione mitica» e così si genera.¹⁷²

Il potere mitico non annienta l'avversario, ma gli fa violenza tracciando ironicamente il confine che nessuno dei due, né il vincitore né il vinto, possono oltrepassare. Il diritto mira alla conservazione del dominio della colpa destinale, della condanna del colpevole non alla pena, ma alla colpa. Ogni diritto è all'origine [...] privilegio dei re e dei potenti: non forma di uguaglianza ed equilibrio interindividuale, ma metodo di esercizio dell'autorità¹⁷³.

È evidente come l'obiettivo di Benjamin non sia quello di contrapporre all'ordine giuridico esistente un nuovo diritto: il compito della critica è, piuttosto, quello di mostrare alla base e all'interno degli ordinamenti giuridici storicamente realizzati

¹⁶⁹ Ivi, p. 151.

¹⁷⁰ P. Bojanić., *cit*, p. 152.

¹⁷¹ *Ibidem*

¹⁷² Ivi, p. 153.

¹⁷³ M. Baldi, Desideri F., *Benjamin*, *cit.*, pp. 66-67.

(e, pertanto, non eterni) l'azione della *Gewalt*. In tal senso, la violenza, intesa come una manifestazione della forza che attraversa il diritto, si pone come potere dominante e vede l'opposizione della violenza divina che rappresenta la giustizia. La violenza assoluta, quella divina, distrugge la ribellione condotta in vista di privilegi: «La ribellione di Korah e della sua tribù è, allo stesso tempo, la condizione per cui questa nuova e incredibile violenza si manifesti come distruttrice. Il falso rivoluzionario annuncia il vero rivoluzionario»¹⁷⁴. La tribù di Korah consente la manifestazione della violenza distruttrice, Korah non è un rivoluzionario, ma la sua ribellione porta in sé «gli elementi di un nuova giustizia a venire»¹⁷⁵.

2.3 VIOLENZA DIVINA, VIOLENZA RIVOLUZIONARIA: INTERPRETAZIONI A CONFRONTO

Ma come si presenta tale nuova giustizia che spetta alla violenza divina inaugurare?
E come riconoscere, se è possibile, la manifestazione stessa della violenza divina?

Provate a immaginare che Apollo e Artemide dicano alla loro madre di calmarsi e si rifiutino di obbedire al suo ordine, o che l'esercito, rifiutandosi di stroncare uno sciopero, di fatto si metta in sciopero esso stesso, deponga le armi, apra i confini, si rifiuti di sorvegliare o di chiudere i posti di blocco, e che tutti/e coloro che ne fanno parte siano sollevati/e dalla colpa che mantiene al loro posto l'obbedienza e la violenza di Stato, e che anzi siano spinti/e a trattenersi dall'agire dal ricordo e dall'anticipazione di così tanto dolore e sofferenza; e provate a immaginare che questo avvenga nel nome dell'essere vivente¹⁷⁶.

¹⁷⁴P. Bojanić., *cit*, p. 152.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

¹⁷⁶J. Butler, *Critica, coercizione e vita sacra in "Per la critica della violenza" di Benjamin...*, *cit.*, p. 100.

Così Butler conclude la sua interpretazione della *Critica* benjaminiana¹⁷⁷, che offre una efficace chiave d'accesso al nesso tra *Gewalt* divina e *Gewalt* rivoluzionaria. Se si segue il percorso tracciato da Butler, si può comprendere come l'arresto del ciclo mitico-destinale abbia luogo laddove l'ordine del divino (Latona) viene eluso. Liberi dalla coercizione, si è liberi dalla colpa e a rompersi è, appunto, il continuum spazio-temporale del diritto. La *Gewalt* rivoluzionaria conseguente, ovvero capace di prendere le distanze da obiettivi di mera sostituzione del diritto esistente, consiste nella *distruzione* del rapporto tra mezzi e fini (la cui logica, come si è osservato nel primo capitolo, innerva la definizione weberiana del monopolio della violenza/forza legittima)

Il vero problema posto da Benjamin è come porre fine al ciclo della violenza mitica. La sua interruzione: in ciò consiste la questione rivoluzionaria. La rivoluzione, presa sul serio, va pensata in relazione all'interruzione del continuum violento del diritto.¹⁷⁸.

Resta, tuttavia, in sospeso una perplessità, cioè quella relativa alla possibilità (o impossibilità) di riconoscere la violenza divina nel suo manifestarsi:

Ma se alla violenza è assicurata realtà anche al di là del diritto, come violenza pura e immediata, risulta dimostrato che è come sia possibile anche la violenza rivoluzionaria, che è il nome da assegnare alla suprema manifestazione di pura violenza da parte dell'uomo¹⁷⁹

¹⁷⁷ *Ibidem*

¹⁷⁸ M. Tomba, *Attraverso la piccolo porta...*, cit., p. 56.

¹⁷⁹ W. Benjamin, *Per la critica...*, p. 72.

Il fatto che la *Gewalt* divina sia riconducibile a quella rivoluzionaria pare attestato con una certa chiarezza dai testi benjaminiani (e dall'interpretazione che, ciascuno a suo modo, suggeriscono Butler e Tomba). E, tuttavia, come sarebbe possibile stabilire se la violenza rivoluzionaria è davvero quella «che irrompe nella *Jetztzeit* come giudizio divino a bloccare quel ciclo di violenza mitica fondata sul diritto e sullo stato di eccezione»¹⁸⁰?

Come suggeriscono Butler e Tomba, sulla scia delle stesse parole di Benjamin, la violenza divina è una violenza rivoluzionaria. Per Butler, l'intero lavoro di Benjamin si propone di: «Offrire una critica [che] significa interrompere e trasgredire il potere che conserva il diritto, rifiutarsi di essere complici del diritto, occupare una criminalità provvisoria che manca di preservare il diritto e pertanto intra prende la sua dissoluzione¹⁸¹», la violenza divina e rivoluzionaria è rappresentata nella disobbedienza dei figli di Niobe, nella rottura di un diritto incontestabile. Vedremo in seguito come questi problemi (sebbene non risolvibili facilmente e in maniera univoca) possano fornire una griglia di lettura per comprendere alcuni movimenti di resistenza alla *Gewalt* legittima dei governi usata per contenerli, neutralizzarli, se non per reprimerli con la forza (a seconda dei contesti e delle situazioni). Esempi, differenti ma coevi, di tali movimenti sono, ad esempio, *Black lives matter*, oppure le forme di resistenza delle donne. Sembra impossibile riconoscere e, quindi, definire una qualsiasi manifestazione della violenza divina¹⁸². L'esempio della tribù di Korah,

¹⁸⁰M. Guerri, voce *Violenza* in A. Pinotti, *Costellazioni*, cit., pp. 171-175.

¹⁸² «Non è altrettanto possibile, né altrettanto urgente per gli uomini, stabilire se e quando la pura violenza si sia realizzata in un determinato caso. Poiché solo la violenza mitica, e non quella divina, si lascia riconoscere con certezza come tale [...] perché la forza purificante della violenza non è palese a uomini¹⁸²». Cfr. Palma M. *Benjamin e Niobe...*, cit., p. 156.

¹⁸² W. Kraft, *Warner Kraft su Benjamin* in M. Tomba (a cura di), *Per la Critica della violenza*, Roma, Alegre, 2010, p. 117.

poco sopra richiamato, mostra una violenza che non lascia traccia: «resta esemplare di una non-esemplarità, di un'irrepresentabilità del giusto insito nella violenza di Dio»¹⁸³. Warner Kraft chiese espressamente a Benjamin cosa intendesse con la violenza divina che rispose con un riferimento alla lotta di classe:

giusto diritto e ciò che è utile agli oppressi nella lotta di classe. – La lotta di classe è il centro di ogni questione filosofica, anche della più elevata. – ciò che prima egli chiamava violenza divina (che governa) era una casella bianca, un concetto limite, un'idea regolativa. Oggi sa che è la lotta di classe¹⁸⁴.

si tratta di una posizione che dista quattordici anni dalla stesura della *Critica*, tuttavia, ci consente di capire che la violenza, intesa da Benjamin come lotta di classe, è espressione della rivoluzione. In tal modo si profila, come scrive Tomba, «il compito della prassi rivoluzionaria che si dispiega in relazioni etiche qualitativamente diverse da quelle mediate da merci della modernità capitalistica»¹⁸⁵. Il nesso tra le *Gewalt* divina e rivoluzionaria è alla base della critica rivolta da Benjamin alle concezioni del tempo e della storia (deterministe, meccaniciste o evolucioniste) dominanti nel marxismo dominante tra le fila della Seconda Internazionale. Questa critica, che diviene esplicita nelle *Tesi sul concetto di storia*, può essere riassunta con la seguente affermazione: «la società senza classi non è l'esito dello sviluppo delle contraddizioni immanenti al modo di produzione capitalistico»¹⁸⁶. La rivoluzione non può essere paragonata, come pure Marx aveva fatto, a un treno spinto da una locomotiva verso una meta prestabilita¹⁸⁷. Per

¹⁸³ Palma M. *Benjamin e Niobe...*, cit., p. 156.

¹⁸⁴ W. Kraft, *Warner Kraft su Benjamin* in M. Tomba (a cura di) *Per la Critica della violenza*, p. 117.

¹⁸⁵ M. Tomba, *Attraverso la piccola porta*, p. 64.

¹⁸⁶ Ivi, p. 94.

¹⁸⁷ Cfr. E. Traverso, *Rivoluzione. 1789-1989: un'altra storia*, Milano, Feltrinelli, 2021.

Benjamin occorre immaginarsi la rivoluzione, piuttosto, come il respingente che «arresta la corsa del treno, o meglio lo fa deragliare dal suo corso»¹⁸⁸.

3. L'ELEMENTO FONDANTE DEL DISTRUTTIVO

Come abbiamo accennato in precedenza, la costellazione¹⁸⁹ della *Gewalt* (potere, violenza, forza, mito, diritto, giustizia) deve comprendere, al suo interno, il carattere della *distruzione*¹⁹⁰. Il problema del *distruttivo* (*Vernichtung*)¹⁹¹ è un elemento costante nell'opera benjaminiana: esso si presenta quasi nella forma di una «lode alla distruzione»¹⁹². Nel movimento di *distruzione* (o, come vedremo, *destruzione*) benjaminiana è possibile rintracciare due dinamiche fondamentali: la purificazione e l'interruzione. Si tratta di indagare le conseguenze e le modalità di azione di questo peculiare movimento distruttivo. La purificazione rappresenta un momento fondamentale nella filosofia di Benjamin: sono puri sia i mezzi sia la violenza che applica il movimento distruttivo. In tale prospettiva, la purificazione comprende, senz'altro, un aspetto positivo, che, tuttavia, entra in relazione con il suo opposto. Essa è presentata come

una violenza della separazione e della esclusione 'struggente'. Questa violenza si muove ancora e sempre nel campo della contaminazione invece di tenersene al di

¹⁸⁸M. Tomba, *Attraverso la piccola porta...*, cit., p. 94.

¹⁸⁹ «Nella Premessa gnoseologica allo studio sul dramma barocco tedesco Benjamin ebbe a scrivere che «le idee si rapportano alle cose come le costellazioni si rapportano alle stelle»: nella congerie di punti luminosi irrelati che splendono nella volta celeste le configurazioni astrali fungono da cruciale strumento di orientamento che trasforma il caos in cosmo», A. Pinotti, *Costellazioni*, cit., p. 3.

¹⁹⁰ Cfr. Gentili D., *Topografia politiche. Spazio urbano, cittadinanza, confini in Walter Benjamin e Jacques Derrida*, Quodlibet, Macerata, Quodlibet, 2009, p. 17.

Il carattere distruttivo in relazione al concetto di soglia. Cfr. Costa M. Teresa, *carattere distruttivo. Walter Benjamin e il pensiero della soglia*, Macera, Quodlibet, 2008.

¹⁹²W. Menninghaus, *Il discorso della distruzione* in Ponzi M. (a cura di), *L'angelo Malinconico. Walter Benjamin e il Moderno*, Roma, Lithos, 2001, p. 227. Si tratta infatti di una problematica che attraversa la produzione di Benjamin dai testi giovanili a quelli postumi. Nella *Critica* si parla della distruzione in chiave divina, ma è un argomento presente nel saggio su Goethe, nell'opera sul dramma barocco, così come nei lavori su Kraus, Brecht, Klee.

fuori. [...] anche la purificazione del concetto di violenza si compie per mezzo di una critica che coerentemente scinde, distingue ed esclude ogni violenza ‘impura’, per far rimanere alla fine soltanto la purezza della separazione stessa – nel giudizio divino¹⁹³.

Il movimento distruttivo, come Benjamin lo intende, non ha un carattere annichilente. Come rimarca Tomba a giusto titolo, «i toni di Benjamin non sono mai apocalittici»¹⁹⁴. Nella sua critica radicale e nei mutamenti da essa registrati, è sempre possibile intravedere una speranza, così come è sempre possibile cogliere, nella distruzione, nuove possibilità¹⁹⁵. Qual è l’oggetto della distruzione? È il mondo dominato dalle forze mitiche:

la distruzione benjaminiana è la stessa *Gewalt* divina, potrebbe definire un’idea di creazione alternativa a quella mitica, che non deve porre il mondo [...] bensì sottrarre ogni sorta di posizione, “fare spazio” (*raumen*) nel mondo a quel *nihil*, che non è il presupposto dato del nichilismo¹⁹⁶.

Il termine impiegato da Benjamin è *Vernichtung* che, tradotto letteralmente, può significare distruzione nel senso (stretto) di *annichilimento*. Ma, nella sua traduzione politica, la distruzione appare molto più molto prossima al concetto di demolizione. È, seguendo questa linea interpretativa proposta da Gentili, che si può parlare della *Destruktion* benjaminiana nel senso di una *distruzione*, per differenziare il suo movimento da un’azione solo negativa (o con esiti nichilisti)¹⁹⁷.

¹⁹³ Ivi, p. 228.

¹⁹⁴ M. Tomba, *Attraverso la piccola porta...*, cit., p. 19.

¹⁹⁵ Ivi, p. 20.

¹⁹⁶ W. Menninghaus, *W. Benjamin e il discorso sulla distruzione*, cit., p. 156.

¹⁹⁷ Il problema della distruzione è spesso connesso al concetto di Decostruzione derridiana. Derrida prende le distanze da Benjamin più volte, ma si trova sempre una «presenza costante nella sua opera, quasi spettrale, quasi Benjamin fosse un *revenant* che ritorna come in sogno a ossessionarla» D. Gentili, *Topografie politiche*, cit., p.85. Come è noto, la celebre interpretazione (aspramente criticata) di Derrida esposta in *Forza di Legge* finisce per identificare la violenza divina con la soluzione finale e utilizza questa interpretazione come criterio per sottolineare la differenza tra la distruzione benjaminiana e la decostruzione interpretando la soluzione finale come un modo per

Il vuoto di tale spazio è, “in ultima istanza”, un vuoto di potere, è irrepresentabile in quanto tale e inappropriabile per nessuna rappresentazione particolare: è lo spazio di nessuno in particolare – è lo spazio della *Gewalt* divina¹⁹⁸.

Il movimento della *destruzione* lascia uno spazio vuoto che non è il *nulla*, ma è uno spazio libero, necessario per ricominciare, proprio perché rompe il *continuum*. Senza però evadere dalla storia, ma soggiornando «tra le sue rovine»¹⁹⁹. Per comprendere meglio il concetto di *destruzione*, assai rilevanti sono i luoghi dei *Passages* in cui Benjamin tratta del rapporto tra costruzione e distruzione in termini

annientare l'ambivalenza del termine *gewalt*, tendendo piuttosto ad accomunare la distruzione alla *destruktion*. Entrambe non sono in grado «di pensare, conoscere, rappresentarci, formalizzare, giudicare la complicità possibile fra tutti questi discorsi e il peggio (qui la “soluzione finale”). Ciò definisce ai miei occhi un compito e una responsabilità di cui non ho potuto trovare traccia né nella “distruzione” benjaminiana né nella *Destruktion* heideggeriana». (Derrida, 2001, p. 143) Questo compito spetterebbe quindi alla decostruzione che consente di rendere il diritto di volta in volta più adattabile alle dinamiche storiche. La decostruzione lavora nel diritto affinché sia sempre rappresentanza di giustizia, consapevole di un'impossibilità di raggiungimento definitivo della giustizia. «Occorre essere giusti con la giustizia, e la prima giustizia da renderle è capirla, provare a comprendere da dove viene, che cosa vuole da noi, sapendo che lo fa attraverso degli idiomi singolari. Occorre sapere inoltre che questa giustizia si rivolge sempre a delle singolarità, alla singolarità dell'altro, malgrado o proprio in ragione della sua pretesa all'universalità. Di conseguenza, non cedere mai su questo punto, tenere costantemente in sospeso una interrogazione sull'origine, sui fondamenti e sui limiti del nostro apparato concettuale, teorico o normativo riguardo alla giustizia, è, dal punto di vista di una decostruzione rigorosa, tutto tranne che una neutralizzazione dell'interesse per la giustizia, una insensibilità alla giustizia». (Ivi, p. 71). La violenza dominatrice con il suo potere riempie lo spazio, la distruzione lo crea e lo lascia al governo della giustizia: «Il carattere distruttivo non è interessato a porre nulla di nuovo, non vuole imporre la propria *Gewalt* su questo trova sulla sua strada, non cerca di legittimare il proprio potere a scapito di un altro. [...] l'usurpazione del carattere distruttivo non è la premessa alla presa di possesso e alla fondazione del potere» (D. Gentili, *Topografie politiche*, cit., p. 153). In questo senso il carattere distruttivo è creativo, nel senso che crea un vuoto che non deve essere nuovamente occupato, è garanzia di uno spazio di tutti che non viene occupato: «uno spazio vuoto di autorità è uno spazio pubblico per eccellenza. [...] uno spazio della rappresentazione che potenzialmente è di tutti, dove l'autorità della presenza è di nessuno, non può essere mai occupato definitivamente anche se si è legittimati a farlo: in questo modo la *Gewalt* divina è distruttiva. Lo spazio vuoto che l'attività destruttrice della *Gewalt* divina lascia non è muto, anzi, in esso riecheggiano tutti i nomi apparentemente dimenticati, che una nuova presenza dominante, che si atteggia a creatrice in senso mitico, vorrebbe definitivamente far tacere [...] la *gewalt* divina è storica perché non annienta, annichilisce, ma *destrugge*. [...] non è sovrana sulla nuda vita dell'uomo [...] bensì si rivolge all'uomo storico» (Ivi, pp. 154-159). L'interruzione si presenta come un momento positivo, è interruzione il momento di rottura della *Jetztzeit*, così come il mutismo dell'eroe tragico: «Liberare: con questa parola d'ordine potrebbe esser rappresentata con chiarezza l'azione del carattere distruttivo. Fai spazio! È l'ingiunzione a partire da cui il carattere distruttivo imposta la sua azione» W. Benjamin, *Il carattere distruttivo*, in M. Palma (a cura di), *Senza scopo finale...*, cit., p. 180.

¹⁹⁸ Gentili D., *Topografie politiche*, cit., p. 85.

¹⁹⁹ Ivi, p. 151.

teologico-politici, ovvero sulla base di una concezione della storia in cui il processo storico (apparentemente solo progressivo) risulta attraversato da momenti di sofferenza e di dominio subito dalle masse (sfruttate, escluse, emarginate) che, tuttavia, contengono, latenti, possibilità di liberazione e di redenzione. Il momento storico spartiacque, nell'epoca del tramonto della modernità, è rappresentato dalla Prima Guerra Mondiale: una guerra inaudita nelle forme assunte, per i mezzi e per le masse di uomini mobilitate, che ha mostrato la tendenza ad auto-distruggersi della civiltà che aveva fatto del progresso il suo mito e la sua meta indefinita. Ma, a differenza dei critici della civiltà conservatori (se non reazionari) a lui contemporanei, Benjamin non contrappone alla distruzione la nostalgia del mondo ormai distrutto, né si compiace per questa stessa distruzione, lavorando come suo agente acceleratore, ma, come sempre, si sforza di rintracciare proprio tra le *rovine* la possibilità di concepire e comprendere la storia (e l'azione degli uomini in essa) altrimenti. E considerare la storia altrimenti significa, tra le altre cose, sottrarla al senso che a essa impongono i vincitori:²⁰⁰

3.1 QUANDO I RIVOLTOSI SPARARONO AI CAMPANILI: JETZTZEIT TRA MESSIA E RIVOLUZIONE

La *destruzione* benjaminiana del concetto di storia e il suo capovolgimento rivoluzionario richiede la critica radicale della concezione del tempo corrispondente. Si tratta di un unico e medesimo movimento. Entra in gioco la categoria di *Jetztzeit*. Quest'ultima, come ogni lemma finora analizzato, non è traducibile univocamente (sebbene non si possa fare astrazione dalla lettera). Ora, la *Jetztzeit*, in linguaggio corrente, designa l'attimo presente e puntuale, compreso

²⁰⁰ E. Band, *Destruktion, Costruktion in Benjamin Begriffe*, Frankfurt, Suhrkamp, 2000.

in una sequenza temporale lineare e omogenea. Ma, com'è noto, la parola, nell'uso benjaminiano, rinvia a un attimo balenante. Ragione per cui, in italiano, si preferiscono traduzioni come *adesso* o *tempo-ora*, per esprimere, al contempo, tanto l'*attualità* quanto la *temporaneità*. Si tratta di un attimo che ha luogo, restando imprevedibile e inafferrabile, comprendibile solo secondo la dinamica di un tempo *straordinario*, di emergenza²⁰¹. In gioco è il tempo *kairologico*²⁰². Nella *Jetztzeit* vi sono due elementi, quello

dell'«attualità» della *Jetztzeit*, cioè del suo radicamento nell'ora del presente di una specifica epoca storica, dall'altro della sua improducibile e quasi inafferrabile «momentaneità», che presuppone, da parte dello storico, una peculiare vigilanza e prontezza di spirito: adesso, ora, o mai più. Se a ciò si aggiunge la peculiare componente critica di rischio e pericolo, urgenza e drammaticità, connessa all'attimo della *Jetztzeit* – tipica di un tempo di emergenza e di eccezione –, se ne può comprendere l'essenza «kairologica» (da *kairos*, «momento giusto, decisivo, critico», «occasione, opportunitas, chance», evento cui bisogna saper rispondere «al tempo giusto, tempestivamente»), e «messianica», recante cioè una possibilità istantanea di salvezza e redenzione. Viceversa, l'accezione kairologica e messianica della *Jetztzeit* come tempo «concentrato-contratto» consente di coglierne il contrasto con una concezione meramente «cronologica» (da *chronos*, «tempo» generico) del tempo, che – sul modello della fisica e delle scienze naturali – lo intende come un continuum quantitativo, lineare, sostanzialmente «omogeneo e vuoto», livellato e livellante, che esclude di per sé ogni discontinuità, cesura e arresto qualitativi. La *Jetztzeit* di Benjamin può essere considerata da tre prospettive: gnoseologica, politica e teologica²⁰³.

²⁰¹ È noto che il problema dell'azione della violenza divina nello stato di emergenza è stato ampiamente trattato ed argomentato nella produzione filosofica di Giorgio Agamben: cfr. G. Agamben, *Homo Sacer, il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995.

²⁰² Per un'analisi del rapporto tra Kairos e Jetztzeit cfr., J. Taubes, *Messianismo e cultura*, Milano, Garzanti, 2001.

²⁰³ G. Guirisatti, Voce *Jetztzeit*, in A. Pinotti (a cura di), *Costellazioni*, cit., p. 91

Il primo pone la *Jetztzeit* come elemento di rottura che si contrappone alla visione lineare del tempo e criticando tanto lo storicismo quanto il progressismo. Scrive appunto Benjamin:

Il materialista storico non può rinunciare al concetto di un presente che non sia transizione, ma in cui il tempo stia sospeso e sia pervenuto a una stasi. Infatti questo concetto definisce proprio quel presente in cui egli scrive storia per la sua persona. Lo storicismo fornisce l'immagine "eterna" del passato, il materialista storico un'esperienza col passato che non ha pari. Lascia che siano altri a sfiancarsi dalla prostituta "C'era una volta" nel bordello dello storicismo. Lui resta padrone delle sue forze: uomo abbastanza per forzare il continuum della storia²⁰⁴.

Per liberarsi dai limiti del determinismo e dal teleologismo (siano essi meccanicisti ovvero storicisti in senso deteriore), lo storico, secondo Benjamin, deve soffermarsi sui momenti di *discontinuità*. Solo in tal modo il *passato* può essere inteso non più come a qualcosa di statico, abbandonato al giudizio di coloro che, al presente, appaiono come vincitori senz'appello, ma come un'immagine dinamica che può modificarsi nella *Jetztzeit*.

l'azione rivoluzionaria coincide con la possibilità di aprire una determinata "stanza del passato" nella quale c'è del futuro rimasto incompiuto e un passato tentativo di liberazione che attende di essere dento. È in questa immagine che teologia e politica, "azione messianica" e "azione politica" convergono. Non ci sono sale di attesa della storia, ma stanze rimaste chiuse e in attesa di essere riaperte. Queste stanze sono gli innumerevoli tentativi di liberazione più volte tentanti dagli oppressi e sempre interrotti dalla violenza delle classi dominanti. A questa stanza corrispondono tradizioni che il materialista storico ha il compito di riattivare. Nella rammemorazione unita all'azione rivoluzionaria consiste il potere di aprire una determinata stanza del passato²⁰⁵.

²⁰⁴ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 252.

²⁰⁵ M. Tomba, *Attraverso la piccola porta...*, pp. 94.

Il materialista coglie la: «possibilità rivoluzionaria nella lotta per il passato oppresso [...] per far saltar fuori una determinata epoca dal corso omogeneo della storia»²⁰⁶. Il passato è normalmente considerato come fisso, stabilito una volta per tutte, come un *ché* di «arcaico», di irrimediabilmente dimenticato, ma in noi «imprigionato», come «immutato, irrigidito, nel singolo e nella collettività», come «uno choc o la rottura di una tradizione lo fanno risorgere, lo riportano alla luce».²⁰⁷ Ecco balenare allora il tempo della politica, ovvero il momento rivoluzionario, che, per Benjamin, è l'azione in cui i vinti possono contrastare l'espropriazione della storia di cui sono vittime. La redenzione ha, però, una sua attesa, perché ha una sua temporalità peculiare:

Questa attesa non significa però inerzia [...] La redenzione è un compito specificatamente umano che richiede però un ritmo paziente. Questo ritmo caratterizza la violenza divina in quanto è rivolta verso l'umano, come compito di trasformare se stessi e le relazioni sociali anticipando il *novum* nell'adesso. Sta qui il criterio dell'azione che fonde assieme etica e politica²⁰⁸.

Nella prima delle *Tesi sul concetto di storia*, la metafora dell'automa, che nasconde un nano giocatore di scacchi, rappresenta l'automatismo di un progresso, che si rivela, però, un'illusione. Un'illusione che induce a predeterminare, secondo leggi stabilite *a priori* e a dispetto delle smentite della storia stessa, la vittoria finale (fosse pure tramite catastrofi sempre più distruttive) del proletariato, o, in generale, del soggetto²⁰⁹. Questo passaggio critico è fondamentale per comprendere come

²⁰⁶ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 252.

²⁰⁷ R. Bodei, *Le malattie della tradizione. Dimensioni e paradossi del tempo in Walter Benjamin in «Aut Aut»*, 189-190 (1982), p. 166.

²⁰⁸ F. Desideri, *La porta della giustizia...*, cit., p. 50.

²⁰⁹ G. Bonola, *La porta di ogni istante. Commento alle tesi sul concetto di storia di Walter Benjamin*, in *Walter Benjamin. Testi e Commenti*, Macerata, Quodlibet, 2013, p. 68.

Benjamin si riappropri dell'idea di *comunismo*, anche in risposta alla crisi della socialdemocrazia tedesca ed europea, incapace di reagire all'ascesa inesorabile del fascismo e del nazismo. Tra le rimozioni, certo non la sola, di cui si sarebbero resi responsabili i socialdemocratici "ufficiali" (con i loro teorici), emerge quella della *felicità*. È il tema della seconda tesi.

In altre parole, nell'idea della felicità risuona ineludibilmente quella della redenzione. Lo stesso accade con l'idea del passato che la storia fa sua. Il passato reca un indice temporale attraverso cui esso viene rimandato alla redenzione²¹⁰.

Solo se si è in grado di redimere il passato, diviene possibile conoscere ciò che è stato (senza irrigidirlo in un presente immobile) e si può guardare all'avvenire come spazio-tempo di realizzazione di ciò che è andato perduto (per lo più la storia dei vinti) oppure tradito (nelle aspirazioni di chi, in passato, ha lotta per la propria emancipazione)²¹¹.

3.2 FELICITÀ: LA REDENZIONE DEL PASSATO

Leggere le tesi solo in prospettiva teologica non è, certo, esaustivo, così come non lo è leggerle solo dal punto di vista storico-materialista. Il riferimento teologico consente, però, di comprendere il concetto di una storia alla quale è lasciata un'autonomia di *arresto* e di *redenzione*. Ecco perché ogni interpretazione unilaterale del testo benjaminiano è destinata a mancare il punto. Come scrive Desideri:

Categorie teologiche come quelle di redenzione e di giustizia debbono per Benjamin rovesciarsi integralmente nella sobrietà di una costruzione storica. La

²¹⁰ W. Benjamin, *Sul concetto di storia.*, cit., p. 240.

²¹¹ Come si legge nella terza tesi, il materialista storico trae sì, come ogni storico, la sua materia e la sua ispirazione dal passato, ma non lo fa al modo del semplice *cronista*, che si accontenta di narrare e descrivere, in maniera solo apparentemente imparziale, i *fatti*.

teologia – ovvero l’idea teologica di redenzione implicita in quella mondana di felicità – costituisce semmai la possibilità di pensare l’apertura memoriale dello stesso concetto di storia; quell’apertura che impedisce di chiudere il tempo storico nel circolo del concetto, lasciandogli la sua autonoma potenza²¹².

La critica del progresso esplicitata nelle *Tesi*, anticipata nel *Frammento*, sostiene l’idea secondo cui pensare la storia come un percorso verso un fine, verso uno scopo - in breve: come un processo teleologico - significherebbe ricadere entro i confini storici (perché “naturalizzati”) del destino mitico. È la rottura della ciclicità ineludibile di quest’ultimo che rende possibile la *felicità*:

come lo sciopero proletario generale rappresenta una forma di violenza non violenta, anamnesi del giudizio divino, proprio per la sua indifferenza ad ogni conquista e ad ogni riforma, per la sua ricerca di libertà non nel, ma dal diritto e dunque per il suo voltarsi ad un ordine naturale di lavoro e di vita che sperimenta nel protrarsi infinito della lora la propria caducità, così la ricerca della felicità che pure si dispiega nell’ordine del Profano, produce e mette a giorno quell’infelicità dell’incompiuto, quella melanconia dell’indefinito, che proietta la sua traiettoria, istantaneamente, in direzione del messianico²¹³.

Ecco perché, secondo Benjamin, lo storico materialista, che non disdegna l’attenzione critica per la teologia, deve farsi carico del compito di riprendere l’incompiutezza²¹⁴:

la felicità rimasta incompiuta nel passato può essere compiuta ora, se quell’incompiutezza entra in contatto con il presente come nuova possibilità per quel già stato [...] conoscibilità, rammemorazione e azione rivoluzionaria in favore del passato oppresso formano un’unica costellazione. Sta agli abitanti del presente riconoscersi in quella felicità che, non realizzata, avrebbe potuto dare inizio a una storia diversa. Una storia nella quale l’Angelo può riconnettere i frantumi²¹⁵.

²¹² F. Desideri, *La porta della giustizia...*, pp. 50-51.

²¹³ M. Baldi, F. Desideri, *Benjamin*, cit., p. 69.

²¹⁴ M. Tomba, *Attraverso la piccola porta...*, cit., p.89.

²¹⁵ Ivi, p. 90.

Nell'idea di redenzione, che reca in sé l'idea della felicità, è riscontrabile, come scrive Bodei, «una parentela di passato remoto e di futuro messianico, di arcaico e di *novissum*». Il punto è il rapporto tra l'arcaico e il presente:

L'arcaico, il dimenticato, è imprigionato in noi. È sempre presente immutato, irrigidito, nel singolo e nella collettività. Uno choc o la rottura di una tradizione lo fanno risorgere, lo riportano alla luce²¹⁶.

4. IL RITMO DELL'IMPAZIENZA E IL RITMO DELL'ATTESA: IL TEMPO DEL DIRITTO E DELLA GIUSTIZIA

Il problema del tempo si configura, in realtà, come essenziale per comprendere la dicotomia opposta tra il diritto e la giustizia. I due concetti mai semplicemente sovrapponibili, ovvero giustizia e diritto, sono discussi da Benjamin attraverso la dialettica relazionale tra violenza e potere. Il criterio discriminante è fornito proprio dalla *temporalità* ripensata criticamente da Benjamin. Si tratta di un percorso che non si limita al testo di cui abbiamo brevemente parlato, ma riguarda *in toto* la produzione benjaminiana. Si può riassumere la questione con le sue stesse parole: in gioco è il «contrasto tra il ritmo violento dell'impazienza, in cui il diritto esiste e ha la sua misura temporale, e il buon ritmo dell'attesa in cui scorre l'accadere messianico²¹⁷».

Gli *Appunti per una categoria di giustizia* rappresentano un significativo momento di analisi di tale nodo problematico anche dalla prospettiva linguistica. Si tratta di

²¹⁶ R. Bodei, *Le malattie della tradizione...*, cit., p. 167.

²¹⁷ W. Benjamin, *Il diritto all'uso della violenza*, in M. Palma, *Senza scopo finale*, cit., p. 34.

materiale scritto da Benjamin sotto forma di appunti e riportati da Scholem nel suo diario alla data 8/9 ottobre 1916. Il titolo in tedesco è *Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit*, sono lavori e riferimenti preparatori alla *Critica*.²¹⁸

In questi brevi appunti, Benjamin riflette sui termini *diritto* e *giustizia* attraverso l'utilizzo di diverse lingue, catalogando e suddividendo i termini in esame. Gli appunti partono da una riflessione sulla teoria socialista e comunista con riferimento al soddisfacimento dei bisogni del soggetto a cui contrappone la necessità della giustizia:

è data infatti, in linea di principio, la pretesa del tutto astratta del soggetto su ogni bene, una pretesa in alcun modo riconducibile a bisogni, ma alla giustizia, e il cui senso ultimo mira probabilmente non a un diritto di possesso della persona, ma a un diritto del bene²¹⁹.

È in atto una divisione tra giustizia e diritto, perché il problema è quello del rapporto tra la violenza e l'etica, infatti, l'obiettivo di Benjamin consiste nella nuova riformulazione della violenza da un punto di vista della filosofia morale; L'obiettivo di queste riflessioni è l'esaltazione e l'analisi della giustizia: «lo sforzo di fare del mondo il sommo bene»²²⁰, intende quindi stabilire che la giustizia:

non è una virtù accanto ad altre virtù (umiltà, amore del prossimo, fedeltà, coraggio), ma fonda una nuova categoria etica, che presumibilmente non dovrà neppure essere definita come una categoria della ..., ma dovrà essere definita come un'altra categoria, equiparabile alla virtù. La giustizia non sembra riferirsi alla buona volontà del soggetto, ma costituisce uno stato del mondo; la giustizia designa la categoria etica dell'esistente, la virtù la categoria etica di ciò che si esige. La virtù la si può esigere, la giustizia, in fin dei conti, può solo essere come stato del mondo o come stato di Dio. [...] Giustizia è la parte etica della lotta, giustizia è la

²¹⁸ G. Bonola, *Antipolitica messianica...*, cit., p. 9.

²¹⁹ W. Benjamin, *Appunti per un lavoro sulla categoria della giustizia*, in M. Tomba (a cura di) *Per la critica della violenza*, cit., p. 109.

²²⁰ *Ibidem*

potenza della virtù e la virtù della potenza. La responsabilità verso il mondo, che noi abbiamo si inverte dinanzi all'istanza della giustizia²²¹.

Vediamo che Benjamin in questi appunti propone una differenziazione tra i termini di diritto e di giustizia, entrambi con una loro temporalità, il diritto ha una sua esistenza in un ritmo violento, un ritmo impaziente, al contrario l'accadere messianico (lo abbiamo visto) ha il tempo dell'attesa e si occupa di arrestare il primo. Da una parte troviamo i termini *ius*, *thémis*, *mishpat* referenti al diritto, dall'altro il campo della giustizia: *fas*, *dike*, *zedek*. La scelta di riportare i termini in ebraico è esemplificativa per la loro totale differenziazione etimologica. Nella lingua tedesca *Recht* (diritto) e *Gerechtigkeit* (giustizia) hanno in comune la radice, al contrario diritto e giustizia in ebraico sono completamente differenti²²². Porre il problema in termini etici, significa analizzare criticamente il modo in cui l'uso della violenza sia legittimato per l'individuo o per lo Stato, sappiamo che Benjamin non intende eliminare totalmente la violenza, ma mettere in discussione la monopolizzazione della violenza statale che può essere *destituita* dalla *Gewalt* dell'umano quando viene contestato un ordine statale considerato ingiusto.

5. LO SPETTRO CHE VARCA I CONFINI. IL DIRITTO E IL SUOI ELEMENTI DI ROTTURA.

I lupi oltrepassano senza chiedere le frontiere nazionali e istituzionali degli uomini e dei loro Stati nazionali sovrani; i lupi in natura, come si dice, i lupi reali sono gli stessi al di qua e al di là dei Pirenei o delle Alpi.

J. Derrida

²²¹ *Ibidem*

²²² M. Tomba, *Walter Benjamin: giustizia come destituzione del diritto e anticipazione*, pp. 243-256.

La *critica* benjaminiana della *Gewalt*, come si è visto, impone all'ordine del giorno il difficile rapporto tra diritto e giustizia: un rapporto che non può ridursi risolversi in una immediata identificazione o in una superficiale sovrapposizione. Diritto e giustizia entrano necessariamente in rapporto, ma restano, in ultima analisi, eterogenei. È questa eterogeneità a rendere possibili l'apertura di spazi e momenti di rottura del monopolio giuridico della *Gewalt* ogni volta storicamente determinato. È l'eterogeneità tra diritto e giustizia a mostrare la storicità e, dunque, la finitezza di ogni ordine del diritto e a permettere così la critica e la contestazione del suo monopolio da parte di chi ne è oppresso, sfruttato, escluso.

Poiché c'è un interesse del diritto a porsi e a conservare se stesso, o a rappresentare l'interesse che per l'appunto rappresenta. [...] è nella natura del proprio interesse pretendere di escludere le violenze individuali che minacciano il suo ordine; è in vista del suo interesse che esso monopolizza quindi la violenza, nel senso di *Gewalt*, la violenza in quanto autorità.²²³

La motivazione per cui il diritto teme la *Gewalt* e la considera così minacciosa si manifesta dove è ancora permesso il suo manifestarsi secondo l'attuale ordinamento giuridico²²⁴. In questi rapporti il singolo non ha mai la possibilità di perseguire i propri fini in maniera violenta. Si manifesta così la violenza che il diritto cerca di reprimere, quella che suscita la simpatia della folla, e si mostra laddove e quando è ancora possibile, è ancora permessa. Ad esempio: nel diritto di sciopero garantito

²²³ J. Derrida, J. Derrida, *Forza di legge «il fondamento mistico dell'autorità»*, Torino, Borlati Boringhieri, 2016, p. 98.

²²⁴ Benjamin si riferisce al diritto di sciopero. Come è noto e come accennato nel paragrafo 4 del II capitolo Benjamin analizza il problema dello sciopero generale politico e dello sciopero generale proletario a partire dalle riflessioni di George Sorel argomentate in *Riflessioni sulla violenza*. Si sceglie per ragioni tematiche di non approfondire questo passaggio e di riflettere sulle figure di rottura del diritto che propongono Benjamin e Derrida.

ai lavoratori che rappresentano, di fatto, l'unico soggetto che detiene il diritto alla violenza²²⁵.

Sul diritto di sciopero, in questo contesto problematico, si possono evidenziare due interpretazioni: la prima sostiene che i lavoratori, scioperando, non applicherebbero violenza ma sarebbero responsabili di un'omissione; la seconda ritiene che l'elemento della violenza entra in gioco proprio nella omissione sotto forma di ricatto, quando si verifica nella disponibilità, in linea di principio, ad esercitare ciò che si faceva prima, ma solo a determinate condizioni.

Ora il diritto di sciopero costituirebbe il diritto di usare la violenza per imporre determinati fini:

Una tale situazione è di fatto *l'unica* che ci per mette di pensare l'omogeneità del diritto e della violenza, la violenza come esercizio del diritto e il diritto come esercizio della violenza. La violenza non è esterna all'ordine del diritto. Essa minaccia il diritto all'interno del diritto. Non consiste essenzialmente nell'esercitare la propria potenza o una forza brutale per ottenere questo o quel risultato ma nel minacciare o distruggere un ordine di diritto dato, e precisamente, in questo caso, l'ordine di diritto statale che ha dovuto concedere questo diritto alla violenza, per esempio il diritto di sciopero²²⁶.

Il contrasto tra le due concezioni (quella che vede lo sciopero come forma violenta e quella che non lo considera così) emerge in rapporto allo sciopero per il quale i lavoratori si appellano a un diritto contro lo stato. A questo punto lo stato condanna lo sciopero in tutte le aziende come illegale perché non c'è un movente concesso dal legislatore. Il motivo di tale abuso è da rintracciare nel timore che lo sciopero possa rovesciare e modificare i rapporti giuridici.

²²⁶ Ivi, p. 100.

Lo sciopero però mostra che essa [la *Gewalt*] è in condizione di fondare e di modificare rapporti giuridici, per quanto il senso di giustizia possa anche restarne ferito. L'obiezione che una tale funzione della violenza è contingente e isolata è facile. A respingerla basterà prendere in considerazione la violenza bellica»²²⁷.

Allo stesso modo la violenza bellica, che ha la stessa contraddizione del diritto di sciopero, si indirizza ai propri fini e si manifesta quando il vincitore, una volta insediatosi, parla di pace e chiede che si fondino nuovi rapporti: quando viene cioè fondato un nuovo ordinamento legislativo. La violenza di guerra è esemplificativa della violenza che fonda il diritto così come il militarismo e l'obbligo di leva²²⁸.

Nel contesto della violenza bellica, del diritto di guerra, ogni perseguimento di scopi naturali, anche in una situazione pre-giuridica, prevede come epilogo la fondazione di nuovi rapporti giuridici. La pace ha il ruolo mitico e insieme giuridico di ripetere la nascita del diritto (di quello positivo!) dalla violenza naturale²²⁹.

Ma ogni violenza naturale, *la legge del più forte*, è sempre forma ed espressione della violenza giuridica, della violenza *destinata*, che è controllata dal diritto e scaturita dal mito. Il «marcio»²³⁰ del diritto si manifesta nello sciopero, ma diversamente dallo sciopero politico, quello generale rivoluzionario riesce a configurarsi come un elemento di rottura.

²²⁷W. Benjamin., *Per la critica della violenza...*, p. 70.

²²⁸ Per Benjamin la violenza creatrice e conservatrice del diritto coesiste nell'istituzione poliziesca. Elemento approfondito nell'interpretazione di J. Derrida: «la polizia inventa il diritto, si fa *rechtsetzende*, legislativa, si *arroga* il diritto ogni volta che il diritto è abbastanza indeterminato da lasciargliene la possibilità. Anche se non promulga la legge, la polizia si comporta come un legislatore nei tempi moderni, per non dire come il legislatore dei tempi moderni. Là dove c'è polizia, cioè ovunque e anche qui, non si può più distinguere tra le due violenze, quella conservatrice e quella fondatrice, ed ecco l'equivoco ignobile, ignominioso, rivoltante. La possibilità, vale a dire anche la necessità ineluttabile della polizia moderna distrugge, insomma, si potrebbe dire decostruisce, la distinzione fra le due violenze che pure struttura il discorso che Benjamin chiama una nuova critica della violenza». Cfr., Derrida J., *Forza di legge*, cit., p. 113.

²²⁹ M. Baldi, F. Desideri, *Benjamin*, cit., p. 64.

²³⁰ J. Derrida, *Forza di legge...*, cit., p. 107.

C'è qualche cosa di guasto o di marcio nel diritto, che lo condanna in anticipo alla rovina. Il diritto è condannato, rovinato, in rovina, rovinoso, se si può arrischiare una sentenza di morte nei confronti del diritto, soprattutto quando è in questione la pena di morte. Ed è in un passo sulla pena di morte che Benjamin parla di ciò che è «marcio» nel diritto. e c'è sciopero e diritto di sciopero in ogni interpretazione, c'è anche guerra e polemos. La guerra è un altro esempio di questa contraddizione interna al diritto. C'è un diritto della guerra (Schmitt si lamenterà che non sia più riconosciuto come la possibilità stessa della politica). Questo diritto comporta le stesse contraddizioni del diritto di sciopero. A quanto pare, dei soggetti di diritto dichiarano la guerra per sanzionare delle violenze i cui fini sembrano naturali (l'altro vuole impadronirsi di un territorio, di beni, di donne; vuole la mia morte, lo uccido)²³¹.

Lo sciopero rivoluzionario è, come il fuori-legge, elemento critico dell'ordinamento giuridico²³².

5.1 FIGURE INTERNE DI ROTTURA: L'ESSERE *OUTLAW*

Lo sciopero rivoluzionario e il grande delinquente sono esempi di primi tentativi di superamento del monopolio legittimo, che da dentro trova il punto distruttivo. Il *grande delinquente*, infatti, rappresenta un momento di rottura, operante all'interno del diritto²³³. Il *Grossen Verbrechers* richiama l'ammirazione del popolo, non tanto per le sue singole azioni, ma per la violenza che esse suscitano. L'esempio riportato da Derrida è quello di Jacques Vergès, celebre avvocato francese difensore di cause insostenibili che praticava una «strategia di rottura», ovvero di «contestazione radicale dell'ordine dato della legge, dell'autorità giudiziaria e in definitiva della

²³¹ *Ibidem*

²³² Cfr. D. Gentili, *Topografie politiche*, cit., p. 118.

²³³ M. Tomba, *Attraverso la piccola porta*, cit., p. 57.

legittima autorità dello Stato»²³⁴. Allo stesso modo il *grande delinquente* è colui che sfida la legge e mostra la violenza dell'ordine giuridico:

In questo caso la violenza, che il diritto odierno tenta di togliere al singolo in tutti gli ambiti dell'agire, insorge realmente minacciosa e suscita, pur nella sconfitta, la simpatia della folla contro il diritto. Per quale funzione la violenza possa, a ragione, apparire così minacciosa per il diritto e possa essere tanto temuta da esso, si mostrerà con esattezza proprio là dove le è ancora permesso di manifestarsi secondo l'attuale ordinamento giuridico²³⁵.

Vi è la possibilità di stabilire un parallelismo tra la *canaglia* e il *grande delinquente*: «la canaglia può essere anche uno di quei “grandi delinquenti” di cui Benjamin dice che affascinano in quanto sfidano lo Stato, ossia l'istanza che, rappresentando il diritto, detiene e si garantisce di fatto il monopolio»²³⁶. Ma la canaglia ha un valore anche “spaziale” un rapporto con l'apparato urbano, perché il suo atteggiamento consiste nel «fare cattivo uso della strada, nel corrompere le piazze, nel bighellonare per le strade»²³⁷.

La canaglia assume il carattere dello «sradicato», di chi non si sente a suo agio «in nessuna classe»²³⁸ peculiarità tipica del *flaneur*:

Appena si parla di una canaglia, ci si richiama all'ordine, si è già cominciato a denunciare un sospetto, si annuncia un fermo, addirittura un arresto, una convocazione, un ordine di comparizione, un'imputazione: la canaglia deve comparire davanti alla legge»²³⁹

Vale dire: è giudicata dall'ordine giuridico, *già* posto dinnanzi alla legge.

²³⁴ J. Derrida, *Forza di legge...*, cit., p. 99.

²³⁵ W. Benjamin, *Per la critica della violenza...*, cit., p. 65.

²³⁶ J. Derrida, *Stati canaglia*, Milano, Cortina, 2003, p. 99.

²³⁷ *Ibidem*

²³⁸ W. Benjamin, *I passages di Parigi*, Torino, Einaudi, 2010, p. 1006.

²³⁹ J. Derrida, *Stati canaglia*, Milano, Cortina, 2003, p. 100.

Scrive ancora Derrida:

la canaglia grande delinquente si eleva, in un'insurrezione di contro-sovrantà, all'altezza dello Stato sovrano, divenendo un contro-stato in concorrenza con la sovranità dello Stato legale o presunto legittimo, che si trova in una situazione di monopolio e di egemonia [...] la canaglia si comporta da fuori-legge²⁴⁰.

Derrida mostra come l'uso dei nomi e degli attributi assegnati ai *fuorilegge* (*canaglia, rogue...*) possano facilmente spostarsi dal piano *nazionale* (e del diritto confinato entro lo Stato-nazione) al piano *internazionale* (del diritto internazionale, delle sue trasformazioni e delle sue trasgressioni). Non è un caso che gli Stati Uniti utilizzino *outlaw state* come sinonimo di *rogue state*. Lo stato è fuori-legge. *Chi è il fuori-legge? L'out-low? E cosa vuol dire essere al di fuori della legge?* Esempio per Derrida è la favola del *Lupo e dell'agnello*. Il lupo non è mai canaglia perché è forza e in quanto «la ragione del più forte è sempre la migliore»²⁴¹. Derrida, nei seminari *La bestia e il sovrano* tenuti all'EHSS riflette sulle figure connesse della sovranità e della bestialità, muovendo dal problema della possibilità (o impossibilità) della sospensione o della rottura del diritto vigente. Ritorna la figura del *grande criminale*, questa volta più specificamente accostata a quella del *sovrano*. Entrambi, criminale e sovrano, possono detenere il potere di *stabilire, fare e sospendere* la legge e dispongono, inoltre, del diritto *eccezionale* di collocarsi al di sopra del diritto stesso. Queste figure – il grande criminale, il sovrano e, sullo sfondo, la *bestia* – per quanto eterogene tra di loro o rispetto alla legge, si somigliano, si richiamano in un'ossessione *reciproca*:

²⁴⁰ Ivi, pp. 105-106.

²⁴¹ Ivi, p. 106.

Come in quei giochi in cui si deve riconoscere una figura attraverso un'altra. Nella vertigine di questa allucinazione *unheimlich*, *uncanny*, si è come in preda a un'ossessione, ossia allo spettacolo di una spettralità: ossessione del sovrano da parte della bestia e della bestia da parte del sovrano, con l'uno che abita o ospita l'altro, diventa ospite intimo dell'altro, l'animale diventa l'ospite, (*host* e *guest*), addirittura l'ostaggio, di un sovrano di cui sa d'altro canto che può essere assai bestia senza che ciò colpisca in alcun modo l'onnipotenza assicurata della sua funzione²⁴².

Ma perché, nella lettura di Derrida, assume rilevanza la *bestia* e, più precisamente, quella del *lupo*? Perché il riferimento *animale* è così importante per mettere in gioco il rapporto tra giustizia e sovranità/diritto? Derrida introduce al problema attraverso la favola di La Fontaine del Lupo e l'agnello, in cui il più forte impone un diritto. La favola pone il problema del

problema concertante di una forza, dunque, che, perché indispensabile all'esercizio del diritto perché implicata nel concetto stesso di diritto, creerebbe o fonderebbe il diritto, e darebbe preventivamente ragione alla forza come afferma il primo verso di questa favola²⁴³

Il lupo non può essere canaglia perché tutelato dalla forza, la legge del più forte è *sempre* la migliore. Proprio il termine *sempre* legittima e universalizza la legge che appare come:

naturale e constatabile, descrivibile (effettivamente è sempre così, è chiaro anche se non è sempre giusto), o al contrario l'altra luce di una legge prescrittiva: è necessario che sia così, è buono e giusto che sia così, bisogna fare in modo che sia sempre così²⁴⁴.

Derrida riprende il problema della legge in riferimento ai cosiddetti *Stati canaglia*, per analizzare criticamente lo spropositato potere di quegli stati che, in nome di un

²⁴² J. Derrida, *La bestia e il sovrano...*, cit., p. 38.

²⁴³ *Ivi*, p. 261.

²⁴⁴ *Ibidem*

diritto internazionale spesso stravolto, perseguono i propri interessi limitando la sovranità degli Stati minori, considerati, di fatto, *Stati fuori-legge*. Gli Stati che si arrogano il diritto di giudicare tra il “bene” e il “male”, tra chi resta entro i confini della legge e chi no (individui e Stati), si fondano (ed esprimono) una *ragione*, che, in ultima istanza, riesce a convalidare le proprie giustificazioni solo scatenandosi come «bestie crudeli, selvagge o piene di rabbia»²⁴⁵. Comportandosi, cioè, proprio come il lupo accecato dalla rabbia, perché assalito dal timore che l’agnello possa appropriarsi di ciò che è suo²⁴⁶ è «pronto a lanciarsi in spedizioni punitive»²⁴⁷. In questo modo opera il diritto penale esercitato dal più forte, come se il castigo fosse sempre una rivincita o una vendetta. La favola de *il Lupo e l’Agnello* è esempio della colpevolezza per familiarità. La colpa dell’agnello è: collettiva, transgenerazionale e familiare, si potrebbe aggiungere *etnica*²⁴⁸, cioè sei colpevole per la nascita, colpevole di essere nato²⁴⁹. Il lupo è la bestia crudele che si trova in alto, mentre l’agnello è molto più basso di lui: questa situazione esemplifica l’esercizio della forza come giustizia punitiva nell’interesse del sovrano che non istituisce un tribunale, ma, per sua protezione, sopprime il nemico privo di difesa. Oltre *Il Lupo e l’agnello* sul tema della *ragione del diritto che è sempre la migliore* si collocano altre favole di Le Fontaine, in particolare Derrida rilegge *La Mucca*, *La Capra*, *La Pecora in società con il Leone*. La trama, come si può facilmente

²⁴⁵ Ivi, p. 262.

²⁴⁶ Ricordiamo il discorso di Benjamin sul monopolio della violenza legittima dello Stato: il diritto priva il singolo della violenza temendo che una violenza/un potere più forte possa, se lo supera in forza, fondare un nuovo il diritto.

²⁴⁷ Ivi, p. 161.

²⁴⁸ Riferimento alla prospettiva di Judith Butler approfondita nel capitolo I par 2.

²⁴⁹ Ritorna l’eco del carattere destinale della punizione di cui abbiamo parlato nel paragrafo sulla violenza divina.

intuire dal titolo, vede i tre animali in società uniti dal patto di dividere un'eventuale preda, ma quando è il momento di tirare le somme il Leone vuole *aver ragione*:

La prima se la piglia e ciò per la ragione c'egli è Messer Leone. – Un'altra parte, aggiunge, - ancor spettami in sorte perché sono il più forte. La terza me la piglio perché sono il Leone, e se la quarta qualcuno osasse contrastarmi lo mangiò in un boccone²⁵⁰.

Derrida, insistendo sulle figure dell'animalità riportate nelle favole come espressione dei ruoli tra sudditi e sovrano, mostra che l'essenza della forza e del potere politico *fa la legge* e, quindi, si appropria della violenza legittima.

Sottolineiamo allora alcuni aspetti fondamentali della figura del Leone:

- a) l'*a-priori* della ragione e la legittimità del possesso fondata su questa;
- b) il *possesso* del Leone fondato sul diritto comune (ha gli stessi diritti dei suoi sudditi), ma la forza che ha fa sì che ne usufruisca più degli altri;
- c) Il diritto fondato sul *coraggio* di *prendere* anche ciò che non è legittimo;
- d) Il *timore* che provoca negli altri *legittima* tutte le acquisizioni. Si tratta di quella paura che Hobbes aveva identificato alla base della politica, la paura come elemento di correlazione e di obbedienza alla legge

e siccome non c'è legge senza sovranità, bisognerà dire che la sovranità chiama, suppone, provoca la paura, come sua condizione di possibilità ma anche come suo effetto maggiore. La sovranità fa paura e la paura fa sovrano²⁵¹.

C'è un ritorno alla paura come motore di obbedienza alla legge. La paura vede nell'avvenire una minaccia. Non si tratta necessariamente di una paura di una minaccia fisica, ma anche di una qualsiasi forma di ritorsione:

²⁵⁰ J. De la Fontaine, *Favole vol I.*, Milano, Rizzoli, 1980.

²⁵¹ J. Derrida, *La bestia e il sovrano...*, p. 69.

Il soggetto politico è innanzitutto soggetto alla paura, ed essa è qui il più propizio e meno propizio, ma non si può fare a meno di contare su e fare i conti con essa. [...] La paura è ciò che meno, tra tutte le passioni, porta all'infrangere la legge, porta di più al loro rispetto, spinge al rispetto delle leggi e di una sovranità che per convenzione deve assicurare la protezione dei cittadini. [...] Questa polizza d'assicurazione che affida alla sovranità la polizia, la salvaguardia della sicurezza, passa alla fine da una paura all'altra. Si istituisce la sovranità perché si ha paura (per la propria vita, per il proprio corpo) e quindi perché si ha bisogno di essere protetti, e poi si obbedisce alla legge istituita per paura di essere puniti se la si infrange. Tra proteggere e obbligare a obbedire c'è un legame essenziale. «Ti proteggo» vuol dire, per lo Stato, ti obbligo, sei mio suddito, ti soggiogo.²⁵²

Il riferimento a Hobbes chiama in causa un problema alle origini della politica. L'istituzione della politica che è stata tradizionalmente pensata con l'obiettivo di soppressione della violenza finisce, invece, per monopolizzarla: «infatti lo Stato non è una persona accanto ad altre, ma la suprema istituzione giuridica che [...] esclude un riconoscimento incondizionato dell'uso della violenza per i singoli»²⁵³. L'idea che l'ordinamento di una qualsiasi civiltà possa basarsi sulla necessità di una tutela dell'esistenza fisica «è un tipico errore moderno e fondato su consuetudini di pensiero molto meccaniche»²⁵⁴. La sovranità diventa un «perimetro protettivo, ordinato giuridicamente, la cui principale prestazione è di esercitare un pieno monopolio della violenza legittima, trasformandola in violenza prevedibile cioè nella legge penale efficace»²⁵⁵ e la giustizia è relegata ad un problema privato fuori dal momento politico:

²⁵² *Ibidem*

²⁵³ W. Benjamin, *Il diritto all'uso della violenza*, in M. Palma (a cura di) *Senza Scopo Finale*, cit., p. 37.

²⁵⁴ *Ivi*, p. 35.

²⁵⁵ C. Galli, *Sovranità*, Bologna, Il Mulino, 2019, snp.

la giustizia non è contrapposta al diritto come la concezione moderna potrebbe intendere questa opposizione: la giustizia non è riconducibile ad alcun giustizio soggettivo, per quanto orientato a valore più o meno elevati, a partire dal quale disapprovare o approvare una determinata legge. Questa valutazione morale è stata politicamente neutralizzata attraverso il dispositivo liberale della privatizzazione dell'opinione, cosicché, nella sfera privata, è possibile condannare l'operato del governo ma non disobbedire alle sue leggi²⁵⁶.

Ad essere messo in discussione, quindi, della posizione moderna è l'idea che la violenza sia l'*altro* della politica. Alla luce dello sviluppo del discorso condotto fino ad ora, è evidente la problematica di questo *scopo*. Pensare alla violenza come agli antipodi rispetto alla politica, significa pensare una politica priva di poteri e conflitti: «l'unico antidoto, posto che ve ne sia uno, atto a contrastare la violenza non è il ricorso al principio della legalità, alla legge e alla sua forza, alla forza-di-legge»²⁵⁷. La teoria moderna relega la giustizia ad una sfera privata a favore di una presunta protezione dal conflitto:

Se lo stato moderno ha presentato come un progresso e un atto di civiltà il confinamento della domanda sul giusto all'irrilevanza della sfera privata, facendo così in modo che gli esseri umani smettessero di uccidersi in nome della giustizia, il prezzo 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 giustizia dei rapporti sociali e di combattere per cambiarli²⁵⁸.

La violenza statale come garanzia di *sicurezza* apre una serie di problemi legati alla sorveglianza, ai confini e - ritornando al punto di partenza - alle dinamiche del potere e a degli abusi ad essi connessi.

²⁵⁶ M. Tomba, *Attraverso la piccola porta...*, p. 34.

²⁵⁷ B. Moroncini, *Il lavoro del lutto*, p. 65. Nel paragrafo Moroncini chiarisce la differenza tra violenza e crudeltà, ragionando sul ruolo e il compito della dimensione etica.

²⁵⁸ M. Tomba, *Attraverso la piccola porta...*, p. 56.

III CAPITOLO

Nuove proposte teoriche: ripensare la violenza a partire dalle riflessioni di Étienne Balibar

*Anche quando tutto è o pare perduto
bisogna rimettersi tranquillamente all'opera,
ricominciando dall'inizio.*
A. Gramsci

1. La chiusura di un ciclo inesauribile: il ritorno dell'aporia della *Gewalt*

Le osservazioni finora dedicate, in generale, alla *Gewalt* e, in particolare, al suo confinamento entro il perimetro della violenza/potere statale, intesa come garanzia di sicurezza, suggeriscono l'idea secondo cui la politica serve a neutralizzare, se non a eliminare, la *Gewalt* stessa, come se fosse estranea alla politica. In realtà, come scrive Balibar, quest'ultima

non è l'altro della politica, [...] non si dà, né nell'esperienza, né nel concetto, una politica che non si svolga, non si organizzi, non si costituisca in seno all'elemento della violenza. [...] Significa che la politica può sperare di trasformare la violenza, o di servirsene, mentre non può sperare di uscire una volta per tutte dalla violenza come da un qualche "stato di natura", né può sperare di restare insensibile ai suoi effetti come una qualche essenza ideale²⁵⁹.

²⁵⁹ É. Balibar, *Violenza, politica, civilté*, in «Jura Gentium», XII (2015), p. 15

L'idea di una politica il cui fine sarebbe la neutralizzazione e/o l'eliminazione della violenza contiene già in sé, predeterminata, la sicurezza che essa possa compiutamente realizzarsi. E si può pensare la politica come un elemento di neutralizzazione/eliminazione della violenza solo sulla base di una unilaterale comprensione di quest'ultima: una comprensione, cioè, che tendesse a unificarne e a omologarne le forme e le manifestazioni²⁶⁰. Ma evitare di ridurre la politica (e la stessa civiltà) un puro programma di neutralizzazione/eliminazione della violenza, non significa nemmeno indifferenza o minimizzazione del problema²⁶¹.

In effetti, il presupposto [ma anche la presunzione] di una eliminazione della violenza è uno degli elementi costitutivi della nostra idea della politica. O, se si vuole, è costitutiva della nostra idea secondo cui la politica può essere *istituita*, il che può dirsi ancora così: all'orizzonte della politica, come una condizione di possibilità e come un *telos* di tutte le sue pratiche, si dà *del politico* (*il y a du politique*) (...) La politica, in quanto presuppone e presume così il politico (l'ordine autonomo del politico), è anzitutto la negazione, il "togliersi" (*la "releve"*) della violenza²⁶².

Se, tuttavia, risultasse impossibile neutralizzare, eliminare, o "togliere" del tutto (nel senso di una *Aufhebung* hegeliana compiuta) *la* violenza (ridotta in via preliminare a entità omogenea, indifferenziata, statica), e se i mezzi con i quali si persegue tale negazione totale (dunque astratta) si rivelassero come mezzi e forme di perpetuazione anche delle forme peggiori di violenza, allora si darebbe una aporeticità, se non una «perversità», intrinseca della politica²⁶³. Come per la

²⁶⁰ É. Balibar, *Violence and civility, on the limits of political philosophy*, New York Chichester, Columbia university press, 2015, p

²⁶¹ É. Balibar, *Violenza: idealità e crudeltà*, cit., p. 49.

²⁶² É. Balibar, *Violence et politique: quelques questions*, in Id., *Violence et civilité. Wellek Library Lectures*, Galilée, Paris 2010, p. 18.

²⁶³ Ivi, p. 19.

violenza, non si tratta di negare astrattamente tale aporia costitutiva. Il fatto che essa si spinga fino ad apparire *perversa* è, forse, dovuto proprio al carattere totalizzante della pretesa (e del presupposto): presunzione autoreferenziale e, quindi, pericolosamente autodistruttiva.

Ecco perché risulta così importante prestare attenzione alla equivocità semantica della *Gewalt* e al modo in cui essa si determina in figure differenti non riconducibili a una sola matrice o a un solo modello (fosse pure quello del monopolio della violenza legittima, ovvero dello Stato nazionale sovrano). Torniamo allora al punto d'avvio di questa ricerca, provando a riaprire un cerchio che è impossibile chiudere definitivamente. Riassumiamo con Balibar ciò che abbiamo già avuto modo di sottolineare leggendo Benjamin (a confronto con Weber e Butler):

Tale parola non si limita, quindi, a connotare la violenza *stricto sensu*, investendo un campo d'azione più vasto: essa non concerne solo la violenza vera e propria, seppur esercitata nella dimensione pubblica, statale, ma la violenza-potere nel suo complesso, nell'intreccio problematico di tali elementi. Come risulta evidente dall'esame di vari lessici tedeschi, ci si trova di fronte a una connessione strutturale fra *Herrschaft*, *Macht* e *Gewalt*. Queste nozioni, seppur con differenti sfumature e peculiarità, contrassegnano la sfera statuale: una gigantesca, immane concentrazione del potere, in grado di sottomettere a sé i singoli individui, nella misura in cui essi hanno consensualmente scelto di cedere tutti i propri diritti al corpo politico, al fine di ricevere, in cambio, pace e sicurezza²⁶⁴.

L'equivocità della *Gewalt* e dei termini che solitamente vi si accompagnano (*Herrschaft* e *Macht*) si è risolta storicamente, sul piano teorico come su quello

²⁶⁴ L. Basso, *L'ambivalenza della Gewalt in Marx ed Engels A partire dall'interpretazione di Balibar*, in «Consecutio Rerum», I (2016), n. 1, p. 79.

pratico, nella formazione dello Stato come sede della concentrazione del potere/violenza monopolizzato in cambio della protezione e della pace assicurata ai singoli associati. È in questo modo che si sono istituiti i dispositivi e le procedure di legittimazione:

l'assetto istituzionale venutosi a formare possiede un carattere di legittimità: ogni atto del detentore della sovranità, se è coerente con l'ordinamento giuridico nel suo complesso, si rivela quindi *a priori* legittimo, essendo frutto del consenso dei cittadini-sudditi. Anche la violenza in senso proprio viene giustificata da tale meccanismo di legittimazione²⁶⁵.

Tra i punti di riferimento più rilevanti della riflessione di Balibar sui rapporti politica/violenza/potere non poteva mancare l'eredità di Marx e della tradizione marxista (o, forse, si dovrebbe dire dei marxismi, per rimarcare anche la pluralità interna spesso ridotta superficialmente a omogeneità). In generale, Balibar riconosce ai marxismi un ruolo storico importante ai fini della comprensione critica dell'azione della violenza nella storia. Più in particolare, uno degli aspetti che differenzia Marx dal pensiero filosofico-politico moderno è il modo in cui egli ha correlato dialetticamente le forme del dominio e quelle dello sfruttamento. Tuttavia, Balibar riconosce anche come lo stesso pensiero di Marx, quello di Engels e quello marxista (nelle sue varianti) siano implicati nelle contraddizioni e nelle aporie generate dal «legame tragico che, dall'interno, associa politica e violenza», in una sorta di «unità dei contrari»²⁶⁶.

Scrive Balibar:

²⁶⁵ L. Basso., cit., p. 78.

²⁶⁶ É. Balibar, "Gewalt". *Violence et pouvoir dans l'histoire de la théorie marxiste*, in Id., *Violence et civilité*, cit., p. 251.

Marx mette in luce a più riprese il legame fra *Gewalt*, *Herrschaft*, *Macht*, *Staat*: l'idea di Stato come "violenza concentrata e organizzata" ritorna continuamente, seppur con differenti sfumature, all'interno dell'itinerario marxiano²⁶⁷.

Ma, più che di violenza nello Stato, si dovrebbe parlare di violenze al plurale: l'una immediata (interna ed esterna) e l'altra mediata dal diritto e dalla politica²⁶⁸. Come osserva Basso, in Marx, ancora più che in Engels, è possibile rintracciare una «declinazione di *Gewalt*» che non si riduce a una semplice opposizione alla «violenza-potere» della società capitalista e dei suoi portatori²⁶⁹. Nella sua opera Marx ha dimostrato che la violenza è una peculiarità del capitalismo caratterizzata dall'eccesso di repressione rispetto alle effettive esigenze economiche. Il sfruttamento, una lotta di classe preventiva e repressiva, un'eccessiva violenza fisica, un eccesso di diritto per legittimare la violenza. Per Marx violenza e diritto si intrecciano nelle condizioni di sfruttamento, la loro stretta associazione risale al processo di accumulazione primitiva e all'espropriazione dei produttori continuata nel corso della storia politica del capitale e del suo dominio sulle relazioni sociali attraverso la creazione dell'esercito di riserva.

2. Fenomenologia della violenza: il lato oscuro del potere

La dialettica della violenza, come abbiamo ampiamente verificato leggendo Benjamin, è strettamente connessa a quella del diritto, soprattutto in quanto

²⁶⁷ L. Basso, cit., p. 79.

²⁶⁸ «Ma in Marx, ancora più che in Engels, si può rinvenire una declinazione di *Gewalt* che non costituisce una mera risposta della violenza-potere borghese. Il problema consiste nel fatto che, mentre in Engels è possibile individuarne una trattazione in qualche modo "sistematica", in Marx ciò non accade. Per quanto si trovino vari riferimenti a tale concetto, e per quanto, in particolare, il Capitale possa essere interpretato come una vera e propria "fenomenologia" della *Gewalt*, non esiste un'analisi complessiva di quest'ultima». L. Basso, cit., p. 79.

²⁶⁹ *Ibidem*

presente nella imposizione e nello sviluppo della violenza legale, ovvero nell'accentramento della violenza statale e nella violenza imposta attraverso il codice legislativo che si manifesta attraverso forme repressive e punitive. La violenza rivoluzionaria (per questo non riducibile ad altre forme di violenza) è azione degli oppressi e degli sfruttati, ma anche il risultato di una precisa analisi delle condizioni della violenza e di tutte le sue manifestazioni, una analisi che non si concentra sulle singole condizioni e cause della violenza ma che si rielabora in rapporto all'intera struttura in cui la violenza viene esercitata o subita²⁷⁰:

La dialettica della Gewalt (o della violenza-del-potere e del proprio spirito) quale è stata esposta dai grandi teorici del "ruolo della violenza della storia" [...] deve senza dubbio cominciare con il problema del diritto, nel sue due dimensioni: elemento di violenza sempre presente nel fatto stesso della sua imposizione (o forza della legge), di un diritto a esercitare la violenza. Da un lato, è l'antinomia classica risultante dal fatto che il potere di Stato ha il monopolio della violenza, delle armi [...] insomma del fatto che lo Stato sottrae alla "società" la violenza e i mezzi della violenza, prendendili per se stesso, e su ste stessi²⁷¹.

Studiare la violenza comporta una difficoltà: quella di tracciare un limite nella sua relazione con la giustizia, perché la stessa violenza fondatrice dello stato viene esercitata per necessità, ricevendo così *legittimazione* e riproponendo il problema delle modalità attraverso cui ciò avviene. Per riprendere il discorso benjaminiano, esemplificative sono le violenze perpetuate dall'istituzione poliziesca, così come la pena di morte, elementi simboli della conservazione della violenza da parte dello Stato.

²⁷¹É. Balibar, *Violenza: idealità e crudeltà...*, cit., p. 59.

Ogni *Gewalt* che abbia bisogno di una legittimazione deve in effetti presentarsi essa stessa come castigo o repressione delle forze radicate nella natura umana, in determinate condizioni sociali, credenze ed ideologie che abbiano turbato o distrutto un ordine ideale originariamente pacifico e non violento, o che siano semplicemente una potenziale minaccia in vista della sua distruzione²⁷²

Si delinea così una dialettica tra una violenza primaria del potere e una contro-violenza diretta contro il potere, insieme ai tentativi di costruzione di forme di contropotere che di fatto diventano di contro-violenza:

una dialettica della violenza dovrebbe proseguire tenendo conto del fatto che lo scontro tra potere e contropotere non implica solamente la manifestazione continua o episodica della violenza e della contro-violenza²⁷³.

Balibar scrive a proposito di questa fenomenologia:

si può essere, perciò, tentati di parlare di una situazione globale di contr-rivoluzione preventiva o di contro-insurrezione preventiva [...] oggi bisognerebbe parlare di un'antipolitica piuttosto che di una politica, visto che essa è diventata largamente incontrollabile da parte delle stesse forze di cui serve gli interessi²⁷⁴.

Nella sua elaborazione di una fenomenologia della violenza, Balibar, problematizza la violenza a partire dagli *estremi* tentando di distinguere tra *violenza* e *violenza estrema* al fine di comprendere sia le possibili trasposizioni dall'una all'altra, sia le nuove forme che, di conseguenza, si trova ad assumere il concetto di politica, allo scopo di pensare (e praticare) come possa costruirsi una «civiltà politica dotata della potenza di contenere la violenza al di qua dell'estremo, o di ricondurvela»²⁷⁵.

²⁷² Ivi, p. 60.

²⁷³ Ivi, p. 58.

²⁷⁴ É. Balibar, *Noi cittadini d'Europa: le frontiere, lo stato, il popolo*, Manifestolibri, Roma, 2008, p. 146.

²⁷⁵ É. Balibar, *Violenza, politica, civilté...*, cit., p. 15.

Balibar propone tre criteri di analisi della violenza che, seppure per approssimazione, riescono a mostrare le forme estremamente dominanti di violenza estrema:

1. quello *rovesciamento* dell'istinto di conservazione: si preferisce la morte a una vita difficile
2. quello «*disutilità radicale*»: una violenza che ha come unico fine il suo accrescimento e la propria perpetuazione.
3. quello dell'«annullamento delle possibilità di resistenza»²⁷⁶, laddove si apre la problematicità di un limite che non è detto che sia esistente, o pensabile: «ma il fatto stesso ci cercare di avvicinarci al punto in cui lo diverrebbe rappresenta una via privilegiata per definire quel che è in gioco nella possibilità o impossibilità della politica²⁷⁷».

In che modo una «resistenza impossibile» può introdursi «nell'ordine del possibile»²⁷⁸? La resistenza all'eccesso di potere non è una problematica che non riguarda solo l'ambito sociale e politico, ma anche l'ambito personale, del comportamento della vittima di violenza che deve essere in possesso di una capacità complessa per pensare una qualsiasi forma di resistenza:

è molto difficile sapere a quale livello del corpo o dell'anima, dell'interiorità o dell'esteriorità di un soggetto o di un collettivo (o, più verosimilmente, del loro rapporto) scatti la soglia di annientamento della possibilità di resistenza²⁷⁹.

²⁷⁶ Ivi, p. 16.

²⁷⁷ Ivi, p. 17.

²⁷⁸ *Ibidem*

²⁷⁹ Ivi, p. 18.

In termini di dinamica relazionale, è sostanzialmente impossibile capire quale sia il limite da oltrepassare per riconoscere se si è in presenza di un assoggettamento volontari oppure se la resistenza semplicemente sia stata vinta. Ciò che Balibar intende sottolineare è l'importanza di tracciare la distinzione tra violenza e violenza estrema, ribadendo l'importanza che questa ha alla base della riflessione tra violenza oggettiva e soggettiva, la prima estremamente connessa al capitalismo globalizzato o alla globalizzazione capitalista.

2.1 Forme di violenza estrema nel capitalismo globalizzato: *l'uomo di scarto*

Nel capitalismo globalizzato la violenza appare estremamente evidente, la diffusione mondializzata dei fenomeni violenti di cui siamo quotidianamente testimoni è manifestazione di un'estremizzazione della violenza mai vista prima:

dopo la decolonizzazione e il neocolonialismo, dopo la fine dell'equilibrio del terrore tra i due campi – si sia sviluppata a livello mondiale una combinazione sempre più serrata tra le grandi manifestazioni di violenza sterminatrice: le guerre, civili o esterne, le violenze intracomunitarie etnico-religiose, ma anche le situazioni di estrema povertà, le carestie e altre catastrofi cosiddette naturali²⁸⁰.

Il rapporto tra violenza e capitalismo è evidente ed incrementato nel periodo della globalizzazione. Il capitalismo è, fin dalla *cosiddetta accumulazione primitiva*, strettamente connesso al potere/violenza, inteso come correlazione di sfruttamento e assoggettamento degli individui. Se si segue una lettura della *cosiddetta accumulazione primitiva*²⁸¹, che risale a Rosa Luxemburg ed è stata rielaborata di

²⁸⁰ È. Balibar, *Noi cittadini d'europa...*, cit., p. 142.

²⁸¹ «L'accumulazione originaria [...] che viene prima dell'accumulazione capitalistica, accumulazione che non è il risultato del modo di produzione capitalistico, bensì il suo punto di partenza. [...] il rapporto capitalistico presuppone la separazione del lavoratore dalla proprietà delle

recente da David Harvey (tra gli altri), l'intervento del potere/violenza non si limita agli albori del dominio capitalista, ma prosegue costante, fino alle forme di sfruttamento e di violenza estrema oggi operanti, passando attraverso tutta la stagione del colonialismo e dell'imperialismo. Ancora nel mondo decolonializzato o postcoloniale prosegue la tendenza dei rapporti sociali capitalisti a produrre «condizioni di supersfruttamento»²⁸². Si tratta di fenomeni di violenza che tendono a separare la popolazione sfruttabile, inutile, *da buttare*, destinata ad aumentare a causa dei processi di sviluppo della rivoluzione tecnologica²⁸³. Quest'ultima:

permette di delocalizzare numerosi segmenti del processo produttivo e di impiegare masse di forza-lavoro eccedente. La limitazione dell'accumulazione di scala e l'eliminazione di forza-lavoro inutile (con ogni mezzo, dalla malnutrizione o dall'abbandono alle epidemie, fino alla tolleranza dei genocidi preparati direttamente dalle dittature che godono di sostegni politici o , indirettamente, attraverso il mercato delle armi) costituiscono allora un orizzonte di violenza estrema che va al di là, non solo delle politiche di repressione antidemocratica, ma del fascismo stesso, in particolare per la disintegrazione delle strutture dello Stato-nazione ce essa produce²⁸⁴.

Ecco che si presenta, allora, una forma di violenza estrema, che Balibar definisce *ultra-oggettiva*, ispirandosi ai lavori di Ogilvie e all'idea da questi proposta dell'*uomo di scarto*, *l'uomo gettabile* (*l'homme jetable*). I saggi a cui si riferisce

sue condizioni di lavoro, processo che da un lato converte in capitale i mezzi di sussistenza e di produzione sociali, dall'altro trasforma i produttori diretti in operai salariati. Perciò la cosiddetta accumulazione originaria non è altro che il processo storico di separazione del produttore dai mezzi di produzione». K. Marx, *Il Capitale*, Roma, Newton Compton, 2015, pp. 514-515.

Sulla violenza nell'accumulazione originaria cfr. Negri A., *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Varese, SugarCo Edizioni, 199; R. Luxemburg, *L'accumulazione del capitale*, Torino, Einaudi, 1960.

²⁸²senza le quali, peraltro, in regime capitalistico mancano le condizioni di possibilità dello sfruttamento stesso.

²⁸³ Su questo argomento cfr. R. Bodei, *Dominio e sottomissione. Schiavi, animali, macchine, Intelligenza Artificiale*, Firenze, Il Mulino, 2023.

²⁸⁴ É. Balibar, *Noi cittadini d'europa*, cit., p. 145.

Balibar riguardanti *l'homme jetable* pongono alla base un interrogativo sull'estrema violenza e sulla possibilità che questa abbia segnato la modernità più recente, causando gli stermini, le guerre, i massacri e le forme massicce di impoverimento. Una riflessione che apre una serie di interrogativi e problematicità, tra cui quella di comprendere fino a che punto è possibile pensare una violenza senza riferirsi a una teleologia che la assorbe e la evacua²⁸⁵. Balibar si preoccupa di pensare la violenza estrema come un sistema, priva di una logica unitaria e centralizzata, ma riferisce ad una teleologia. La creazione di una *popolazione-spazzatura* (*población chatarra*) relegata ai margini dalla violenza estrema esercitata a vari livelli sociali e statuali. Per *margini*, non si intende solo la dimensione topografica, ma ogni forma di marginalizzazione: psichiatrica, sociale, economica, educativa. Luoghi esemplari di marginalizzazione sono i campi, le zone di frontiera, le periferie, le prigioni, gli ospedali psichiatrici²⁸⁶.

È in questi (non)luoghi, ai margini, o anche all'interno degli Stati-nazione, la cui esistenza è legittimata dal monopolio vigente della violenza, che si manifesta, spesso, l'assenza di funzionalità di un potere/violenza che ha, però, un *telos* preciso (che sia più o meno dichiarato): «le popolazioni incatenate al gradino più passo della povertà», per le quali pure la sopravvivenza «diviene problematica»²⁸⁷.

Ogilvie definisce un tale violenza come «*violence sans adresse*», che, in quanto tale, diviene matrice del cosiddetto *uomo usa-e-getta*. È questo tipo di violenza estrema a configurare, secondo Balibar, la possibilità dell'«annullamento» di ogni

²⁸⁵ L. Carré, *Violence, institutions, politique de la civilté. Étienne balibar et les enjeux d'une « anthropologie politique* in « In Raison publique» n. 19, 2014/2 , p. 2.

²⁸⁶ Cfr., M. C. Caloz-Tschopp, *Violenza estrema e cittadinanza/civilté. Possibilità e impossibilità della politica*, in «Jura Gentium» cit., p. 63-64.

²⁸⁷ É Balibar, *Noi, cittadini d'Europa*, cit., p. 145.

possibilità di resistenza, in un processo nel quale diviene difficile, se non impossibile, comprendere se si tratti di resistenza effettiva, o, comunque, di *assoggettamento* o di *servitù* volontari al potere/violenza costituito²⁸⁸.

L'idea dell'annullamento delle possibilità di resistenza, anche intesa in senso tendenziale (come passaggio dallo status di agente o attore della propria vita e della propria storia a quello di "vittima", o, ancora oltre, di vittima impotente o di "cosa"), implica il superamento di un limite della cui esistenza non siamo certi, così come non siamo certi che sia davvero pensabile. Se proviamo a descrivere le situazioni di estrema violenza e il comportamento delle vittime, capiamo bene che si tocca il fondo quando ogni forma di solidarietà è scomparsa, quando si annulla ogni speranza di essere soccorsi o anche soltanto di poter chiedere aiuto. Ma capiamo anche che, in qualche modo, è sempre troppo presto per decidere che non interverrà alcun soccorso o che non si produrrà alcuna sinergia tra delle forze che isolatamente "resistono" alla medesima violenza²⁸⁹.

Ogilvie rileva come il fenomeno contemporaneo della globalizzazione rechi con sé una tendenziale *depoliticizzazione*. Cioè a dire: un esaurimento delle possibilità di teoresi e di pratica *politiche*. Impossibilità che si manifesta, ad esempio, anche, e forse soprattutto, tra coloro che non sono direttamente coinvolti dalla violenza estrema, in forme di *apatia civica* e di *ritiro comunitario*.

Comunque sia, si tratti della manipolazione della violenza degli esclusi o della eliminazione di questi ultimi attraverso un processo di depersonalizzazione, è la possibilità stessa dell'azione politica che viene neutralizzata o distrutta, in un percorso che va dal livello collettivo a livello individuale²⁹⁰.

²⁸⁸ È Balibar, *Violenza, politica, civilté...*, cit., p. 16.

²⁸⁹ Ivi, pp. 116-117.

²⁹⁰ È Balibar., *Cittadinanza*, Torino, Borlati Boringhieri, 2012, cit., p. 115.

Olgivie si concentra, allora, sull'esclusione di massa di: rom, ebrei, minoranze etniche in generale, divengono merce di scarto, gruppi umani esclusi dalla società, dal mondo comune, relegati in una condizione inferiore a quella dei lavoratori sfruttati ma integrati. Rifiuti, appunto, privati di ogni *status*, anzi privati, fisicamente e mentalmente, non solo della propria identità (posto che si diano identità predefinite), ma addirittura di qualsiasi possibilità di identificazione con i ruoli, le funzioni, le posizioni, gli impieghi che permettono solitamente di essere riconosciuti all'interno delle società *civili*²⁹¹.

Nel nuovo rapporto capitale-lavoro, nella fase attuale del capitalismo globalizzato, con i suoi molteplici effetti caotici, *l'homme jetable* non è più soltanto un essere umano sfruttato o sovra-sfruttato [...], [è] escluso da una qualsiasi appartenenza politica, escluso dalla società, dai legami sociali, dal mondo comune. L'uomo gettabile non è più un proletario, è un rifiuto che non ha più un proprio ruolo, un proprio status da nessuna parte. È un senza-qualcosa (senza famiglia, lavoro, casa, educazione, cultura, salute, status, cittadinanza, Stato, e così via). Egli vive la sua condizione di essere umano "di scarto" da un punto di vista al tempo stesso fisico e mentale, che ha a che fare con la capacità di avere una rappresentazione di sé, di pensare la propria situazione, di vivere a proprio agio nel proprio corpo. La violenza estrema fa sì che la società che lo ha prodotto lo releghi ai margini²⁹².

È così che la violenza (in connessione con il potere) assume, nei termini di Balibar, un carattere *ultra-oggettivo*, che, esercitandosi in maniera incontrollata, sacrifica milioni di vite umane in condizione di radicale "disutilità" [...] i suoi responsabili sono organizzati in forma di rete anziché di monarchia, e i meccanismi di soggezione incorporano continuamente i desideri e i bisogni di quanti essa minaccia di eliminare²⁹³.

²⁹¹M. C. Caloz-Tschopp, *cit.*, p. 61-64.

²⁹²Ivi, p. 63.

²⁹³È. Balibar, *Violenza, politica, civilté...*, *cit.*, p. 22.

2.2 Violenza estrema: dalla violenza ultra-oggettiva alla violenza ultra-soggettiva

L'accumulazione *continua* si traduce, nell'epoca della globalizzazione capitalista, in forme di potere/violenza, che, mettono in pericolo tanto le relazioni intersoggettive quanto l'*ambiente* generale in cui esse si instaurano (ambiente naturale, quello dei popoli e delle nazioni, quello delle identificazioni culturali, sociali, politiche):

La globalizzazione non consiste soltanto in un ampliamento delle possibilità di accumulazione a danno della vita, della natura e della cultura delle popolazioni; essa consiste anche in un gigantesco mutamento delle fonti dell'accumulazione capitalistica e dei modi di assoggettamento degli individui, un mutamento che approfitta della flessibilità e della capillarità del capitale finanziario per sfruttare gli esseri umani al tempo stesso come produttori e come consumatori²⁹⁴.

Ora, alla violenza *estrema* ultra-oggettiva si accompagna sempre la violenza *estrema* ultra-soggettiva. Se quella ultra-oggettiva riduce uomini, costretti in condizioni permanenti di inferiorità, a «merce di scarto»²⁹⁵, la violenza ultra-soggettiva comprende le violenze *comunitarie*, cioè quelle orientate verso «l'eliminazione dei marchi di alterità e di chi ne è portatore», rispetto a una compagine politico-sociale ritenuta sempre già costituita ed esposta, dunque, al pericolo della contaminazione o della ibridazione²⁹⁶. Al riguardo, è necessario chiedersi, secondo Balibar, fino a che punto sia pensabile l'esistenza di un *odio*

²⁹⁴ *Ibidem*

²⁹⁵ E. Balibar, *Violenza, politica, civilté*, cit., p. 22.

²⁹⁶ *Ivi*, p. 23.

comunitario puro, distante da tutti gli altri fattori costitutivi di una comunità. A ben vedere, è possibile individuare una sorta di violenza intrinseca alla comunità stessa, un elemento di barbarie, presente fin da sempre al suo interno (per citare Benjamin²⁹⁷), che si esprime, il più delle volte, come una sorta di risposta ad una possibile minaccia, che sia essa “reale” oppure “immaginaria”²⁹⁸.

Ma perché e in che modo si scatena la violenza *estrema* ultra-soggettiva? Scrive Balibar:

Pare insomma che comunità sia da una parte ciò che “manca” di esistenza e di autosufficienza, che deve pertanto cercare e trovare dei supplementi di realtà e unità; [...] e, dall'altra, ciò che trova quanto le manca nella forma paradossale di una sottrazione, o perfino di un'amputazione, di quel che al suo interno appare di troppo: l'eretico, il nemico interiore, lo straniero inassimilabile, ma anche l'individuo minoritario e il deviante²⁹⁹.

La violenza ultra-oggettiva riduce marginalizza gli uomini considerandoli scarto, quella ultra-soggettiva porta la stessa comunità ad orientarsi contro l'alterità. Dopo

²⁹⁷ «I beni culturali non sono mai un documento di cultura senza esserlo allo stesso tempo della barbarie. E non essendo essi stessi esenti da barbarie, neppure lo è il processo della tradizione attraverso cui sono passati di mano in mano». W. Benjamin, *Sul concetto di storia...*, cit., p. 244.

²⁹⁸ Cfr. É. Balibar, *Violenza, politica, civilté* cit., p. 25. Un aspetto esemplificativo potrebbe essere gli eventi di odio e razzismo che sono indirizzati contro il più debole appartenente a un'altra comunità. Come si può pensare che questa forma di odio non sia connessa ai problemi sociali, della sanità e dell'istruzione? Non si intende cadere nella retorica del capo espiatorio, piuttosto comprendere che le dinamiche violente nei confronti del “nemico”, anche interno alla comunità, ma “deviato” dalla prospettiva etica, mostrano una caratteristica della comunità: la mancanza.

²⁹⁹ Ivi, p. 25 Per spiegare meglio il modo in cui Balibar complica il quadro fenomenologico del potere/violenza è importante attraversare la dimensione fantasmatica addensata nel concetto sovranità. In particolare, non si può comprendere le forme della violenza ultra-soggettiva se non si tiene conto della spettralità del potere e della legge. Tale dimensione non si gioca solo sul piano psichico (individuale in senso stretto), ma investe anche l'apparato istituzionale degli Stati e della sovranità che in essi si incorpora. L'esempio che Balibar riporta è il trattamento che hanno subito i membri dell'IRA (Irish Republican Army) o della RAF (Rote Armee Fraktion) in Francia dell'Action directe, isolati e torturati psicologicamente fino alla follia o al suicidio.

«In quest'ultimo caso, abbiamo quattro o cinque individui evidentemente ridotti all'impotenza, condannati a vita, sui quali o Stato o l'istituzione giuridico-penale, e che esercita una vendetta interminabile su alcuni individui. Si tratta di qualcosa di completamente fantasmatico, ma questo scenario fantasmatico non è quello di un individuo, di una volontà particolare, o l'effetto di un tratto psicologico del carattere». *Ibidem*

aver sommariamente esposto la distinzione e i rapporti tra violenza ultra-oggettiva e violenza ultra-soggettiva, senza dimenticare che l'attenzione per la complessità del potere/violenza è volta ad analizzare le condizioni di possibilità (e di impossibilità) della politica (intesa come azione di resistenza, emancipazione, trasformazione), occorre aggiungere ancora una figura alla *fenomenologia* finora delineata. Oltre le configurazioni del potere nelle sue modalità più riconosciute e nel quadro delle forme *estreme* di violenza, Balibar introduce la *crudeltà*. Quest'ultima, come scrive Marie-Claire Caloz-Tschopp:

dev'essere intesa come un "residuo di violenza inconvertibile" che appare interna alla logica dei mezzi e dei fini – come suo aspetto eccessivo, irrazionale, distruttivo e autodistruttivo, inassimilabile – e si pone "al di là di ogni alterità", il che rende impossibile che determinati soggetti siano attori politici di emancipazione e trasformazione della politica³⁰⁰.

L'impossibilità, per determinati soggetti, di agire politicamente attesta l'annullamento di ogni «libertà e pluralità», sino a neutralizzare del tutto la capacità degli individui di resistere persino nelle situazioni di violenza estrema, come «insegnano Arendt, Primo Levi e le numerose testimonianze dei campi di sterminio»³⁰¹. A rendere praticabile la resistenza è la possibilità, per le vittime della violenza, di «stabilire con sé stessi e con gli altri, relazioni che li aiutino a sopravvivere e a dare un senso alla loro esperienza»³⁰². Ecco perché, come sostiene Balibar e come rimarca Caloz-Tschopp, lo spingersi del limite della violenza estrema sempre più lontano pone inevitabilmente «un problema antropologico e

³⁰⁰ M.-C. Caloz-Tschopp, cit., p. 59.

³⁰¹ Ivi, p. 71.

³⁰² *Ibidem*

politico fondamentale»³⁰³. In questione è, dunque, una forma di potere/violenza estremo che non emergerebbe come una «semplice contropartita del funzionamento delle istituzioni» e nemmeno sarebbe controllabile da queste ultime, perché eccederebbe anche «le forme di quel che si chiama *stato di eccezione*»³⁰⁴. L'introduzione della *crudeltà* permette di comprendere il rapporto (oltre che le differenze) tra le forme di violenza estrema:

It is also the fact that we need a term in which the ambivalence of the relationship between the two forms, their superposition and “logical” heterogeneity, immediately makes itself heard. This ambivalence always haunts the idea of cruelty, since we can never say whether cruelty is “all too human” or “inhuman,” personal or impersonal, endowed with a “face” or not. If we must, as I firmly believe, maintain that the forms of ultra-objective and ultra-subjective violence cannot be conflated either conceptually or practically, and that neither, in that sense, is the reason for or ultimate cause of the other, “determinant in the last instance,” it must nevertheless be admitted that a whole range of phenomena in our historical experience, particularly racism whenever it coincides with an outbreak of inconvertible violence, superpose the two forms or circulate between them³⁰⁵.

Nella *crudeltà*, dimensione oggettiva e dimensione soggettiva del potere/violenza tendono a intersecarsi, se non a confondersi, in un'esperienza limite in cui finisce anche per cancellarsi il confine tra l'*inumano* o il *troppo* umano.

3. VIOLENZA, CITTADINANZA E CONFINI

Il problema della *crudeltà*, quindi, è inteso da Balibar come un problema fondamentale in ambito politico-antropologico, ridefinisce le identità e l'attività della politica stessa. Si tratta di un problema che impone anche il ripensamento di

³⁰³ *Ibidem*

³⁰⁴ É. Balibar, *Violence et civilité*, cit., p. 42.

³⁰⁵ É. Balibar, *Violence and civility....*, cit., p. 70.

cittadinanza e confini. Dopo il cosiddetto crollo del muro di Berlino, con l'intensificarsi e il trasformarsi degli spostamenti di individui e gruppi tra gli Stati-nazione, si è avvertita, sempre più diffusa, l'esigenza di ripensare i concetti e le istituzioni della cittadinanza, o della *civitas* (termine in cui già può leggersi iscritto il legame tra la *città* e la *civiltà*). Tra la fine del secolo scorso e l'inizio di questo, questa esigenza di ripensamento si è tradotta anche in previsioni, troppo frettolose, di definitivo superamento dei confini e, dunque, di tutti i problemi relativi al rapporto inclusione/esclusione dell'altro o dello straniero. Come se la globalizzazione capitalista fosse ormai in procinto di congedarsi dalla storia nel segno di una cittadinanza universale e della dissoluzione di ogni violenza (o della violenza *tout court*). Ora, la *democratizzazione delle frontiere* proposta da Balibar, ribadendo la violenza alle origini dell'istituzione di ogni frontiera geo-politica e culturale non mira ad abolire immediatamente e semplicemente frontiere e confini. Se essa intende misurarsi con il dominio del capitalismo globalizzato non può astrarre dalla possibilità che un mondo senza confini, qualora fosse mai possibile, diventi non tanto uno spazio di diritti, libertà, uguaglianza universali, ma il campo aperto e senza limitazioni della «concorrenza selvaggia tra le forze economiche»³⁰⁶.

L'istituzione dei confini e delle frontiere, osserva Balibar, può essere considerata tanto come una condizione dell'acquisizione e della difesa dei diritti democratici, all'interno degli Stati nazionali così delimitati. Queste stesse linee di esclusione/inclusione (o di esclusione interna), mobili e in continua trasformazione, restano, però, a-democratiche, se non anti-democratiche, nel senso che sfuggono a

³⁰⁶ È Balibar, *Noi cittadini d'europa*, p. 132.

qualsiasi controllo collettivo (spesso pure al controllo degli stessi Stati che sempre più spesso *esternalizzano* il controllo dei propri confini nel momento stesso in cui ne fanno l'ultimo baluardo della propria identità). Rispetto a questa contraddizione (i confini e le frontiere come condizioni a-democratiche o anti-democratiche della democrazia) il movimento di *democratizzazione*, consapevole delle condizioni in cui si trova ad agire, si contrappone, da un lato, all'irrigidimento autoritario e violento delle separazioni e delle segregazioni etno-nazionaliste, e, contraria, d'altro lato, come si è già osservato, il «dominio selvaggio di potenze private che monopolizzano il capitale, la comunicazione e domani forse anche gli armamenti»³⁰⁷.

In forme differenti, ma sull'uno come sull'altro fronte, l'esigenza di democratizzazione è dettata dal fatto che confini e frontiere, la cui istituzione e il cui controllo sono contrassegni di sovranità (anche di quella democratica), costituiscono una pietra angolare dell'edificio della violenza istituzionale³⁰⁸. Sul confine o nelle zone di frontiera, come scrive Rigo, è operante la continua ridefinizione delle identità collettive e, dunque, delle distinzioni tra *noi* e *loro*³⁰⁹. Nelle stesse società democratiche, il confine è uno strumento per stabilire i canoni di «omologazione e uniformità», con ciò che ne consegue in termini di «esclusione verso l'esterno» e, al contempo, di «disciplinamento all'interno».³¹⁰ Entro confini e frontiere stabiliti il «cittadino-suddito nazionale» può partecipare di una certa «normalità»: quella «interiorizzata dagli individui» in quanto «diviene una

³⁰⁷ É. Balibar, *La paura delle masse: politica e filosofia prima e dopo Marx*, Sesto San Giovanni, Mimesis, 2001, cit., p. 211.

³⁰⁸ È Balibar, *Noi cittadini d'europa*, p. 132.

³⁰⁹ Cfr. E. Rigo, *Europa di confine. Trasformazioni della cittadinanza nell'Unione allargata*, Roma Meltemi, 2007, pp. 33-70.

³¹⁰ Cfr. Ivi, pp. 33-70.

condizione, un contrassegno essenziale del loro sentimento collettivo comunitario, e dunque, di nuovo, della loro identità»³¹¹. In ciò consiste il passaggio dal confine esterno a quello interno. Il processo di cittadinanza all'interno della comunità europea, in questo senso, è estremamente esemplificativo: la costituzione della cittadinanza europea comporta un incorporamento di chi è già cittadino di uno stato membro e la conseguente esclusione di *chiunque* non lo sia. Tale esclusione ha consentito la crescita della differenza tra i non-nazionali europei (considerati meno *stranieri* rispetto agli extracomunitari) e gli stranieri in maniera assoluta, gli stranieri "autentici" che subiscono un razzismo istituzionalizzato. È così che si induce la costruzione di un nemico virtuale combattuto attraverso una «guerra di confine permanente». Si potrebbe parlare, dice Balibar, di una "nazione mancante" nell'Europa, costituita dai migranti unificati e *identificati* dal loro essere considerati minacce³¹². Ma questo è anche il motivo per cui, in Europa, si è costituito e si perpetua un vero e proprio regime di *apartheid*, che «investe le istituzioni formali della cittadinanza europea e costituisce un elemento decisivo del blocco della costruzione europea come costruzione democratica»³¹³. Queste sono le condizioni di produzione di un *razzismo europeo* (nonostante il dichiarato antirazzismo delle istituzioni dell'Europa) che può essere descritto come un meccanismo di *esclusione dell'interno*.

Scrive Balibar:

le esclusioni nazionali, totalizzandosi su scala europea, mutano il proprio significato oggettivo: la cittadinanza europea si presenta, ormai come un

³¹¹ È Balibar, *La paura delle masse...*, cit., p.

³¹² È Balibar, trad. it. *Alle Frontiere dell'Europa*, [ed or di *At the Borders of Europe. From Cosmopolitanism to Cosmopolitics*, in *Translation a transdisciplinary journal*, 4, Raffaelli editore, Rimini, 2014]

³¹³ È Balibar, *Noi cittadini d'europa*, cit., p. 138

meccanismo che include determinate popolazioni storicamente presenti nello spazio europeo e ne rifiuta altre che, per la maggior parte, contribuiscono da molto tempo allo sviluppo della società civile e del nuovo spazio politico. Gli stranieri, in particolare i lavoratori immigrati e i richiedenti asilo sono diventati dei second class citizens, stigmatizzati per le loro origini etniche e per la loro cultura, il cui ingresso e la cui uscita, il cui soggiorno e le cui attività sono oggetto di una sorveglianza speciale³¹⁴.

Nel processo di unificazione europeo (ancora in corso, nel bene e nel male), si è riprodotto, certo trasformandosi, un criterio di territorialità amministrata messo sempre più in crisi dalla rivendicazione dei diritti dei migranti, le cui richieste premono alle porte dei luoghi e dei rapporti intorno ai quali i confini non cessano di ricostruirsi³¹⁵. La violenza perpetuata dalla polizia attraverso l'istituzione di campi o di altre forme di emarginazione sono esemplificative della costante guerra di confine contro il migrante. In tal senso, l'Unione europea, nella sua attuale configurazione, appare come

un "laboratorio" violento e conflittuale, al cui interno gli stranieri potrebbero diventare (e molto spesso in realtà diventano), sia nemici interni, sia cittadini addizionali, la cui differenza dilata a dismisura la trama dei diritti e la legittimità democratica delle istituzioni³¹⁶.

La semplificazione dei rapporti tra individui, gruppi, popolazioni, Stati operata dal tracciato delle Frontiere e dei confini è *fittizia*, il che non significa irrealista o

³¹⁴ *Ibidem*

³¹⁵ E. Rigo, *cit.*, p.p. 33-70.

³¹⁶ É. Balibar., *Alle Frontiere dell'Europa*, snp.

ineffettiva: a imporre la semplicità di linee, spesso solo virtuali, è in ogni lo Stato sovrano.

4. LA RISPOSTA ALLE FORME DI VIOLENZA ESTREMA

4.1 STRATEGIE DI ANTIVIOLENZA E POLITICA

Dopo questo *excursus* su confini e frontiere, possiamo tornare alla questione centrale di questa ricerca, ma, sempre seguendo Balibar, a partire dalle strategie che sarebbe possibile opporre alla violenza nelle sue forme estreme (distruttive e autodistruttive per individui e Stati) e, in particolare, alla *crudeltà*. Ci soffermeremo, in particolare, su quella che Balibar elabora come strategia o politica della *civilté*, la quale comprende forme di *antiviolenza* distinte della *non-violenza*³¹⁷. La *civilté* è messa a confronto con due forme di contro-violenza: l'una statale e l'altra rivoluzionaria. Nel caso della prima, si ha una forma preventiva, espressa nella forma apparentemente pacifica del diritto, ma pronta a intervenire con la forza qualora fosse necessario: «sempre con la precisazione che, quando si ha a che fare con dei bastardi che non vogliono rispettare la legge, si dovrà pur utilizzare la forza»³¹⁸. Così anche forme e mezzi di violenza estrema sono impiegati dalla contro-violenza, per «prevenire i movimenti di emancipazione collettiva e la trasformazione delle struttura di dominio»³¹⁹. Si tratta, appunto, di «contro-rivoluzione o contro-insurrezione preventiva». Ma, in tal modo, la politica (legittima) finisce per agire come *antipolitica*, «poiché tende, nichilisticamente, a

³¹⁷ Sul problema della nonviolenza, suggerisce Balibar c'è da chiedersi se non sia segnata da antinomie altrettanto profonde di quelle associate alla violenza, il riferimento è quello di Derrida secondo cui la violenza della nonviolenza è una violenza terribile. Su questo Cfr. J. Derrida, *Violenza e metafisica* in *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 2002.

³¹⁸ É. Balibar, *Violenza, politica, civilté...*, cit., p. 48.

³¹⁹ É Balibar, *Noi cittadini d'Europa...*, cit., p. 131.

restringere le possibilità stesse di istituzione della politica»³²⁰. In alternativa a questo processo (auto)distruttivo per la politica stessa, tutta la riflessione sul nesso violenza/potere e sulla violenza estrema (crudeltà compresa) dovrebbero spingere, secondo Balibar, non a cercare forme di contro-violenza o di non-violenza astratta, ma forma di un' *anti-violenza* in grado di garantire (almeno) le «fragili possibilità di esistenza per la politica»³²¹.

Ora, la strategia di *civilité* diviene necessaria quando «si prende atto di una condizione di violenza [...] e, contemporaneamente si prende atto del fatto che la violenza non è uno strumento neutro o neutralizzabile»³²². La funzione sovrana dello Stato si colloca come una sorta di arbitro dei conflitti nella società civile in cui è prefigurata la nozione weberiana di un “monopolio legittimo sull'uso della forza”, per prevenire una possibile risposta violenta alle forme di repressione: quando il mondo è espressione di un “campo di forze” violento, la violenza non è una scelta³²³. Per quanto riguarda, in particolare, l'idea di una violenza e di un potere rivoluzionari, occorre precisare che

il rivoluzionario non è [...] colui che immagina, in nome delle masse e spesso al loro posto, i mezzi per distruggere la controrivoluzione, ma colui che cerca di costruire le condizioni per un diverso rapporto di forza³²⁴.

Ma se tale deve essere il compito del *rivoluzionario* che, nel senso elaborato da Balibar, coincide in larga parte con il compito della *civilité*, diviene necessario anche uscire fuori dalla sequenza o dallo schema violenza/controviolenza/non-violenza. La rivoluzione o la trasformazione pensata da Balibar si propone anche

³²⁰ É. Balibar, *Violenza, politica, civilité...*, cit., p. 48.

³²¹ Caloz-Tschopp M. C., *cit.*, p. 55.

³²² É. Balibar, *Violenza, politica, civilité...*, p. 48.

³²³ Butler J., *La forza della non violenza*, cit., p. 23.

³²⁴ É. Balibar, *Violenza, politica, civilité...*, cit. p. 51.

come rivoluzione o trasformazione della stessa tradizione rivoluzionaria (anzitutto marxista). Introdurre la *civilité* entro i rapporti politici significa limitare gli effetti distruttivi (e, dunque, di violenza estrema) della politica ridotta alla sua dimensione statale quanto gli effetti distruttivi (e, dunque, di violenza estrema) che caratterizzano inevitabilmente qualsiasi processo rivoluzionario. In gioco non è la pacificazione forzata dei conflitti (che è, spesso, l'obiettivo dei governi delle nostre democrazie parziali), non è la loro neutralizzazione. È, se mai, la possibilità che si diano ancora spazi per conflitti che non precipitino in direzione dell'auto-distruzione delle forze in campo. Ma come si configura più precisamente la strategia di *civilité*? E si può immaginare un'affinità almeno tra questa strategia di *anti-violenza* e la *violenza divina* di Benjamin?

Scrive Balibar:

[le strategie di anti-violenza si propongono di] prendere in contropiede la forma di estrema violenza che appare dominante. Così, se il capitalismo all'acme della globalizzazione finanziaria comporta un rovesciamento dell'utilità in disutilità radicale, occorrerà pensare e imporre come obiettivo a breve e lungo termine una politica dell'uso, che non sia solo un uso economico delle risorse naturali e tecnologiche, ma che sia anche un uso (o un buon uso) degli esseri umani stessi [...] se è vero che le violenze comunitarie, legate a una molteplicità di cause circostanziali, implicano sempre un fattore di purificazione identitaria (e di normalizzazione dei comportamenti collettivi in funzione di un mito o di un feticcio identitario), sarà necessario immaginare politiche non solo della differenza, ma anche dell'ibridazione o della variazione interiore, che funzionino come un mezzo per praticare il distanziamento dall'adesione stessa, dalla "fede" o dalla convinzione su cui un impegno politico si regge³²⁵.

³²⁵ É. Balibar, *Violenza, politica, civilité...*, cit., p. 33.

Le strategie anti-violente della *civilité* (in connessione con le politiche di emancipazione e di trasformazione o rivoluzionarie) non s'impegnano a proteggere la politica democratica dal conflitto o, comunque, dal confronto, ma dalla sua autodistruzione che si manifesta nell'uso del monopolio della violenza legittima contro gli stessi principi e le stesse istituzioni delle democrazie costituzionali. L'idea di *civilité* esprime una capacità, che può costituirsi solo attraverso l'attività di individui e collettivi, di «agire nel conflitto e sul conflitto stesso». È «l'idea di “prendervi parte” in maniera tale da trasformarne le condizioni e correggerne la tendenza»³²⁶.

Scrive ancora Balibar:

Mi prendo qui il rischio [...] di dire che di *civilité* ce n'è sempre, in forme che non sono mai rigorosamente imitabili, ma alle quali ci si può ispirare. Tuttavia, lo si vede bene, queste forme o queste “strategie”, come le ho chiamate, contengono sempre un paradosso, che non è soltanto descrittivo o epistemologico, ma è anche ontologico, inscritto nell'essenza della politica in quanto tale: esse si trovano infatti obbligate a presupporre il risultato cui devono pervenire, contando sul sorgere di forze che sono anche la loro condizione di possibilità, anticipando in qualche modo la loro attuazione, e correndo il rischio di sbagliare obiettivo (il che significa, praticamente, correre il rischio di aggravare le situazioni di violenza)³²⁷.

Uno degli esempi che suggerisce Balibar è quello delle femministe turche e curde che operano su un conflitto già in atto. Ci riferiremo anche noi ad alcuni esempi contemporanei per chiarire meglio, dal nostro punto di vista, la dinamica della *civilité* e le sue possibili forme di realizzazione.

³²⁶ Ivi, p. 34.

³²⁷ È Balibar, *Violenza, politica, civilité...*, cit., p. 32.

4.2 RIPARTIRE DALLA CRISI: ESEMPI DI *CIVILITÉ*

Non voglio più accettare le cose che non posso cambiare: voglio poter cambiare ciò che non accetto.
Angela Davis

Il primo esempio sul quale ci soffermeremo è quello rappresentato dal movimento *Black lives matter*. Un movimento che, durante il cumularsi delle crisi pandemica, economica, sociale e razziale, ha offerto numerosi spunti per ripensare la cittadinanza e, appunto, le strategie anti-violente di *civilité*. Ecco come lo stesso Balibar presenta *Black lives matter*:

In una terminologia di cui mi sono già servito qualche anno fa, direi che questo movimento civico effettua anche una dimostrazione di civiltà, perché il suo scopo è quello di contrastare con altri mezzi la violenza sistemica incarnata dalle azioni assassine delle forze di polizia contro i neri e più in generale le persone di colore³²⁸.

L'altro esempio riguarda un movimento femminista a sua volta protagonista durante il periodo di crisi più recente di importanti manifestazioni e rivendicazioni di giustizia sociale, rilevando in primo piano lo sfruttamento del cosiddetto *lavoro di cura* (riconosciuto, almeno retoricamente, come indispensabile durante le quarantene per la pandemia di covid-19) e l'oppressione delle lavoratrici in esso impegnate³²⁹. Ci riferiamo al collettivo *Fem.in. Cosentine in lotta* nato nel febbraio 2019 a Cosenza, in seguito all'esigenza di pensare e praticare politica a partire da un punto di vista di *genere* sulla città (Cosenza), sul territorio (la Calabria, una delle

³²⁸ É. Balibar, *Al cuore della crisi*, Roma, Castelvecchi, 2020, snp.

³²⁹ «Come Antigone, delle forze morali di resistenza a una guerra in cui trionfa la hybris del maschile, ma è soprattutto perché le donne sono state e restano le escluse millenarie della cittadinanza attiva; e perché, affermando il loro “diritto ai diritti”, esse introducono ipso facto uno spostamento, un elemento di disturbo delle logiche di violenza». É. Balibar, *Violenza, politica, civilité...*, cit., p. 34.

regioni più povere d'Europa), ma con la capacità di assumere portata e risonanza nazionale. Agli arbori del collettivo, gli obiettivi riguardavano soprattutto l'aspetto sanitario nell'ambito delle problematiche di genere. Sono state condotte ricerche sui consultori che hanno restituito la fotografia di una sanità calabrese in crisi ed estremamente indietro nell'ambito della prevenzione e della diagnostica di genere. Le richieste proposte dal collettivo interessavano la rivendicazione di diritti mancanti: un aumento del personale sanitario specializzato (basti pensare che vi era un unico ginecologo per più consultori della provincia), la presenza di ecografi in tutti i consultori, educazione sessuale e sentimentale nelle scuole, mediazione culturale per le donne straniere, assistenza psicologica, espulsione degli obiettori di coscienza, riconoscimento di malattie invisibili non considerate invalidanti. Il primo sciopero previsto per marzo 2020 venne sospeso a causa della pandemia, di conseguenza il lavoro di lotta continuò e si sviluppò all'interno della crisi pandemica che ha aggravato una crisi sanitaria già in corso da decenni, non solo nella sanità calabrese, ma a livello nazionale (sebbene il Sistema Sanitario Nazionale italiano sia, potenzialmente, tra i più avanzati al mondo; ma rischia sempre più di divenire privilegio per pochi, i più abbienti). Il collettivo ha puntato subito sull'aspetto mediatico e sulla percezione della radicalità del movimento. La crisi pandemica del 2020 e il *lockdown* hanno reso evidente il nesso e l'interdipendenza inscindibili di crisi sanitaria e crisi lavorativa. La crisi sanitaria ha mostrato le condizioni precarie dei lavoratori sia nel pubblico, che nel privato, nonché le problematiche dei lavoratori occasionali e/o con contratti a cottimo. Ora, all'indomani del periodo di *lockdown*, quando è stata disposta la riapertura dei locali commerciali, i consultori, invece, luoghi quanti altri mai di *civilité*, sono rimasti

chiusi in assenza di presidi sanitari di sicurezza, ovvero di questi presidi che dovrebbero essere garantiti per diritto a tutte le cittadine e a tutti i cittadini (in una situazione in cui sono anzitutto le prime a essere penalizzate). In questa situazione critica, il collettivo *Fem-in*. ha iniziato le lotte per le rivendicazioni generiche del diritto alla salute traducendo il punto di vista di genere in punto di vista universale. Vi era la necessità di ampliare il punto di vista delle rivendicazioni di fronte a una sanità calabrese che si era dimostrata insufficiente. Quando a livello nazionale è stato creato un sistema di lockdown elaborato sulla base dei numeri dei contagi, seppur con numeri bassi la Calabria è stata catalogata tra le regioni a rischio sanitario perché non aveva sufficienti posti letto in terapia intensiva. Da qui è stata intrapresa una forte protesta anche da parte dei cittadini che da Cosenza si è estesa nella provincia con l'occupazione dell'ospedale di Cariati (chiuso molti anni prima della pandemia³³⁰). È stata intrapresa una rete di proteste (ancora in corso) per rivendicare il diritto alla salute. Tra queste una delle forme più radicali è stata raggiunta con l'occupazione della sede dell'*Usca* (Unità Speciali di Continuità Assistenziale) avvenuta l'8 marzo simbolicamente, per mostrare la violenza di uno stesso sistema che uccide ogni giorno³³¹. Nell'Aprile 2021 con l'incremento del numero dei contagi, aumentano i pazienti bisognosi di posti in terapia intensiva. La crisi sanitaria mostra tutta la sua gravità, quando nell'aprile 2021 un uomo muore in ambulanza in attesa del posto in ospedale³³². Il collettivo *Fem.in* inizia così un'azione radicale con un forte impatto mediatico: viene occupata l'Asp (Azienda

³³⁰ Sulla storia dell'ospedale di Cariati cfr. <https://www.corrieredellacalabria.it/2020/12/06/cariati-e-i-suoi-fratelli-viaggio-tra-i-tagli-alla-sanita-pubblica-calabrese-reportage/>

³³¹ <https://www.tpi.it/cronaca/covid-cosenza-femministe-occupano-asp-sanita-20210310756022/>

³³² <https://www.quotidianodelsud.it/calabria/cosenza/cronache/salute-e-assistenza/2021/04/12/coronavirus-situazione-esplosiva-a-cosenza-un-morto-in-ambulanza-in-attesa-del-ricovero>

pubblica di servizi alla persona) di Cosenza. La pandemia ha aperto una crisi nel settore pubblico (sanità anzitutto) che ha mostrato la mancanza di personale sanitario, la carenza di presidi sanitari e di dispositivi di sicurezza sia per i lavoratori che per i pazienti, ma ha anche evidenziato lo sfruttamento e la pessima condizione dei lavoratori in ambito privato, non più solo in ambito sanitario. In un clima di crisi generale il collettivo *Fem.in.* è stato in grado di dare una risposta alle tante forme di sottrazione di diritti sanciti e di sfruttamento diversificate tutte riconducibili a un sistema capitalistico che mostra così il suo carattere di dominio violento. Se l'idea di *civilité* «mira a rispondere alla perdita di senso dell'azione politica nell'attuale congiuntura, derivante dalla neutralizzazione della dimensione conflittuale a vantaggio di una normatività esacerbata, dell'imposizione sistematica del consenso, ovvero di una proliferazione della violenza attraverso una sorta di ricatto permanente»³³³, si può affermare che le lotte condotte da *Fem.in.* rappresentano una possibile risposta di anti-violenza alle forme di violenza passate in rassegna. Nella consapevolezza che

non vi è *civilité* se non nella singolarità delle congiunture e dei rischi, sull'orlo della disfatta, nella forma di una qualità addizionale della cittadinanza, che le conferisce, eccezionalmente e nel tempo, il suo potere di resistere, di vivere, di reinventarsi³³⁴.

³³³ É. Balibar, *Violenza, politica, civilité...*, cit., p. 50.

³³⁴ Ivi, p. 35.

BIBLIOGRAFIA

Adorno, T. W., Horkheimer M., *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 2010.

Agamben, G., *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 2005.

Balibar É, *Violenza, politica, civilté*, in «Jura Gentium», XII (2015), pp. 11-36.

Id., *Violence*, in «HistoricalMaterialism», 1, (2009), pp. 100-125.

Id., *Violence et civilté. Wellek Library Lectures*, Galilée, Paris 2010.

Id., *Alle Frontiere dell'Europa*, [ed or di At the Borders of Europe. From Cosmopolitanism to Cosmopolitics, in Translation a transdisciplinary journal, 4, Raffaelli editore, Rimini, 2014].

Id., *La paura delle masse: Politiche e filosofia prima e dopo Marx*, Sesto Sangiovanni, Mimesis, 2001, p. 247.

Id., *Noi cittadini d'Europa: le frontiere, lo stato, il popolo*, Manifestolibri, Roma, 2008.

Id., *Violence and civility, on the limits of political pilosophy*, New York Chichester, Columbia university press, 2015.

Id., *Violenza: idealità e crudeltà*, Meltemi, Roma, 2005.

Id., *Cittadinanza*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012.

Band, E., *Benjamin Begriffe*, Frankfurt, Suhrkamp, 2000.

Basso L., *L'ambivalenza della Gewalt in Marx ed Engels. A partire dall'interpretazione di Balibar*, in «Consecutio Rerum», I (2016), n.1, pp. 78-91.

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

Benjamin, W., *Angelus Novus*, R. Solmi (a cura di), Torino, Einaudi, 2014.

Id., *Gesammelte Schriften (1972-1989)*, trad. It. M. Palma (a cura di) *Senza scopo finale. Scritti politici (1919-1949)*, Roma, Castelvecchi, 2019.

Id., *I passages di Parigi*, Torino, Einaudi, 2010.

Id., *Zur Kritik der Gewalt*, in R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser (a cura di), *Gesammelte Schriften*, cit., vol. II.1, pp. 179-203; tr. it. Solmi R. (a cura di), *Angelus Novus*, Angelus Novus, Torino, Einaudi, 2014.

Id., Tomba, M., (a cura di), *Per la Critica della violenza*, Roma, Alegre, 2010.

Bobbio, N., Matteucci, N., Pasquino, G., *Dizionario di politica*, Torino, Utet, 1983.

Bodei, R., *Le malattie della tradizione. Dimensioni e paradossi del tempo in Walter Benjamin* in «Aut Aut», 189-190 (1982), pp. 165-183.

Bodei, R., *Dominio e sottomissione. Schiavi, animali, macchine, Intelligenza Artificiale*, Firenze, Il Mulino, 2023.

Bojanić, P., *Violenza e Messianismo*, Milano-Udine, Mimesis, 2014.

Bonola, G., *Antipolitica messianica. La giustizia di Dio come critica del diritto e del 'politico' nel filosofare comune di G. Scholem e W. Benjamin (1916-1921)*. In «FENOMENOLOGIA E SOCIETÀ» (2000), n. 2, 3-36.p. 25.

Bonola, G., *La porta di ogni istante. Commento alle tesi sul concetto di storia di Walter Benjamin*, in *Walter Benjamin. Testi e Commenti*, Macerata, Quodlibet, 2013.

Butler J., *Critica, coercizione e vita sacra* in “*Per la critica della violenza*” di Benjamin, in «aut aut», 344, (2009), pp. 65-100.

Id., *La forza della non violenza. Un vincolo etico-politico*, Milano, Nottetempo, 2020.

Caloz-Tschopp, M.C., *Violenza estrema e cittadinanza/civilté. Possibilità e impossibilità della politica*, in «*Jura gentium*», vol. XII (2015) *Violenza e civilté. Riflessioni a partire da Étienne Balibar*, pp. 54-87.

Caneva, C., *Botticelli*, Catalogo completo, Firenze, Cantini, 1990.

Carré, E. *Violence, institutions, politique de la civilté. Étienne balibar et les enjeux d'une « anthropologie politique* in « *In Raison publique*» n. 19, 2014/2, pp.23 a 35.

Catucci, S., *Introduzione a Foucault*, Roma, Laterza, 2010.

Costa, M.T., *Carattere distruttivo. Walter Benjamin e il pensiero della soglia*, Macera, Quodlibet, 2008.

D'Andrea, D., *Cent'anni dopo. Max Weber e la politica come professione e vocazione*, in «*Cambio*» Vol.8 (2018), n. 16: 203-213.

De la Fontaine, J., *Favole*, vol I., Milano, Rizzoli, 1980.

Derrida, J., *Forza di legge «il fondamento mistico dell'autorità»*, Torino, Borlati Boringhieri, 2003.

Id., *Forza di legge «il fondamento mistico dell'autorità»*, Torino, Borlati Boringhieri, 2016.

Id., *La bestia e il sovrano*, Vol. 1, Milano, Jaca Book, 2009.

Id., *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 2002.

Id., *Stati canaglia*, Milano, Cortina, 2003.

Desideri, F., *Il tempo e le forme*, Roma, editori Riuniti, 1980.

Desideri, F., *La porta della giustizia*, Torino, Einaudi, 1995.

Emmenegger, C., *Violenze senza scopo in Politica e violenza. Teorie e pratiche del conflitto sociale*, in Alteri, L., Chiaramonte X., Senaldi A. (a cura di), Milano, DeviAzioni, 2021.

Ferrarotti, F., *Potere e autorità in alcune ricerche sociologiche classiche e moderne* Roma, Armando editore, 2019.

Id., *Trattato di sociologia*, Torino, Cane & Durando, 1968.

Foucault, M., *Sorvegliare e Punire*, Torino, Einaudi, 1976.

Id., *Bisogna difendere la società*, Milano, Feltrinelli, 2020.

Id., *Esperienza e Verità. Colloqui con Druccio Trombadori*, Roma, Castelvechi, 2018.

Id., *Microfisica del potere*, Torino, Einaudi, 1968.

Galli, C., *Sovranità*, Bologna, Il Mulino, 2019.

Gazzalo, T., *Foucault e il diritto: dalla lotta al governo* in A. Di Lisciandro, L. Scudieri (a cura di) Michel Foucault: diritto, sapere, verità, Milano, Ledizioni, 2015, pp. 21-47.

Gentili, D., *Topografia politiche. Spazio urbano, cittadinanza, confini in Walter Benjamin e Jacques Derrida*, Quodlibet, Macerata, Quodlibet, 2009.

Hegel, G.W. F., *Fenomenologia dello spirito*, Milano, Bompiani, 2000.

Héritier, F., Sulla violenza, Meltemi, Roma, 2006.

Hirsch, A., *Recht auf Gewalt? Spuren philosophischer Gewaltrechtfertigung nach Hobbes*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2004.

Luxemburg, R., *L'accumulazione del capitale*, Torino, Einaudi, 1960.

M. Basso, *Max Weber. Tipi di monopolio* in «*Scienza & Politica. Per Una Storia Delle Dottrine*», 32, (2020), n. 63, pp. 21-39.

Marchesoni, S., *Walter Benjamin e l'interruzione del mito*, in F. Carmagnola, *Il mito profanato. Dall'epifania del divino alla favola mediatica*, Meltemi, Milano, 2017.

Menninghaus, W., *Il discorso della distruzione* in Ponzi M. (a cura di)., *L'angelo Malinconico. Walter Benjamin e il Moderno*, Roma, Lithos, 2001.

Moroncini, A., *Il lavoro del lutto. Messianismo, politica e rivoluzione in Walter Benjamin*, Milano, Mimesis, 2012.

Id., *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, Guida Editori, Napoli, 1984.

Negri, A., *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Varese, SugarCo Edizioni, 1992.

Palma, M., *Benjamin e Niobe, Genealogia della nuda vita.*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2008.

Pinotti, A., *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, Torino, Einaudi, 2018.

Procacci, S., *Forza, potere e teoria politica. La «fisica del potere» di Foucault tra filosofia e scienza politica*, Novi Ligure, Epoké, 2019.

Rebughini, P., *La violenza*, Roma, Carocci, 2004.

Redaelli, E., *Foucault e il potere. Discipline, dispositivi, biopolitica*, in R. FABBRICHESI, *Corpo e Comunità*, Cuem, Milano 2010, pp.145-183.

Rigo, E., *Europa di confine. Trasformazioni della cittadinanza nell'Unione allargata*, Roma, Meltemi, 2007.

Sorel, G., *Riflessioni sulla violenza in Scritti Politici*, Torino, UTET, 2006.

Sorrentino, V., *Il pensiero politico di Foucault*, Milano, Booklet, 2008.

Taubes, J., *Messianismo e cultura*, Milano, Garzanti, 2001.

Tomasello, F., *Violenza e Politica. Dopo il manifesto*, Bologna, Il Mulino, 2020.

Id., *Violenza: una costruzione sociale fra potere e conflitto*, in «Historia magistra», 21 (2016), pp. 36-51.

Tomba M., *Another kind of Gewalt: Beyond Law Re-Reading Walter Benjamin*, in «Historical Materialism», Vol. 17, (2009), N. 1, pp. 126-144.

Id., *La possibilità dell'impossibile. Un altro genere di Gewalt: rileggendo Walter Benjamin*[ed. or. Another kind of Gewalt: Beyond Law Re-Reading Walter Benjamin in «Historical materialism» (2009), n. 17, pp. 129-144.]

Id., *Walter Benjamin: giustizia come destituzione del diritto e anticipazione*, in «Parolechiave» 1 (2015), pp. 243-256.

Id., *Attraverso la piccola porta: quattro studi su Walter Benjamin*, Milano, Mimesis, 2017.

Tommasello, F. *Violenza: una costruzione sociale fra potere e conflitto*, in «Historia Magistra», anno VIII (2016), n. 21, pp. 36-51.

Traverso, E., *Rivoluzione. 1789-1989: un'altra storia*, Milano, Feltrinelli, 2021.

Weber, M., *Economia e società I. Teoria delle categorie sociologiche*, Ivrea, Edizioni di Comunità, 1995.

Id., *La scienza come professione. La politica come professione*, Torino, Einaudi, 2001.

Id., *Sociologia del potere. La struttura del potere e il potere burocratico*, Milano, Pgreco, 2014.

SITOGRAFIA

<https://www.quotidianodelsud.it/calabria/cosenza/cronache/salute-e-assistenza/2021/04/12/coronavirus-situazione-esplosiva-a-cosenza-un-morto-in-ambulanza-in-attesa-del-ricovero>

<https://www.corrieredellacalabria.it/2020/12/06/cariati-e-i-suoi-fratelli-viaggio-tra-i-tagli-alla-sanita-pubblica-calabrese-reportage/>

<https://www.tpi.it/cronaca/covid-cosenza-femministe-occupano-asp-sanita-20210310756022/>