

ARTICOLI E SAGGI 16/09/2005 Massimiliano Tomba - La possibilità dell'impossibile. Un altro genere di Gewalt: rileggendo Walter Benjamin

Il termine tedesco *Gewalt*, il cui significato comprende al tempo stesso sia la *potestas* sia la *violentia*, non trova facilmente una traduzione nelle altre lingue europee. Questa ambivalenza è stata più volte sottolineata¹[1]. Balibar, nella voce “Gewalt” redatta per l’ *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, mostra la possibilità di utilizzare positivamente questa ambivalenza:

in tedesco il termine *Gewalt* ha un’estensione semantica che non si ritrova nei suoi “equivalenti” delle altre lingue europee: *violence* o *violenza* e *pouvoir*, *potere*, *power* (che, secondo il contesto, si può anche tradurre con *Macht*). Considerato dall’esterno, il termine tedesco *Gewalt* racchiude in sé un carattere ambivalente: esso designa l’antitesi del diritto o della giustizia e, al tempo stesso, la loro realizzazione e il loro esercizio per mezzo di un’istituzione (generalmente lo Stato). Questa ambivalenza non è necessariamente un inconveniente. Essa indica al contrario l’esistenza di una dialettica latente o di un’“unità dei contrari” costitutiva della politica²[2].

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.

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. Con essa, come osserva Balibar, cercò di fare i conti Engels, che, analizzando la politica di Bismarck e la «Revolution von oben», si trovò di fronte al carattere «irrimediabilmente equivoco» del termine rivoluzione, che faceva presagire «un riferimento a diversi tipi di *Gewalt*»³[3]. L’ambivalenza del termine non va dunque subita, ma sfruttata positivamente per porre «la difficile questione di sapere se esiste una modalità specificamente proletaria di azione violenta»⁴[4]. Il problema, posto da Balibar nei termini di una «specie di *Gewalt* al di là della *Gewalt*», 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 assoluto. Walter Benjamin pose la «questione di una violenza di altro genere (*die Frage nach andern Arten der Gewalt*)» in un densissimo scritto datato 1921⁵[5].

1[1] Si veda su questa ambiguità A. Hirsch, *Recht auf Gewalt? Spuren philosophischer Gewaltrechtfertigung nach Hobbes*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2004, p. 26; cfr. anche K. Röttgers, *ad v. “Gewalt”*, in J. Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel/Stuttgart, Schwabe & Co Verlag, Bd. 3, 1975, pp. 562-70.

2[2] E. Balibar, „Gewalt“, in *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Hrsg. W.F. Haug, Bd. 5, Berlin, Argument, 2001, p. 1271.

3[3] Cfr. Balibar, „Gewalt“, cit., pp. 1272-73.

4[4] *Ibidem*.

5[5] W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», Jg. 47 (1920/21), H. 3 (August '21), p. 809-32. Il saggio doveva apparire in *Die Weissen Blätter*, ma fu giudicato troppo lungo e difficile dalla redazione. Citeremo il saggio di Benjamin (abbreviato: ZKG) secondo W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. II/1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, pp. 179-203, trad. it. a cura di R. Solmi, *Per la critica della violenza*, in Id., *Angelus Novus*, Torino, Einaudi, 1962, pp. 5-30. Il testo di Benjamin era concepito all’interno di un lavoro dal titolo *Politik*, suddiviso in due parti: la prima dal titolo *Der wahre Politiker*, di cui resta la recensione a *Lesabendio* di Paul Scheerbarth, e la seconda, dal titolo *Die wahre Politik*, a sua volta suddivisa in due capitoli a) *Der Abbau der Gewalt* e b) *Teleologie ohne Endzweck*. Il primo capitolo è racchiuso in *Zur Kritik der Gewalt*, mentre del secondo si trova traccia nel denso *Theologisch-politisches Fragment*. Sulla genesi dello scritto benjaminiano sulla *Gewalt* si veda H. Folkers, *Zur Gewaltkritik Walter Benjamins*, in R. Dubischar, H. Folkers et al., *Dogmatik und Methode. Josef Esser zum 65. Geburtstag*, Kronberg, Scriptor Verlag, 1975, pp. 23-35; dello stesso autore si veda anche *Zum Begriff der Gewalt bei Kant und Benjamin*, in G. Figal und H. Folkers, *Zur Theorie der Gewalt und Gewaltlosigkeit bei Walter Benjamin*, Heidelberg, fest, 1979, pp. 46-7; Id., *Recht und Politik im Walter Benjamin*, in K. Garber und L. Rehm, *global benjamin. Internationale Walter-Benjamin-Kongreß*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1999, Bd. 3, pp. 1724-48.

Solo se si coglie la vera essenza della *Gewalt* statale è poi possibile porre la questione relativa ad un altro genere di violenza. Questa *Gewalt* di altro genere non è la forza che decide in uno scontro tra diritti uguali, ma ciò che è in grado di interrompere uno stato di eccezione (*Ausnahmezustand*) permanente. Lo stesso che, in termini marxiani, si delinea come la perenne «guerra civile» tra la *Kapitalistenklasse* e la *Arbeiterklasse* per decidere la lunghezza della normale giornata lavorativa⁶[6]. La *Gewalt* che cerca di determinare la quota di salario non pone fine alla guerra civile, ma può al massimo raggiungere un compromesso provvisorio. Un compromesso che, per la sua stessa natura, è segnato dalla violenza. Il compromesso infatti non è mai voluto come tale, ma viene accettato, e con ciò stesso racchiude in sé un momento coattivo: esso nasconde l'intenzione di riprendersi appena possibile ciò a cui si è dovuto rinunciare. La politica compromissoria può essere una «lotta pacifica (*friedlicher Kampf*)»⁷[7], ma non cancella la violenza, anzi la riproduce. Il compromesso può momentaneamente sospendere una lotta, ma costituisce comunque solo una tregua nel *continuum* della violenza. Esso è infatti sempre segnato dalla violenza: la semplice manifestazione di ciò che entrambe le parti sono costrette loro malgrado ad accettare. Marx riuscì a porre questo problema là dove, senza esitazione, scriveva che il capitalista e il lavoratore affermano ciascuno il proprio diritto, l'uno quello di compratore e l'altro quello di venditore della merce forza-lavoro: la morale è che nello scontro tra questi diritti uguali, proprio perché uguali, decide la violenza (*Zwischen gleichen Rechten entscheidet die Gewalt*)⁸[8]. Immettendo la determinazione del salario nel *continuum* della «guerra civile», Marx mostrava l'impossibilità di una sua soluzione *fair*⁹[9], e poneva, seppur implicitamente, la questione della giustizia su un piano radicalmente altro: quello dell'*interruzione* della guerra civile tra le classi e quindi del rapporto salariale¹⁰[10]. La concezione di una vera interruzione del *continuum* della violenza giuridica va riattivata a partire da una tradizione di pensiero che, contro Carl Schmitt, ha cercato di intendere lo stato di eccezione come regola: da Benjamin¹¹[11] a Korsch¹²[12], fino a Marx.

1. La Gewalt del diritto e dello Stato

Il monopolio della violenza/potere che nasce con il moderno concetto di sovranità popolare, cioè con l'idea che il popolo sovrano sia l'unico soggetto politico legittimato ad agire politicamente attraverso i suoi rappresentanti, dà luogo alla *forclusione*¹³[13] della giustizia. Scrive Hobbes che «nessuna legge può essere ingiusta (*no law can be unjust*)», perché «la legge è fatta dal potere sovrano, e tutto ciò che è fatto da tale potere è autorizzato e riconosciuto da ogni appartenente al

6[6] «La creazione della giornata lavorativa normale è dunque il prodotto di una guerra civile (*Bürgerkrieg*), lenta e più o meno velata, fra la classe dei capitalisti e la classe dei lavoratori»: K. Marx: *Das Kapital*, MEW Bd. 23, p. 316; ; trad. it. trad. it. di D. Cantimori, *Il Capitale*, Roma, Editori Riuniti, 1980, Libro I, pp. 336-7 (cap. 8, par. 7).

7[7] E. Unger, *Politik und Metaphysik* (1921), hrsg. von M. Voigts, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1989, p. 8.

8[8] K. Marx, *Das Kapital*, in *MEW*, Bd. 23, p. 249, trad. it. cit., p. 269 (cap. 8, par. 1).

9[9] L'impossibilità logica della rappresentazione del rapporto salariale in termini di equità dovrebbe costituire il banco di prova della teoria della giustizia di J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971; Id., *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993.

10[10] Una tradizione presente, nel ventesimo secolo, nelle lotte dei wobblies, che nel loro documento programmatico scrivevano: «Instead of the conservative motto, "A fair day's wage for a fair day's work," we must inscribe on our banner the revolutionary watchword, "Abolition of the wage system"».

11[11] W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., Bd. I/2, p. 697.

12[12] K. Korsch, *Karl Marx*, Frankfurt am Main, 1967, p. 66, trad. it. *Karl Marx*, Bari, Laterza, 1969, p. 84.

13[13] Il termine "forclusione" traduce il termine giuridico francese "*forclusion*", che propriamente ha il significato di "preclusione". La "forclusione" ha, nell'accezione lacaniana alla quale ci riferiamo, il significato dell'esclusione (*Ausstoßung*) di un elemento al di fuori del campo simbolico, e quindi un senso più radicale della rimozione (*Verwerfung*) freudiana, che rimane nel campo del simbolico.

popolo — e ciò che ognuno vuole, nessuno può dire ingiusto (*no man can say is unjust*) »14[14]. Attraverso i rappresentanti, che sono *autorizzati* dal popolo ad agire in suo nome, è il popolo stesso che agisce, e non è possibile pensare che il popolo faccia ingiustizia a se stesso. La questione della giustizia è così cancellata e, come scrive Hobbes, «no law can be unjust»15[15]. La nascita dello Stato moderno è accompagnata dal più totale azzeramento di ogni potere extrastatale e dall'espropriazione radicale di ogni residuo di violenza dalle mani del singolo. Se l'unico soggetto politico è il popolo, che in quanto sovrano detiene il monopolio del potere, i singoli sono non solo espropriati di ogni potere politico, ma diventano anche politicamente insignificanti16[16]. Essi sono eguali perché tutti egualmente insignificanti dal punto di vista politico. Benjamin parla di una «tendenza del diritto moderno a togliere ogni violenza, anche solo rivolta a fini naturali, almeno alla persona singola come soggetto giuridico»17[17].

Solo come mezzo la *Gewalt* può trovare una qualche giustificazione, sia che si tratti della violenza statale che conserva il diritto (*rechtserhaltende Gewalt*) e lo difende da possibili violazioni, sia che si tratti della violenza, inclusa quella costituente dei rivoluzionari, finalizzata a porre nuovo diritto (*rechtsetzende Gewalt*). La natura dello Stato moderno emerge con chiarezza nella prassi della polizia. Qui la distinzione tra un potere/violenza che pone il diritto (*rechtsetzende Gewalt*) e uno che lo conserva (*rechtserhaltende Gewalt*) è soppressa: la polizia pone diritto nell'atto stesso in cui lo conserva, là dove interviene in casi «in cui non sussiste una chiara situazione giuridica»18[18]. Non solo nei casi estremi, nei quali sono realmente minacciati l'ordine interno e la sicurezza pubblica, ma in ogni intervento in cui la polizia viola il diritto per conservarlo: quando ad esempio supera i limiti di velocità per fermare l'automobilista reo di averli superati. Questa sospensione e violazione del diritto è pratica ordinaria dell'agire poliziesco: solo attraverso la sua violazione il diritto può essere mantenuto. Non c'è alcun confine stabile tra violenza e diritto, e la polizia mostra in modo paradigmatico questa confusione.

Si delinea una situazione in cui eccezione e regola diventano indecidibili, intrecciandosi in un indistricabile nesso poliziesco. Un nesso che Benjamin aveva avuto modo di vedere all'opera nella sanguinosa repressione socialdemocratica guidata da Noske contro la rivolta spartakista del gennaio 1919 e contro la sollevazione comunista della Ruhr nella primavera del 1920. Un nesso oggi vieppiù visibile nella sospensione delle garanzie giuridiche in forza della guerra al terrorismo. Ma la critica della prassi poliziesca senza la critica della forma politica che rende possibile quella prassi spettrale sarebbe monca. E la forma politica nella quale è possibile la massima degenerazione pensabile della *Gewalt* è la democrazia. Osserva Benjamin: «benché la polizia, nei particolari, si somigli dovunque, non si può tuttavia fare a meno di riconoscere che il suo spirito è meno distruttivo dove essa, nella monarchia assoluta, rappresenta la *Gewalt* del Signore, nel quale sono riuniti il potere legislativo ed esecutivo, che nelle democrazie, dove la sua esistenza, non innalzata attraverso un rapporto di questo genere, testimonia della massima degenerazione pensabile della

14[14] T. Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Form, and power of Commonwealth ecclesiastical and civil*, in *The English Works of Thomas Hobbes*, vol. III, London, 1839, Chap. XXX, trad. it. di A. Luppoli, M.V. Predaval, R. Rebecchi, *Leviatano, o la materia, la forma e il potere di uno stato ecclesiastico e civile*, Bari, Laterza, 1989, p. 282 (trad. it. modificata).

15[15] Ripensare la questione della giustizia è al centro del mio lavoro *La "vera politica". Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*, di prossima pubblicazione.

16[16] Su questi problemi, in relazione alla genesi del moderno concetto di rappresentanza, faccio riferimento ai lavori collettivi organizzati da G. Duso e raccolti in G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Milano, Franco Angeli, 1993; Id. (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, 2000; Id., *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, Milano, Franco Angeli, 2003.

17[17] ZKG, p. 186; p. 12.

18[18] ZKG, p. 189; p. 16.

Gewalt (die denkbar größte Entartung der Gewalt)»¹⁹[19]. E' oltremodo istruttivo l'imbarazzo di Derrida nel commentare questo brano²⁰[20]. Derrida non riesce a vedere il passaggio decisivo, vale a dire quello che porta dalla critica della violenza alla critica della democrazia. Per salvare la democrazia egli è costretto a parlare di una forma degenerata della democrazia, di un suo allontanamento da un qualche modello di democrazia ancora da produrre o da rigenerare, mentre invece, per Benjamin, è proprio la democrazia a rendere possibile la «massima degenerazione pensabile della *Gewalt*». Rovesciando il ragionamento di Benjamin, Derrida scrive che se nelle monarchie assolute la violenza poliziesca si mostra per come è e secondo il suo spirito, nella democrazia tale violenza negherebbe il suo principio, appearing come non dovrebbe essere. Lo scandalo sarebbe insomma costituito da una violenza poliziesca che, nelle democrazie, non dovrebbe affatto manifestarsi. A ciò si deve ribattere che la violenza poliziesca non corrompe il principio democratico, come pensa Derrida, ma ne esprime piuttosto la più intima essenza. La violenza poliziesca appare nella sua «presenza spettrale» proprio nella moderna democrazia rappresentativa, nella quale essa può realmente pervadere tutto. La sua presenza è «spettrale (*gespenstisch*)», «inafferrabile», «diffusa per ogni dove», perché non conosce distinzione tra sfera pubblica e privata. In quanto legittimata dalla sovranità popolare, nel nome della quale agisce, non incontra alcun ostacolo, ma solo una massa di singoli *privati* di ogni *Gewalt*.

La questione non è risolvibile attraverso architetture costituzionali in grado di garantire la distinzione tra potere legislativo e potere esecutivo, una distinzione concettualmente problematica già da quando si inizia ad affermare il principio della sovranità popolare, ed oggi palesemente in crisi anche da un punto di vista empirico²¹[21]. Solo la polizia democratica detiene nelle proprie mani un potere immane: essa agisce nel nome del popolo, e quindi tutto ciò che essa fa è fin da sempre l'espressione dell'unica volontà che ha dignità politica: la volontà popolare. E ciò che essa fa, in quanto espressione della volontà popolare, «no man can say is unjust». Se si dovesse obiettare che la polizia non dovrebbe agire illegalmente, in tal caso è sempre pronta un'eccezione, quale può essere la sicurezza pubblica o l'allarme terrorista, a legittimare l'agire illegale della polizia. La questione non riguarda solo i quotidiani casi di abuso di potere, ma tutti quei casi nei quali la polizia viola sistematicamente la norma, quando ad esempio viola la segretezza della vita privata o i basilari diritti civili in nome di vere o presunte emergenze²²[22]. Proprio l'indistinzione tra norma ed eccezione, pensata da Walter Benjamin nella formula dello stato di eccezione (*Ausnahmezustand*) come regola (*Regel*)²³[23], costituisce, prima ancora che una decisa mossa

¹⁹[19] ZKG, p. 190; p. 16.

²⁰[20] Cfr. J. Derrida, *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité*, Paris, Édition Galilée, 1994, trad. it. di A. Di Natale, *Forza di legge*, Torino, Boringhieri, 2003, pp. 117-9. Sull'interpretazione del testo di Benjamin da parte di Derrida, prolungandone il gesto decostruzionista, si veda il volume collettaneo curato da A. Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1994. Su alcuni fraintendimenti terminologici da parte di Derrida richiama l'attenzione B. Menke, *Benjamin vor dem Gesetz: Die Kritik der Gewalt in der Lektüre Derridas*, in *ivi*, pp. 254-5.

²¹[21] E' sotto gli occhi di tutti che la prassi della legislazione governamentale, attraverso decreti-legge, è divenuta la regola. Tanto che Agamben ha sottolineato che «il principio democratico della divisione dei poteri è oggi venuto meno e che il potere esecutivo ha di fatto assorbito, almeno in parte, il potere legislativo»: G. Agamben, *Stato di eccezione*, Torino, Boringhieri, 2003, p. 28. Si deve però osservare che ciò che oggi si appalesa come il venir meno della divisione dei poteri non è altro che l'espressione della crisi di quella distinzione, crisi che accompagna la genesi stessa dello Stato moderno. In altre parole quella crisi va compresa non come qualcosa che si dà solo oggi, ma piuttosto nel *continuum* di una crisi connotata all'essenza dello Stato moderno.

²²[22] Osserva ancora Agamben che il regime fascista e quello nazista lasciarono sussistere le costituzioni vigenti affiancando alla «costituzione legale una seconda struttura, spesso giuridicamente non formalizzata, che poteva esistere accanto all'altra grazie allo stato d'eccezione». In questo senso, osserva ancora Agamben, «l'opposizione secca democrazia/dittatura è fuorviante per un'analisi dei paradigmi governamentali oggi dominanti»: Agamben, *Stato di eccezione*, cit., p. 63.

²³[23] W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., Bd. I/2, p. 697, trad. it. in Id., *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997, p. 33: «Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, daß der Ausnahmezustand, in dem wir leben, die Regel ist».

antischmittiana²⁴[24], la prospettiva dalla quale guardare il nazionalsocialismo: non un episodio o una parentesi nel corso normale delle liberal-domocrazie, ma totalmente interno al *continuum* del diritto e della moderna democrazia rappresentativa. È la stessa categoria di “totalitarismo” che andrebbe rigettata con sdegno, perché le forme politiche che si attribuiscono a quella fattispecie sono in realtà interamente racchiuse nella nostra concettualità politica. A ragione Slavoj Žižek²⁵[25] osserva come non sia casuale che il punto più alto del terrore staliniano si raggiunga subito dopo l’approvazione della costituzione del 1935, che doveva ufficialmente sancire la fine dello stato di emergenza e il ritorno alla normalità, ed innalzava a soggetto politico dello Stato non più i lavoratori, ma il Popolo. Da quel momento nemici ed oppositori non sono più i nemici di classe in un conflitto che lacera il tessuto sociale, perché in forza del concetto di Popolo il conflitto viene neutralizzato e la società omogeneizzata. L’oppositore, vero o presunto, è ora il mostro che vuole lacerare quella omogeneità e che come tale deve essere estirpato.

Pensare che la polizia debba rimanere nei limiti prescritti dalla legge significa non aver capito l’essenza della polizia moderna. L’«affermazione che gli scopi del potere poliziesco (*Polizeigewalt*) siano sempre identici o anche solo legati a quelli del rimanente diritto, è assolutamente falsa»²⁶[26]. La polizia interviene, con diritto, là dove lo Stato non è in grado di garantirsi, attraverso l’ordinamento giuridico, gli scopi empirici che intende raggiungere. Se la polizia agisce legalmente, i suoi fini sono legittimati dalla sua prassi; se invece agisce illegalmente, la sua *Gewalt* e i suoi mezzi illegali sono legittimati dai fini. Lo spazio di questo intervento può essere costantemente riaperto «per ragioni di sicurezza (*der Sicherheit wegen*)» e in tutti quei casi in cui non esiste una chiara situazione giuridica (*klare Rechtslage*)²⁷[27]; l’eccezione si configura come parte costitutiva dell’intervento di polizia, tanto che, nella prassi poliziesca, *eccezione e norma si fondono in un nesso inscindibile*. Nella democrazia, come forma politica nella quale il popolo sovrano agisce attraverso i suoi rappresentanti, questa commistione diventa strutturale. Ciò deriva dalla forclusione della giustizia, a partire dalla quale giusta diviene la *doxa* del più forte o, nella variante liberal-democratica del parlamentarismo, l’opinione della maggioranza. La condanna della violenza da parte della nostra civiltà politica è dunque una mistificazione estrema perché essa, avendo forcluso la questione della giustizia, l’ha ridotta all’utile del più forte, alla *doxa* di una maggioranza che si impone con la forza del numero.

Aspettarsi dal sistema giudiziario una funzione di controllo significa fare ancora affidamento su una presunta divisione dei poteri, o meglio sui limiti che il potere dovrebbe porre a se stesso. La funzione del moderno sistema giudiziario è piuttosto quella di impedire che si dia uso della *Gewalt* da parte dei singoli, concentrando tutta la forza nelle mani dello Stato. Il timore di una *Gewalt* che minaccia, sotto forma di vendetta, l’ordine sociale, ha prodotto la punibilità dell’inganno: le ragioni non sono di ordine morale, ma riguardano il timore che possa risorgere una qualche violenza da

²⁴[24] Sul rapporto Benjamin-Schmitt si veda M. Rumpf, *Elite und Erlösung. Zu antidemokratischen Lektüren Walter Benjamins*, Cuxhaven & Dartford, Traude Junghans Verlag, 1997, in particolare sul tema dello stato di eccezione cfr. pp. 28 ss.; sul diverso modo di intendere lo stato di eccezione in Schmitt e Benjamin si veda S. Heil, *Gefährliche Beziehungen. Walter Benjamin und Carl Schmitt*, Stuttgart und Weimar, Verlag J.B. Metzler, 1996, pp. 158-9. Sul confronto con Schmitt cfr. anche M. Palma, *Benjamin oltre Schmitt*, in G. Perretta (a cura di), *Nel tempo dell’adesso. Walter Benjamin tra storia, natura e artificio*, Milano, Mimesis, 2002, pp. 101-115. Sulla diversa concezione dello *Ausnahmezustand*, incomprensibile senza il riferimento a *Zur Kritik der Gewalt*, si veda infine anche H. Bredekamp, *Von Walter Benjamin zu Carl Schmitt, via Thomas Hobbes*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 46. Jahrgang, Heft 1 (1998), pp. 901-16, che ne sottolinea, come espressione di un’esplicita divergenza rispetto a Schmitt, l’elemento della *durata*. In una prospettiva opposta a quella qui presentata M. Makropoulos, *Modernität als ontologischer Ausnahmezustand? Walter Benjamins Theorie der Moderne*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1989, pp. 36 ss..

²⁵[25] Cfr. S. Žižek, *Die Revolution steht bevor. Dreizehn Versuche zu Lenin*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002, trad. it. di F. Rahola, *Tredici volte Lenin*, Milano, Feltrinelli, 2003, cap. 6.

²⁶[26] ZKG, p. 189; pp. 15-6.

²⁷[27] *Ibidem*.

parte dell'ingannato. E' il monopolio della *Gewalt* statale ad essere in discussione là dove un singolo fa uso della *Gewalt*. E ciò accade ogni qualvolta un individuo intenda "farsi giustizia da sé". Basta solo che questa frase venga pronunciata perché chi la pronuncia acquisti un'aura ambigua, ai confini della legalità. L'intero sistema giudiziario moderno, come osservava Girard, non è altro che razionalizzazione della vendetta, una tecnica efficace di prevenzione della violenza: esso deve allontanare la minaccia della vendetta. In questo senso è razionalizzazione del sacrificio, forza capace di spezzare la spirale della vendetta e di polarizzare sulla vittima i germi di dissenso sparsi ovunque²⁸[28]. È per questo che viene punita la menzogna. Non per amore della verità, ma per il timore della violenza che l'inganno può scatenare nell'ingannato.

E' nella logica della *Gewalt* statale sopprimere ogni violenza estranea, inclusa quella che ha dato origine allo Stato. Questo processo porta ad una ciclica decadenza del diritto; una *Gewalt* si indebolisce fino a quando nuove forze, prima oppresse, «prendono il sopravvento sulla violenza che finora aveva posto il diritto». Ma è un esito falsamente rivoluzionario.

La legge di queste oscillazioni si fonda sul fatto che ogni violenza conservatrice (*rechtserhaltende Gewalt*) indebolisce, a lungo andare, indirettamente, attraverso la repressione di contropoteri ostili (*die Unterdrückung der feindlichen Gegengewalten*), la violenza creatrice (*rechtsetzende Gewalt*) che è rappresentata in essa²⁹[29].

La *Gewalt* che conserva il diritto si indebolisce attraverso la repressione di ogni *Gegengewalt* estranea, anche di quella creatrice che è rappresentata in essa, fino a quando nuove *Gewalten* non prendono il sopravvento e «fondano così un nuovo diritto destinato a una nuova decadenza»³⁰[30]. È questa la filosofia della storia delle *Gewalten* che, in forza di fini giusti da realizzare, sopprimono per via rivoluzionaria il precedente potere e danno luogo a un nuovo ordinamento giuridico nel quale la nuova *Gewalt* troverà la propria giustificazione. Il problema posto da Benjamin è come porre fine (*Ende*) a questo ciclo. La sua interruzione (*Durchbrechung*): in ciò consiste la vera questione rivoluzionaria. La rivoluzione, presa sul serio, va pensata in relazione all'interruzione del *continuum* violento del diritto. Ciò significa spezzare il rapporto tra mezzi e fini: non sono i fini che, se realizzati, dovranno giustificare i mezzi impiegati, ma sono i mezzi a dover contenere in sé un intrinseco criterio della propria giustizia. Il monopolio statale della *Gewalt* e la radicale espropriazione della *Gewalt* dalle mani del singolo possono far credere che l'esercizio di una *Gewalt* extrastatale, vale a dire la riappropriazione di un qualche uso della *Gewalt* da parte del singolo, sia di per sé sovversivo ed antistatale. Questa illusione deriva da un'incomprensione di fondo della natura della *Gewalt* che si vorrebbe combattere. Il problema sollevato da Benjamin non riguarda la mera rottura giuridica (*Rechts-bruch*), che può darsi in una rivoluzione, nella guerra o ancora nella «figura del "grande" delinquente (*des "großen" Verbrechers*)». Quest'ultimo, in quanto artefice di una violazione del diritto, riscuote spesso la «segreta ammirazione del popolo», «la simpatia della folla contro il diritto»³¹[31]. Una simpatia che deriva dal fatto che nel *Verbrecher* si manifesta qualcosa di sovversivo, l'uso di una *Gewalt* al di fuori del monopolio statale. Ma questa *Gewalt*, per quanto possa costituire una rottura del giuridico, è ancora interna al giuridico. Pratiche violente, sottrazione o disobbedienza alla legge, così come la fuga con la quale

²⁸[28] Sulla violenza sacrificale si veda R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Éditions Bernard Grasset, 1972, trad. it. di O. Fatica e E. Czerkl, *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1980. A ragione Hegel, nella sua *Rechtsphilosophie*, accosta la pena alla vendetta - «Il togliere il delitto è in questa sfera dell'immediatezza del diritto innanzi tutto vendetta, giusta secondo il contenuto in quanto essa è retribuzione» (§ 102). E precisa immediatamente che l'agente della giustizia non può essere una «volontà soggettiva», perché con ciò la vendetta darebbe luogo ad «una nuova lesione [del diritto]» (§ 102), e quindi ad un cattivo infinito della vendetta: su questi aspetti della riflessione hegeliana si veda J.-F. Kervégan, *La teoria hegeliana della giustizia*, trad. it. di M. Tomba, in «Filosofia politica», n. 1/2002, pp. 129-141.

²⁹[29] ZKG, p. 202; p. 29.

³⁰[30] ZKG, p. 202; p. 29.

³¹[31] ZKG, p. 183; p. 9.

vengono rivendicati nuovi o vecchi diritti naturali, possono produrre nuovo diritto o democratizzare quello esistente, ma lo fanno riattivando la *rechtsetzende Gewalt*: la negazione del diritto che ha come fine il porre nuovo diritto non fuoriesce dal *continuum* violento del diritto. Quelle pratiche non costituiscono alcuna rottura del *continuum* violento del diritto e, là dove pretendono di contrapporsi al diritto vigente, invece lo rafforzano. «Il senso di ogni violenza è che essa fonda nuovo diritto. Essa non è la negazione del diritto, come si pensa, affascinati dal suo fare sovversivo, ma al contrario ne è la fondazione»^{32[32]}. Queste parole, scritte negli stessi anni di *Zur Kritik der Gewalt*, sono maturate nella medesima crisi del diritto. Qui risiede anche l'assonanza con le tesi benjaminiane. Se la violenza, anche quella apparentemente più sovversiva, non fa altro che rinnovare il diritto, facendolo diventare «nuovo diritto», la questione rivoluzionaria del cambiamento del cattivo esistente non può più essere posta in termini quantitativi, come *escalation* della contrapposizione, ma deve necessariamente passare attraverso la teoria e la pratica di un altro genere di *Gewalt* capace di oltrepassare la duplice natura dello Stato: «Stato di diritto» e «Stato di violenza». Solo in questo senso l'affermazione di Rosenzweig deve essere rettificata: non «ogni violenza» fonda nuovo diritto, perché la sfida posta da Benjamin riguarda la pensabilità e la praticabilità di un altro genere di *Gewalt*.

2. Un altro genere di Gewalt: la possibilità dell'impossibile

Scrivendo Benjamin che ci si può fare un'idea di quanto la *Gewalt* sia pericolosa per il diritto, guardando là dove essa «insorge davvero minacciosa», là dove «le è ancora permesso di manifestarsi anche secondo l'ordinamento giuridico attuale»: nella lotta di classe (*Klassenkampf*)^{33[33]}. Benjamin pensa qui al diritto di sciopero riconosciuto agli operai, un diritto che lo Stato deve concedere quando non può più farne a meno, quando lo scontro diventa pericoloso per l'ordinamento giuridico stesso. Nella lotta di classe, la *organisierte Arbeiterschaft* è, accanto agli Stati che esercitano lo *jus ad bellum*, «il solo soggetto giuridico a cui spetti un diritto alla violenza»^{34[34]}. Anche se, nel caso dello sciopero, lo Stato può riconoscere quel diritto *non* come un «diritto alla violenza (*Recht auf Gewalt*)», ma piuttosto come un diritto di non-agire e di sottrarsi alla violenza del datore di lavoro. Ma questo è solo il punto di vista dello Stato. Dal punto di vista della classe operaia si deve invece partire dal riconoscimento che essa, in quanto classe, è il «solo soggetto giuridico», accanto agli Stati, a cui spetti un «diritto alla violenza». Il caso del diritto di sciopero è emblematico: è solo per un cedimento che lo Stato concede il diritto di esercitare violenza al di fuori del proprio monopolio. Tale concessione, che è in realtà riconducibile anch'essa alla volontà di neutralizzare ogni forma di violenza extrastatale, costituisce un momento di decadenza della sfera giuridica. Il diritto di sciopero contraddice agli interessi dello Stato; se esso lo concede, lo fa solo per ritardare e allontanare «azioni violente a cui esso teme di doversi opporre. Prima infatti gli operai passavano subito al sabotaggio e appiccavano fuoco alle fabbriche»^{35[35]}. È questa violenza che, attraverso la concessione regolamentata del diritto di sciopero, lo Stato cerca di scongiurare, per evitare di doversi confrontare con essa. La particolare violenza della classe operaia organizzata riesce dunque a strappare allo Stato un *Recht auf Gewalt* che, in quanto può fondare e modificare rapporti giuridici, è *simile* alla *Gewalt* che si manifesta nella guerra: al conflitto, come alla guerra, seguono nuovi rapporti che vengono riconosciuti dal nuovo diritto. In questa prospettiva, la violenza che si contrappone alla violenza dello Stato appartiene alla

^{32[32]} F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921), trad. it. a cura di G. Bonola, *La stella della redenzione*, Genova-Milano, Marietti, 2003, p. 356.

^{33[33]} ZKG, p. 183; p. 10.

^{34[34]} ZKG, p. 183; p. 10.

^{35[35]} ZKG, p. 193; p. 19.

medesima storia giuridica. Da questo genere di *Gewalt* non ci si può aspettare una vera interruzione del *continuum* violento del diritto. Questa spetta piuttosto a un genere diverso di *Gewalt*.

La Lega di Spartaco esprimeva la coscienza di operare per la «liberazione in nome di generazioni di sconfitti»³⁶[36]. Al contrario della concezione socialdemocratica del progresso, anzi in modo addirittura «scandaloso» per la socialdemocrazia, la Lega di Spartaco, collegandosi anche nel nome all'antico capo dell'insurrezione degli schiavi, e con esso ai tentativi non riusciti di liberazione, spezzò il mulinello del progresso. L'atto degli spartachisti corrisponde ad una «eternizzazione dell'istante», nel senso preciso in cui ne parla Rosenzweig³⁷[37]. Essi sono autori di un ultimo atto, non agiscono per il futuro, ma per redimere le generazioni degli oppressi del passato. La temporalità che interrompono è quella del dominio sugli oppressi.

«Durante i primi quindici giorni del gennaio 1919 a Berlino cambiò l'esperienza del tempo»³⁸[38]. La comprensione di eventi che interrompono il *continuum* storico richiede il preliminare rovesciamento del punto di vista dello storicismo. Se si dovesse guardare a ciò che ci può accadere domani, non ci sarebbe mai nessuna rivolta. Anzi, non vi sarebbe azione più riprovevole della rivolta. Questa non consiste nel *preparare* il dopodomani, ma nel suscitare «l'anticipata epifania (insieme con la sconfitta nell'oggi)»³⁹[39]. La rivolta va distinta dalla rivoluzione. O almeno da un certo modo di intendere la rivoluzione. «Ciò che maggiormente distingue la rivolta dalla rivoluzione è invece una diversa esperienza del tempo. (...) si potrebbe dire che la rivolta sospenda il tempo storico e instauri repentinamente un tempo in cui tutto ciò che si compie vale di per se stesso, indipendentemente dalle sue conseguenze e dai suoi rapporti con il complesso di transitorietà o di perennità di cui consiste la storia. La rivoluzione sarebbe invece interamente e deliberatamente calata nel tempo storico»⁴⁰[40]. Proprio perché nella rivolta si agisce una volta per tutte, il frutto dell'azione è contenuto nell'azione stessa⁴¹[41], non in un domani da realizzare. La rivolta è il cuore della rivoluzione se solo questa viene intesa non nei termini dello storicismo, cioè non come la prassi finalizzata a realizzare un fine superiore, ma come l'azione che interrompe una determinata temporalità storica. L'azione che non promette di realizzare un mondo nuovo, ma si articola già ora attraverso nuove forme di rapporto sociale.

Per cercare di fare luce sulla modalità specificamente proletaria dell'azione violenta, Benjamin cerca di individuare la natura della violenza che si scatena in uno sciopero, violenza che non è riducibile a un semplice mezzo per assicurarsi più salario, perché se così fosse «essa potrebbe assolvere al suo scopo come violenza di rapina (*raubende Gewalt*)»⁴²[42]. Il problema non è cercare un fine rivoluzionario che giustifichi il mezzo rivoluzionario della *Gewalt* (questo schema è valido anche per la bismarckiana *Revolution von Oben*); si tratta piuttosto di spezzare la relazione tra

³⁶[36] Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, cit., p. 694, trad. it. cit., p. 43. Scrive M. Löwy, *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie*, Paris, PUF, 2001, trad. it. di M. Pezzella, *Segnalatore d'incendio*, Torino, Boringhieri, 2004, p. 100: «La rivolta del 1919 diviene momento di una lotta universale, che dura millenni – e non un incidente della politica interna tedesca del dopoguerra, come spesso la si presenta».

³⁷[37] Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pp. 243-4. Scrive Rosenzweig che l'idea di progresso «contro nulla si accanisce come contro la possibilità che la "meta ideale" possa e debba essere raggiunta già nel prossimo istante, anzi forse già in questo istante stesso».

³⁸[38] F. Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Torino, Boringhieri, 2000, p. 20.

³⁹[39] *Ivi*, 84.

⁴⁰[40] *Ivi*, 19.

⁴¹[41] *Ivi*, 20.

⁴²[42] ZKG, p. 185; p. 11.

fine (*Zweck*) e mezzo (*Mittel*), di pensare la lotta di classe come interruzione del rapporto di dominio tra il capitalista in quanto personificazione del capitale e la classe operaia. «Per quanto riguarda le lotte di classe (*Klassenkämpfe*), lo sciopero deve essere considerato in esse, a certe condizioni (*unter gewissen Bedingungen*), come un mezzo puro (*reines Mittel*)»⁴³[43]. *Reines Mittel* è ciò che non è mezzo a uno scopo, ciò che interrompe la relazione *Zweck-Mittel*. Qui la difficoltà.

Sulla scorta della lettura della *Réflexions sur la violence* di Sorel⁴⁴[44], Benjamin distingue tra sciopero generale politico (*politischer Generalstreik*) e sciopero generale proletario (*proletarischer Generalstreik*). Sorel presentava la *grève générale prolétarienne* nei termini della «indifférence pour les profits matériels de la conquête, en affirmant qu'elle se propose de supprimer l'Etat»⁴⁵[45]. Parallelamente alla distinzione tra sciopero politico e sciopero proletario, Sorel sentì anche l'esigenza di distinguere tra due fattispecie di violenza, che egli chiamò da una parte «*force*», che tende a imporre un certo ordine sociale nel quale una minoranza governa, e dall'altra «*violence*», che tende invece a distruggere quell'ordine⁴⁶[46]. Questa differenza si specifica non solo nelle due diverse fattispecie di sciopero, ma anche in relazione allo scontro tra le due classi sociali, tra la «*force bourgeoise*» e la «*violence prolétarienne*»⁴⁷[47], la quale solamente è in grado di operare una «*rupture*» dei rapporti economici.

In rapporto alla *Gewalt*, queste forme di sciopero si configurano come antitetiche. Pur avvertendo l'esigenza di distinguere tra la *force* che muove verso l'autorità, e la *violence* che vuole infrangere l'autorità, Sorel non riuscì a porre la questione di un *altro* genere di *Gewalt*. È lavorando su questa distinzione che Benjamin si fa strada, fino a delineare lo sciopero generale politico come una scaramuccia interna allo Stato, il passaggio di mano del potere: da una classe di privilegiati ad un'altra. L'atto che si impadronisce dello Stato non ne spezza infatti la macchina giuridica, ma la rafforza rievocando la violenza originaria che annienta il diritto per porne di nuovo. Se il fine dell'azione politica è la presa del potere statale, sarà infatti il nuovo potere conquistato a legittimare la violenza rivoluzionaria che ha portato alla conquista del potere. I mezzi sono così giustificati dalla giustizia del fine, in una perfetta replica della logica giuridica della fondazione dello Stato.

Lo sciopero generale proletario è invece l'evento che pone la «questione di una violenza di altro genere (*die Frage nach andern Arten der Gewalt*)»⁴⁸[48]. La distruzione del potere statale (*Vernichtung der Staatsgewalt*) operata dallo sciopero generale proletario non è scopo (*Zweck*), ma compito (*Aufgabe*) del proletariato: è la sua prassi. La distruzione del potere statale non è il fine da realizzare, ma la fine della temporalità violenta del diritto. La *Vernichtung der Staatsgewalt* in

⁴³[43] ZKG, p. 193; p. 20.

⁴⁴[44] G. Sorel, *Réflexions sur la violence* (1908), Paris, Librairie Marcel Rivière et C., 1946. Un testo che Benjamin legge negli anni '20 e che utilizzerà molto durante la stesura dello scritto sulla critica della violenza. Sulla lettura di Sorel da parte di Benjamin si veda C. Kambas, *Walter Benjamin liest Georg Sorel: "Réflexions sur la violence"*, in M. Opitz und E. Wizisla (Hg.), *Aber ein Sturm weht vom paradies her. Texte zu Walter Benjamin*, Leipzig, Reclam, 1992, pp. 250-70. Sulla differente lettura di Sorel da parte di Schmitt e Benjamin si veda J.-W. Müller, *Myth, law and order: Schmitt and Benjamin read reflections on violence*, in «History of European Ideas», n. 29 (2003), pp. 459-73. Per il divergente modo di leggere e usare Sorel, Müller scrive che «Schmitt represented the very position that Benjamin attacked» (*ivi*, p. 471).

⁴⁵[45] Sorel, *Réflexions sur la violence*, cit., p. 249.

⁴⁶[46] Cfr. *ivi*, p. 257.

⁴⁷[47] *Ivi*, p. 267.

⁴⁸[48] ZKG, p. 196; p. 22.

quanto *Aufgabe* è prassi politica del proletariato, che mostra indifferenza rispetto «ai vantaggi materiali della conquista»^{49[49]} e rispetto ad ogni tipo di riforma.

Se lo sciopero generale politico, in quanto forma di sospensione del lavoro, «è violenza, poiché determina solo una modificazione estrinseca delle condizioni di lavoro, la seconda [lo sciopero generale proletario], come mezzo puro, è priva di violenza (*als ein reines Mittel gewaltlos*)»^{50[50]}. Si tratta di pensare il conflitto di classe come *gewaltlos*. Sia chiaro: ciò non significa come *tout court* non-violento; la mera sottrazione al registro della violenza è ancora interna a quello stesso registro, perché assume la *Gewalt* statale come l'unica praticabile. È incapace di pensare la differenza necessaria per porre la questione di un altro genere di *Gewalt*. Se il conflitto di classe può essere definito non-violento (*gewaltlos*), esso è tale *solo* rispetto alla violenza del diritto e solo «sotto certe condizioni» che devono essere precisate. Qui si apre la «possibilità dell'impossibile (*Möglichkeit des Unmöglichen*)»^{51[51]}: la praticabilità di un altro genere di *Gewalt* al di là dell'antinomia tra violenza e non-violenza. La violenza dello sciopero generale proletario interrompe il rapporto salariale, interrompe la *Zweck-Mittel-Relation* e il meccanismo statale. Il lavoro può essere ripreso non in quanto parzialmente modificato o meglio retribuito, ma solo in quanto «totalmente modificato (*gänzlich veränderte*)»^{52[52]}. La *Gewalt* interviene nei rapporti etici (*sittliche Verhältnisse*), ne aggredisce la sostanza alla luce di nuovi rapporti, che non attendono di essere realizzati, ma sono già interamente dispiegati nella *Jetztzeit* dello sciopero proletario. Il problema, che qui è possibile solo abbozzare, riguarda una forma di prassi al di là della *Zweck-Mittel-Relation*: si tratta di pensare e praticare una rivoluzione che è già, in ogni istante, l'espressione di rapporti qualitativamente altri: non è mezzo per la realizzazione di un fine.

Ripensare la questione della giustizia significa che in un conflitto, per quanto violento esso possa essere, è pensabile un criterio non teleologico a partire dal quale una delle parti in lotta possa essere qualificata come giusta. Ciò era possibile in un orizzonte, quale era quello medievale, dove lo *jus resistentiae* aveva la forma non della distruzione per la creazione di un nuovo ordine, ma della restaurazione di un ordine ingiustamente violato^{53[53]}. Il tentativo di recuperare lo *jus resistentiae* come salvaguardia di forme di vita e relazioni comunitarie, non da realizzare, ma già presenti nella pratica, non risolve il problema^{54[54]}. Anche se protesa non ai “domani che cantano”, ma alla persistenza di ciò che si è abbozzato ieri, non ci si può appellare ad alcuna «violenza conservatrice»^{55[55]} se non si dispone di un criterio intrinseco relativo alla giustizia del nuovo ordine. Poiché, in mancanza di un tale criterio, anche quella violenza è abbandonata ad un esito destinale, nel quale il criterio della giustizia coincide con quello della forza. Il nuovo ordine, non da realizzare, ma già presente nella pratica, non è di per sé criterio sufficiente per riaprire la questione della giustizia: nello scontro tra due ordini che si pretendono giusti, il criterio della giustizia rischia

^{49[49]} ZKG, p. 194; p. 20.

^{50[50]} ZKG, p. 194; p. 21.

^{51[51]} Così Adorno riferendosi a Benjamin: Th.W. Adorno, *Charakteristik Walter Benjamins* (1950), in *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976, p. 301, trad. it. in *Prismi*, Torino, Einaudi, 1972, p. 247.

^{52[52]} ZKG, p. 194; p. 21.

^{53[53]} Cfr. A. Biral, *Dal diritto di resistenza alla ragion di Stato*, in Id., *Storia e critica della filosofia politica moderna*, Milano, Franco Angeli, 1999, p. 22; si veda inoltre, anche per la letteratura sul tema, G. Fiaschi, *L'Idea della "morte del diritto" nel pensiero moderno*, Padova, Cedam, 1984, pp. 70 ss.

^{54[54]} Cfr. P. Virno, *Mondanità. L'idea di «mondo» tra esperienza sensibile e sfera pubblica*, Roma, manifestolibri, 1994, pp. 109-110.

^{55[55]} *Ivi*, p. 109.

di ridiventare quello della forza. È piuttosto la dimensione *restaurativa*, e non quella conservatrice, a dover essere riattivata in rapporto alla giustizia, una restaurazione che non può fondarsi su alcun ordine ontologico. Essa, come avviene nell'idea ebraica di *tikkun*, va piuttosto pensata in rapporto all'idea di una creazione del tutto nuova: «il *tikkun* non reintegra veramente un'idea della creazione voluta sì originariamente, ma mai realizzata – ma piuttosto le dà espressione per la prima volta»⁵⁶[56]. Nell'idea ebraica di *tikkun* non è in gioco la restaurazione dell'originaria condizione paradisiaca delle cose, ma piuttosto quella vera creazione che deve ancora avere luogo. Restaurazione è, in questo senso, produzione di qualcosa di assolutamente nuovo. Secolarizzare questa idea significa poter pensare l'interruzione del tempo storico che si dà nell'irruzione di ciò che è assolutamente nuovo. Ma ciò si può d'altra parte dare solo producendo il contesto che rende possibile l'incontro con il *novum*. Lo spostamento in una costellazione concettuale radicalmente altra, qual è quella della teologia ebraica, permette di pensare ciò che non è pensabile all'interno di una costellazione che ha forcluso la questione della giustizia. Non è il recupero in sé della dimensione restaurativa del *tikkun* a dover essere valorizzato o addirittura indicato come soluzione del problema, ma è piuttosto la pratica dello spostamento in un'altra costellazione concettuale, una pratica che permette al tempo stesso di forare la nostra concettualità politica.

Nella misura in cui la rivoluzione si iscrive in un tempo omogeneo e vuoto, nella misura in cui vuole mutare «nel tempo storico una situazione politica, sociale, economica, ed elabora i propri piani tattici e strategici considerando costantemente nel tempo storico i rapporti di causa e di effetto, nella più lunga prospettiva possibile»⁵⁷[57], essa si iscrive all'interno della sfera del giuridico e della sua temporalità. Essa non fa che perpetuare l'altalenarsi dialettico tra una *Gewalt* che pone il diritto e una che lo conserva. Se il *continuum* del diritto è la permanenza nello stato di eccezione in quanto alternarsi di *rechtserhaltende Gewalt* e *rechtsetzende Gewalt*, la vera rottura è solo ciò che è in grado di interrompere il *continuum* violento del diritto. È possibile chiamare *giusta* solo una tale rottura. Questo dovrebbe fornirci un criterio intrinseco per la giustizia della prassi, che non va giustificata in base al fine che deve realizzare. Questa filosofia della storia del diritto può produrre la giustificazione delle violenze più disastrose: quella del Terrore giacobino così come quella staliniana. Entrambe forme di violenza statale. La questione di una violenza di altro genere si pone non come la questione di una violenza legittima o illegittima per il raggiungimento di determinati fini, ma come la questione di una violenza che non si trova, rispetto ai fini, nel rapporto di mezzo.

A questa altezza si illumina l'intimo rapporto tra le riflessioni benjaminiane degli anni '20 e gli ultimi scritti sulla filosofia del tempo. Comprendere la rivolta spartachista non è mero esercizio storiografico. La sua comprensione richiede uno spostamento all'interno di una costellazione di concetti, che, per quanto minimo, permetta di accogliere la tradizione degli oppressi: i tentativi non riusciti di liberazione. Ma ciò richiede un altro concetto di storia.

In un pezzo importante dell'opera non scritta sulla *Vera politica*, nel cosiddetto *Theologisch-politisches Fragment*, Benjamin poneva le stesse questioni in relazione alla storia: «il regno di Dio non è il *telos* della *dynamis* storica; esso non può essere posto come fine (*Ziel*). Considerato

⁵⁶[56] G. Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich, Rhein-Verlag, 1960, trad. it. di A. Solmi, *La kabbalah e il suo simbolismo*, Torino, Einaudi, 1980, p. 148; Id., *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt am Main, 1970, trad. it. *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Genova, Marietti, 1986, p. 121. Lo stato della redenzione è «infinitamente più ricco e perfetto di ogni stato originario», là «si fanno accessibili ambiti del divino mai aperti prima» (ivi, p. 146).

⁵⁷[57] Jesi, *Spartakus*, cit., p. 23.

storicamente esso non è il fine (*Ziel*), ma la fine (*Ende*)»58[58]. Il Messia interrompe la storia. Non c'è alcun regno messianico da realizzare. Così nella seconda parte della *Wahre Politik*, intitolata *Teleologie ohne Endzweck*, Benjamin intesse la fitta maglia di relazioni che legano assieme la riflessione sulla *Gewalt* rivoluzionaria e l'interruzione del *continuum* storico59[59].

Nessuna realizzazione dell'utopico. È questo il senso della critica benjaminiana alla teocrazia, il cui significato è unicamente religioso, e non politico: «l'ordine del profano non può essere costruito guardando all'idea del regno di Dio»60[60]. La ricerca di una forma mondana di *restituito in integrum* non coincide con la secolarizzazione di un ordine divino, ma ha piuttosto a che fare con la rianimazione del passato, con il tentativo di compiere nell'attualità della *Jetztzeit* ciò che è mancato allora. L'irruzione del Messia nella storia ha il senso dell'apocatastasi: collegandosi alla tradizione degli oppressi coglie e fa rivivere, salvandole dall'oblio, le possibilità di liberazione che la storia degli oppressori ha schiacciato. «La rivoluzione è il salto di tigre non nel futuro, ma nel passato»61[61]. In un passato da redimere. Questa redenzione è possibile in ogni situazione, ed è questo il compito del *vero politico*: fare breccia nel presente in modo da dischiudere il possibile delle infinite possibilità. Il messianico è ciò che tiene assieme, in un unico gesto, adempimento e trasgressione della Legge. La parola d'ordine di questo antinomismo è espressa nella formula secondo la quale la «soppressione della Torah è la sua realizzazione»62[62]. Un pensiero che si ritrova in alcuni talmudisti della prima età moderna. Si tratta di sopprimere una forma determinata della Torah, quella seguita al peccato di Adamo, per restaurare la Torah originaria, intesa come la coesistenza, priva di un ordine determinato, di tutte le possibili combinazioni dell'alfabeto ebraico che regnava nell'*En-sof*. Questa Torah originaria, secondo il cabbalista del XVI secolo Mosé Cordovero, era composta di lettere divine, che assunsero la figura materiale della Torah in conseguenza del peccato originale dell'uomo. L'evento storico dà luogo ad un cambiamento nella Legge: si tratta allora di porre una domanda relativa alla natura della Torah prima del peccato originale e nell'età messianica. Con la caduta di Adamo, infatti, la Torah originaria, che stava davanti a Dio come un coacervo di lettere senza ordine, come la totalità delle possibili combinazioni e dei possibili infiniti ordini dell'alfabeto ebraico, viene de-terminata nel linguaggio della Legge, nel quale Dio dà forma alle parole che esprimono la morte ed altri oggetti terreni, come ad esempio la norma del levirato63[63]. Secondo il rabbì Eliyahu, se non ci fosse stato il peccato originario, «non ci sarebbe neanche stata la morte», e le «stesse lettere sarebbero state congiunte in modo da formare parole che avrebbero narrato un'altra storia»64[64]. La storia sembra stare tra due estremi: l'evento del peccato che de-finisce le infinite possibilità racchiuse nella Torah originaria, e il messianico come sua restaurazione ed origine di una nuova storia. Non si tratta dei poli estremi di una retta: il messianico è infatti il *ritorno* della Legge alla sua «nuova forma», cioè il ritorno dello

58[58] W. Benjamin, *Theologisch-politisch Fragment*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., Bd. II/1, p. 203; trad. it. in Id., *Sul concetto di storia*, cit., p. 255.

59[59] Il *continuum* che deve essere arrestato è quello del tempo mitico, il tempo della ripetizione che non conosce la possibilità del nuovo. La bibliografia su questo tema è molto vasta, si veda, per il dibattito italiano, F. Desideri, *La porta della giustizia. Saggi su Walter Benjamin*, Bologna, Pendragon, 1995, pp. 162-3 e, recentissimo, Ji-Hyun Ko, *Geschichtsbegriff und historische Forschung bei Walter Benjamin. Ein Forschungsprogramm zu Benjamins Kategorien Geschichte, Moderne und Kritik*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2005.

60[60] Benjamin, *Theologisch-politisch Fragment*, cit., p. 203; trad. it. cit., p. 255.

61[61] H. Marcuse, *Nachwort*, in W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1971, p. 102.

62[62] Cfr. Scholem, *La kabbalah e il suo simbolismo*, cit., p. 108.

63[63] Scholem, *La kabbalah e il suo simbolismo*, cit., pp. 91-5.

64[64] *Ivi*, p. 95.

stato originario nel quale si dischiudono infinite possibilità⁶⁵[65]. Il messianico va dunque pensato in relazione all'interruzione della storia: è il momento della redenzione degli infiniti ordini possibili, ai quali è stata fatta ingiustizia nella decisione a favore di *un* ordine. Pensare politicamente questa interruzione nel rapporto tra ordine e giustizia è il problema della filosofia. Qui anche la difficoltà di Benjamin e del suo gesto filosofico. La possibilità messianica, come possibilità degli infiniti possibili, fora una concettualità politica che ha forcluso la questione della giustizia: la forza a pensare l'impensabile. Questo gesto non può che percorrere il bordo dell'abisso: non vi si può gettare dentro, perché ciò significherebbe perdersi nel misticismo, ma non può nemmeno *decidersi* per un ordine, perché ciò significherebbe sacrificare gli infiniti possibili dell'Idea. Di fronte a questa alternativa può decidersi a non decidere: ma è il gesto estetizzante dell'anima bella, assolutamente speculare a quello del tipo schmittiano del decisionista. Molta letteratura ha letto Benjamin da questa prospettiva estetica. Ma la domanda di Benjamin sulla politica in verità, riannodata alle riflessioni sul tempo, indica uno spiazzamento di quelle alternative. Una possibilità di pensare e praticare la politica non nella processualità storica, non nella temporalizzazione delle tensioni del presente, ma nei campi di forza di ogni singola situazione, per dischiuderne la possibilità dell'impossibile che solo il vero politico sa cogliere.

Il testo è la versione parzialmente modificata di un saggio in inglese intitolato *Another kind of Gewalt: Beyond Law*, di prossima pubblicazione nella rivista «Historical Materialism».

Si ringrazia la rivista «Historical Materialism» per aver autorizzato la pubblicazione.

Questo documento è soggetto a una licenza [Creative Commons](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

⁶⁵[65] Secondo G. Agamben, *Il Messia e il sovrano. Il problema della legge in W. Benjamin*, in *Anima e paura. Studi in onore di Michele Ranchetti*, raccolti da B. Bocchini Camaiani e A. Scattigno, Macerata, Quodlibet, 1998, pp. 11-22, il coacervo senza ordine delle lettere esprimerebbe il nulla della legge, cosicché il Messia restaurerebbe una legge che è priva di significato.