

## RECENSIONI

TOMBA MASSIMILIANO, *La «vera politica». Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*, ed. Quodlibet, Macerata 2006.

Recensione a cura di Luigi Fabbri

LUGLIO 2007

<font face="tahoma" size="2">

<p align="justify"><br><br>Ritessere in un libro le fila del ragionamento politico kantiano è operazione che dopo decenni d'interpretazioni non avrebbe senso, a meno che essa non sapesse collocarsi in posizione radicalmente interrogativa nei confronti di quello. Proprio in quest'ultima direzione sembra muoversi il libro di Massimiliano Tomba, in gran parte dedicato a Kant, in misura minore al problema del *«just war»* e al ripercorrimento di alcuni snodi teorici del pensiero benjaminiano. Il testo infatti sembra chiudere quest'ampia materia all'interno di un perimetro triangolare contrassegnato dai momenti problematici che possono essere distinti mediante i termini di storia, giustizia e consenso. Se il problema della giustizia rimane nella trattazione centrale, esso mostra però la connessione con una concettualità politica che ha voluto recidere il legame con essa. La storia è, nello spazio di elisione descritto da questa costellazione, ripetizione dell'identico, così come sono necessariamente volte solo alla conservazione del proprio potenziale endogeno quelle forme politiche che hanno rinchiuso l'interrogazione del giusto all'interno delle meccaniche procedurali volte a neutralizzarne le qualità polemiche. Il fenomeno della recisione assume ad entrambi i livelli, quello storico e quello politico, il significato di una fondamentale preclusione di possibilità: solo infatti nel rapporto con la giustizia la temporalità si estende a storia, disponendo la molteplicità dei propri attimi a venir formati, per divenire così lo spazio sensato di ricerca riguardo al giusto. Con la dissipazione della forza interrogativa volta a questo, si è giunti alla fine della *«Geschichte»*, la quale non si è data per frattura, nell'interruzione di un corso e nell'inizio di una nuova dimensione epocale, ma per progressivo esaurimento, cosicché la forma della temporalità, oramai troppo debole per procedere oltre se stessa, si è acquietata nella semplice riproduzione del proprio movimento circolare. Al contrario, nel contesto problematico descritto dal libro, l'ultima tappa della storia, che si annuncia come la sua compiuta realizzazione, ovvero "la liberal-democrazia come ultima forma politica" (18), in un recupero del problema del giusto deve essere nuovamente immessa nella sfera del movimento, restituendola pertanto completamente ad un rapporto reintegrato con la storia. Ciò anche entro lo spazio problematico che essa si vanta di avere esaurito, ovvero quello perimetrato dal consenso e dalla partecipazione, le quali, in ultima istanza, debbono essere sbloccate dal semplice gioco di rimandi interni al binomio democrazia-rappresentanza. Nella connessione tra giustizia, storia e ridefinizione dello spazio del consenso mi sembra collocarsi il nucleo filosofico del libro.

L'Autore ben mostra come il termine giustizia sia di nuovo e prepotentemente apparso sulla scena politica, senza però che esso abbia potuto in tali concettualizzazioni aspirare ad un nucleo proprio ed autentico. Recenti teorizzazioni e pratiche della politica e del diritto internazionale hanno infatti nominalmente affiancato la famiglia di termini che si dispongono sotto la paternità del concetto di giustizia a parole che si rapportano alla sfera rappresentativa dello Stato e del suo agire. Tali connessioni sono state capaci di riattivare un'espressione come

quella di *guerra giusta*, provocando un vero e proprio cortocircuito temporale: con essa da un lato ci si rapporta alla sfera neutralizzante dello Stato (a tutti i livelli, con la sottoposizione del problema della legittimità a quello della legalità, il che significa, nell'ambito internazionale, la definizione della guerra giusta come conflitto condotto dagli unici soggetti autorizzati a farlo, ovvero gli Stati moderni), dall'altro a quella della ridefinizione delle opposizioni al di sotto del concetto di giustizia, la capacità del quale sembrava essere stato vanificato all'interno della struttura dello Stato. Tuttavia, anziché riaprire lo spazio del politico al problema del giusto, tali espressioni non hanno fatto altro che cercare nel giusto la legittimazione strumentale per la continua riproposizione di un politico che rimanesse ciononostante immune all'indagine sui suoi fondamenti. I diritti umani, invece di essere il punto di intersezione in cui giustizia e politica si legano dinamicamente tra loro, sono in questa prospettiva lo scopo statico in cui lo Stato trova il punto d'appoggio per innalzarsi ad apparato unico ed onnipotente della coazione. In tale struttura concettuale, la *Gewalt* accresce il proprio peso nella misura in cui si dichiara programmaticamente strumento della realizzazione del fine dei diritti dell'uomo – in una condizione in cui essa però ha perso il legame originario con il giusto, e trova in questo riferimento nominale solamente il motivo per richiudersi su di sé. Forza che pone diritto e forza che viola il diritto sono strettamente correlate: “La formula *ex crimine oritur ius* esprime con franchezza il principio della pratica dell'intervento umanitario, nel suo duplice aspetto: da un lato il diritto che seguirà alla violazione del diritto vigente legittimerà la *Gewalt* che lo ha messo in forma, dall'altro il *crimine*, cioè l'uso in sé criminoso della *Gewalt*, trova una propria immediata giustificazione nel fine naturale che deve servire, vale a dire la difesa dei diritti umani” (66). In realtà, anche configurandosi strumentalmente come punto d'appoggio per atti di posizione e di togliimento dell'ordine giuridico, la *Gewalt* permane quale logico punto fisso nel passaggio dall'uno all'altro e si rivela non semplice ausiliaria del diritto, bensì sua proprietaria. Proprio tale sua mancanza di fondamento fa sì che la forza stessa si riveli, in un rapporto che ora ci appare rovesciato, l'elemento veramente sostanziale, la cui realtà è non solo capace di configurare, ma anche di trasfigurare il diritto. La forza diviene, nella sua potenza impositiva, capace di definire i confini di ciò che è giuridicamente giusto e di ciò che non lo è. Ed in quanto tale, essa vanifica il rapporto originario tra concettualizzazione del diritto e problema della giustizia, perché sposta l'interesse della prima al di fuori del centro problematico definito dalla seconda.

Non può allora sorprendere che un tale riferimento nominale al giusto nel campo internazionale si affianchi, in molte teorie di filosofia politica contemporanea, alla tematizzazione del giusto politico come semplice schiacciamento del problema al di sotto dell'ingranaggio della procedura. Entrambi i casi sono esplicitazione di una medesima radice di neutralizzazione in cui infine i processi discorsivi possono ottenere effettualità solo in virtù della loro esteriorità, e non in grazia della loro riconosciuta verità intrinseca. In questo orizzonte, secondo l'Autore, sarebbe racchiudibile la concettualizzazione rawlsiana di una ragione pubblica, la quale “si iscriverebbe per Rawls nel linguaggio procedurale delle istituzioni, cosicché la questione della giustezza non riguarda in realtà il contenuto della decisione ma la sua correttezza procedurale” (72). Con il risultato che la procedura, in realtà anch'essa piena di contenuto, ed in ciò discriminante in quanto si offre come neutrale, sortisce il duplice effetto di spoliticizzare il campo del politico, recidendone il legame radicale con il giusto, e di mediare contemporaneamente contenuti

sottratti alla possibile riflessione. Tutto ciò secondo le medesime modalità con cui la meccanica generale della democrazia sembra darsi quale unica opzione possibile, neutrale perché priva di determinazioni, sebbene il suo contenuto ben determinato sia la neutralizzazione del concetto stesso di contenuto. Nello stesso tempo, la sua applicazione empirica richiede che le decisioni politiche ottengano sempre nuova interna determinazione, senza che tutto ciò sia entro un tale sistema concettualizzabile e possa perciò divenire questione eminentemente politica. Il concetto di consenso allora, alla luce di questa elisione, si configura essenzialmente in relazione ad una procedura aritmetica di conteggio delle opinioni al di sotto della funzione protettiva dello Stato, mai come vera questione di contenuto il cui spazio interno rimandi all'ordine del giusto. Accade così che, disabilitato l'incontro nella sfera del contenuto, la mediazione sia dislocata al di fuori di esso: cosa si colloca tuttavia esternamente al senso di un giudizio, se non l'assenza di senso? L'affermazione dell'assenza di senso sul significato, non può allora che essere caratterizzata come violenza: tanto nel sistema della ragione pubblica rawlsiana, che in quello della democrazia, i quali si rivelano pertanto affratellati da un medesimo destino di spoliticizzazione ed allo stesso tempo mediazione passiva e violenta di contenuti depotenziati. La crisi del sistema moderno degli Stati, con lo sfilacciamento della rete di oggettivazione tessuta dal concetto di sovranità, è quindi per l'Autore il correlato speculare dell'esclusione del problema della giustizia dal campo dei concetti politici. Tale rimosso diviene impossibile riferimento intenzionale e non neutralizzato per la vita pubblica dello Stato: se in quest'ultimo caso ciò che giunge a determinare una discriminante in assenza del riferimento al contenuto può essere solo *Gewalt*, la violenza riaffiora come il momento fondativo e distruttivo dei perimetri giuridici, anche quelli fisici degli Stati. Pensare la crisi coincide quindi con la necessità di "riattivare la questione della giustizia nella precisa accezione nella quale quell'idea è stata forclusa dalla concettualità politica moderna, obbligare il pensiero e la sua pratica ad una dislocazione ulteriore rispetto a quella logica che ne aveva prodotto la neutralizzazione" (73).

All'elaborazione di questa domanda è quindi funzionale l'attraversamento del pensiero kantiano. Se conflitto e giustizia sono in relazione tra loro, "l'attraversamento kantiano permette forse un ripensamento non liberale della sfera pubblica ed una tematizzazione della pace che non sia l'equivalente della neutralizzazione di ogni forma di conflitto" (110). Questo a partire dal modo radicale in cui Kant ha interrogato da un lato il problema della verità e della giustizia, dall'altro quello della facoltà che nell'uomo stabilisce il rapporto con questa sfera, ovvero la ragione. In tale congiunzione viene spezzata la connessione statica tra ordine politico e giustizia, a cui fa da correlato una semantizzazione dimidiata del concetto di consenso. Per ripensare il problema del politico infatti Kant pone su basi nuove il rapporto tra sfera dell'individualità e sfera del pubblico: se lo spazio della *Vernunft*, in quanto denotabile mediante l'attributo dell'universalità, è in verità il perimetro per eccellenza del politico, ogni singola individualità, in quanto razionale, si trova in un rapporto innato con la dimensione del comune. La ragione è per l'uomo contemporaneamente *trait d'union* con la sua essenza politica e con lo spazio della verità e della giustizia, di cui l'Autore con attenzione pone in evidenza l'aporetico carattere contemporaneamente uno e molteplice. Poiché infatti l'individualità non è mai del tutto aliena dalla ragione, ma si muove entro uno sfondo più o meno vago di internità ad essa, "il rapporto tra *Privaturteil* e verità è un rapporto di continuità e rottura al tempo stesso; continuità perché l'errore di un'opinione partecipa anch'esso, seppure in minimo grado, alla verità" (91).

Allora si può affermare, al livello dell'uomo concreto, "da un lato che la ragione non è mai una ragione privata, e dall'altro che essa si configura sempre come partecipazione (<i>Theilnehmung</i>) alla ragione umana universale" (90). Il semplice rapporto tra unità della ragione e molteplicità delle individualità, adatto ad una delineazione pura delle facoltà dell'uomo, viene così complicato nella loro interconnessione sul piano dell'esperienza viva. Ed in tale sfera esattamente il rapporto tra opinione e verità, individualità e ragione si svela come un rapporto di reciproca implicazione, al punto da trasformare l'opinione in frammento di verità, la cui realtà trascendentale consiste nel riferimento intenzionale ad una verità incondizionata, nello stesso momento in cui la ragione pura è resa effettuale nel divenire oggetto di pratiche intenzionali concrete. La conoscenza effettuale che procede in direzione del proprio accrescimento si situa in un orizzonte in cui certamente la ragione è una ed incondizionata, ma essa si dà contemporaneamente solo all'interno dei movimenti concreti delle singole ragioni empiriche che a tale punto focale incondizionato dirigono la propria <i>Strebung</i>. Lo spazio di ricerca della verità, perifrasi per definire la ragione nel suo darsi empirico, esiste contemporaneamente come potenza (lato in cui esso trova la sua dinamica inesauribilità), e come riferimento ad un concetto incondizionato (momento da cui viene definito il fine della sua tensione): sia esso la ragione universale o la verità priva di limitazioni. Tuttavia, poiché siffatte verità e ragione prive di limite si danno solo come riferimenti interni di queste pratiche di conoscenza ed il loro profilo può essere tracciato solo mediante queste, nello stesso momento in cui se ne affermi l'unitarietà in quanto punto finale incondizionato, <i>Wahrheit</i> e <i>Gerechtigkeit</i> debbono essere declinate al plurale.

A questo livello il quadro è completamente trasfigurato rispetto ad un'interpretazione ingenuamente unitaria del pensiero di Kant: "La verità si iscrive nella dimensione del comune" e "trova la propria condizione di possibilità nella comunicazione universale" (87). Poiché la verità quale riferimento intenzionale di una pratica si dà anche come perimetro che racchiude tutte le pratiche di verità in quanto tali, la ricerca di un giudizio vero si definisce nella necessità di mimesi (il kantiano <i>sich in die Stelle andern zu setzen</i>) con tutti quei giudizi che avanzano pretese alla verità: in ciò la sua struttura rimanda a quello che per essa è condizione essenziale, e non epifenomeno, ovvero alla comunicazione. Mediante questa viene preparato il terreno per la conoscenza, la quale consiste nel "<i>praticare</i> lo spostamento di prospettiva rispetto al quale la verità non è né il mio punto di vista personale né quello dell'altro, ma la pratica di questo spostamento" (94). Il giudizio che accampi pretese alla verità non può opporsi dall'esterno agli altri giudizi, perché la pratica della conoscenza consiste strutturalmente nell'attraversamento interno di queste alterità. La relazione tra alterità discorsive è fondamento necessario del procedere della conoscenza, "la <i>libertà</i> di comunicazione <i>non è mezzo</i>, ma condizione del ragionare in quanto tale: senza comunicazione non c'è pensiero" (100). Egoismo e pluralismo logico definiscono quindi il proprio statuto in relazione al reciproco implicarsi di comunicazione e conoscenza: senza un precedente atto di accostamento delle diverse pratiche conoscitive, il senso della ricerca della verità viene ad essere necessariamente vanificato. Il rapporto tra giudizi estranei è il mezzo unico attraverso cui la conoscenza viene ad attualità in quanto pratica. La delineazione della relazione inter-soggettiva, in quanto comunicazione, non può essere considerata logicamente successiva alla definizione della posizione del soggetto in rapporto al vero: le modalità della pratica inter-soggettiva discriminano

la possibilità di intrattenere un rapporto con la verità. In base a tali considerazioni è possibile porre in evidenza non solo la carica etica della verità, ma la stessa potenzialità veridica dell'etica – il modo in cui la perfezione del rapporto tra gli uomini diviene la condizione di possibilità di un giudizio esatto: la libertà di stampa e di penna, in quanto comunicazione, non sono affatto espressioni di una politica improntata al principio estrinseco della tolleranza, ma rappresentano invece l'unica via mediante cui il singolo e l'autorità possono aspirare al rapporto con la verità. La delineaazione del rapporto tra gli uomini viene così a riguardare la possibilità stessa della logica, la quale è essenzialmente e strutturalmente pubblica.

L'Autore si mantiene tuttavia attento ad evitare che la tensione alla verità si esaurisca in un movimento di semplice connessione esteriore tra le diversità dei molteplici giudizi, tendenza che accomuna invece la meccanica democratica e la teorizzazione arendtiana del *Gemeinsinn*. Sottratto alla pratica della verità il suo reale riferimento trascendentale, in quanto trova in esso origine e fine mai interamente posseduti, ciò che rimane è esattamente la molteplicità indiscriminata delle opinioni, le quali si arrestano di fronte alla contraddizione della loro reciproca opposizione. Queste non possono trovare la loro unificazione al di sotto di un criterio che renda ragione del loro riferimento intrinseco alla verità e alla giustizia. La loro unificazione neutralizzata è allora data, nell'uno come nell'altro ambito, dal conteggio numerico, il quale, svuotato di ogni riferimento qualitativo, non può trattare i diversi giudizi se non come indifferenziatamente uguali, ottenendo la somma aritmetica da unità ripetute e ripetibili. La teoresi kantiana si distanzia invece da tali svalutazioni, nel momento in cui delinea verità e giustizia nella forma di «norme ideali», le quali sono in grado di creare nell'atto teoretico che ad esse si riferisce spazi differenziali. La verità in quanto Idea assume in sé esattamente tale facoltà discriminante, in virtù della quale “nella ricerca del vero non è possibile fare a meno dei criteri interni della verità a favore della molteplicità delle opinioni” (96). Precisamente in tale criterio le stesse pratiche trovano la loro ragione e la loro differenza.

Il senso di questa correlazione tra molteplicità ed unità definisce l'interpretazione dell'Autore relativamente al pensiero politico di Kant. Questo si rivela eterogeneo tanto ad una semplice teorizzazione dello spazio politico in senso democratico, quanto al suo acquietamento in una rigida relazione asimmetrica apparentabile al dispotismo illuminato (la quale si dà anche in seguito all'alienazione democratica del voto, con la creazione della figura di un rappresentante sciolto da mandati, e perciò solo estrinsecamente interessato al giudizio dei governati). Il problema del consenso dei governati, del loro giudizio, pesa infatti sempre su ogni pratica di governo che pretenda di attenersi alla rigida unidirezionalità del sistema della sovranità: il comando mantiene certamente la forma esteriore di un movimento che procede dall'autorità legittima (e per Kant, in consonanza con l'apparato concettuale post-hobbesiano, ogni autorità in quanto tale lo è) ai sudditi, eppure, in quanto esso si tenda al coglimento del suo fondamento intelligibile, è senza scampo necessitata al proprio rovesciamento spaziale. Così esso non solo forma il cittadino, ma è da esso stesso formato, perché si dispone all'ascolto delle alterità e del loro fondamento di verità, non quale concessione, ma come condizione della sua stessa funzione. Eppure, ciò che lo allontana dalla semplice procedura democratica del voto è il fatto che in esso verità e giustizia si diano come riferimento intenzionale delle pratiche di giudizio e mai in coincidenza con esse. L'Idea rimane eterogenea al livello delle singole pratiche e rimanda sia alla loro unificazione qualitativa, che al dispiegamento di pratiche successive a tale

momentaneo arresto, in quanto ogni pratica è in fondo ad essa insufficiente. Di qui i due momenti messi in luce dall'Autore: da un lato il concetto di contratto originario, il quale fa riferimento ad un'unificazione ideale degli arbitri, cosicché nell'«*idea della volontà di ogni essere razionale in quanto volontà universalmente legislatrice*» è racchiusa l'idea della coincidenza tra la volontà del legislatore e quella del destinatario della legge" (168-9), dall'altro attività del ragionare e «libertà di penna», le quali rimandano ad un atto di partecipazione del cittadino che non circoscrive il suo giudizio alle ristrettezze dell'opinione e del voto come immediata opzione, ma che lo apra internamente alla sua frequentazione della verità e giustizia come pratica. A questo punto l'attività partecipativa sembra essere potenziata rispetto alle dinamiche del meccanismo democratico; per l'Autore "questo costante movimento di autoriforma, capace di adattare progressivamente la forma politica all'idea di repubblica (...) ha piuttosto a che fare con una dimensione paidetica propria della filosofia" (107). Consenso e giustizia rivelano in tal modo di rimandare l'uno all'altro, poiché la giustizia pone problematicamente il rapporto con il giudizio eterogeneo e con il suo consenso, mentre questo mira internamente al proprio trascendimento, in quanto semplice atto empirico, mediante la sua relazione interna con la giustizia.

Questo plesso di considerazioni, che delimita lo spazio di differenziazione in cui il semplice Stato viene a trasformarsi in *Republik*, connota la possibilità che Kant si riserva nel momento in cui nega la coincidenza tra diritto internazionale ed unificazione in uno Stato mondiale. Ciò che importa non è infatti l'unificazione empirica in un ordine politico immediatamente dato, ma quella che avviene nel riferimento all'idea di giustizia e nella comunicazione delle pratiche che ad essa si riferiscono. In rapporto alla qualità ideale della pace e della *Weltrepublik*, si pone all'attenzione che "la volontà universale non è infatti l'accordo delle volontà singole di tutti, e nemmeno il consenso espresso da una maggioranza, ma è data a priori come accordo universale. (...) L'idea quindi non è un'ineffettuale in attesa di essere tradotta nella realtà attraverso l'artificio di un contratto o qualsiasi altra tecnica o procedura istituzionale, ma è invece ciò da cui prende origine il nostro agire" (185). Eppure la necessità della comunicazione rivela come la conservazione dell'eterogeneità empirica sia funzionale al mantenimento dell'apertura del problema della giustizia, la quale trova nella differenza lo spazio di estensione della ricerca ad essa volta. In questo modo, sia la coatta unificazione che l'esclusione (in realtà correlate) rivelano il loro carattere a-razionale, "perché la negazione del carattere comune della ragione porta ad una ricaduta nell'egoismo logico, e quindi in una dimensione di non-verità" (193). Sia unificazione sovvrastatuale che colonialismo trovano in ciò la dimostrazione della loro mancanza di fondamento tanto politica, quanto logica. Se tale posizione kantiana presenta tuttavia una fondamentale problematizzazione della sfera dello Stato, cosicché ci si può riferire al pensiero kantiano in forma di complicazione rispetto ad essa, questo "rispetto a" potrebbe figurare il mantenimento di una dipendenza nei confronti di quella, e la riproposizione di alcuni fatali stilemi propri della sovranità all'interno della sua logica. La filosofia kantiana si presenta come il tentativo, nel rapporto con il problema della giustizia e del consenso, di rimettere in moto la moderna forma politica, la quale è invece sempre tesa, da un lato con l'elisione del rapporto al giusto e dall'altro con il depotenziamento del giudizio mediante la procedura del voto, a riprodurre in una perpetua ed in fondo statica ripetizione il proprio circuito. La peculiarità filosofica della teoresi kantiana è quindi costituita dall'introduzione

della storia all'interno del problema politico: storia in quanto essa è concettualizzabile solo a partire dalla tensione che l'esistenza umana instaura con la ricerca del proprio fondamento intelligibile e, in consonanza con ciò, dalla pratica di continua ristrutturazione della risposta al problema politico. Tuttavia, al fondo di questa storia che si dispone al proprio accrescimento, si colloca un punto in cui il politico si trova ad essere assolutamente vuoto di determinazioni. La matrice iniziale di ogni Stato, afferma infatti Kant, è la violenza. Nella *Reflexio 8074* scrive: «*Bey Errichtung einer bürgerlichen Verfassung (Gesetzgebung) geht die Gewalt nothwendig vor dem Recht vorher*» [1], così come nella *Pace Perpetua* che «*non si può contare su alcun altro inizio dello stato giuridico se non quello prodotto dalla forza*» [2], e lo Stato stesso, nella sua forma nuda e principiale, quella a partire da cui si dà il dovere della ricerca di una nuova storia all'insegna del giusto e della verità, non è altro che *Gewalt*. Se è l'atto assoluto di *Gewalt* che sottomette altra violenza, ciò che dà inizio allo Stato, questo significa che nel suo inizio lo Stato è pura violenza. Si crea così il mezzo di cui la legge si dovrà servire nella sua esecuzione: in termini immutati, dalla *Reflexio 7682* [3] al § 44 della *Metafisica dei Costumi* [4], lo Stato è l'accumulo di forza che permette alla legge di sortire effetto nello spazio dei fenomeni. In quanto tale, esso è giuridicamente giusto – in vista della sua destinazione futura al servizio del *Gesetz*. Il fatto che esso esista come nuda forza, significa che è capace di riprodursi in un funzionamento meccanico, perpetuandosi coattivamente, ovvero mediante la formalità del rapporto comando-obbedienza. Così *Anfang* ed *Ursprung* dello Stato, l'uno come *Gewalt*, l'altro come *Vertrag*, vengono ad essere fortemente eterogenei l'uno all'altro, e la loro relazione sensata non può darsi in altra forma che in quella di un rapporto strumentale: si deve di qui pensare ad una storia che sappia adoperare l'inizio in funzione dell'origine, la violenza al di sotto dei principi razionali. A questo punto però, tale fondamento scomodo, autonomizzato a strumento, pare riaffiorare ogni volta che si tratti di riiniziare daccapo, e ciò è reso possibile dalla costellazione di concetti che nomina la sottrazione con il termine di inizio. Di più: tutto ciò è necessario a questo apparato logico, poiché senza inizio non vi è nemmeno effettualità dell'origine. Allo stesso tempo un'incertezza assale chi si interroghi sugli effetti duraturi dell'*Anfang*: non è qui possibile che l'inizialità della violenza nei confronti della storia e dello Stato venga a sanzionarne il ruolo neutralizzante rispetto al contenuto del politico? Se infatti il rapporto politico è in un certo punto pensato come vuoto in quanto violenza, non è plausibile che se ne sia in tal modo consacrato il destino di indifferenza verso il giusto? Kant rileva l'immediata coincidenza hobbesiana tra giusto e Stato come una mistificazione, figurando quindi la necessità di un agire di quest'ultimo secondo la legge. L'antitesi, però, tra un rapporto politico autossussistente in quanto *Gewalt* e la giustizia non segna forse l'ultima tappa della neutralizzazione? Essa non è più risolvibile nella forzata coincidenza, ma nello stesso tempo non è stata spezzata dalla dissoluzione della prima in quanto da sé esistente e pertanto possibile oggetto d'azione reale. Sembrerebbe possibile individuare nel pensiero kantiano il permanere di un politico statale che, seppure non debba esserlo, è *di fatto* pensabile come sconnesso, nelle sue dinamiche interne, dal concetto di *Republik*.

In un certo senso, il problema della riflessione politica kantiana consiste forse nel mantenimento di quella rete di concetti di cui si dispone ad essere complicazione: essa tiene fermo l'oggetto,

mentre cerca di sovrastarlo. Tuttavia potrebbe essere fecondo porre a problema se tale connessione concettuale debba definirsi, nonostante tutto, originaria ed eterna. Se certo si può affermare che la violenza inerisce necessariamente all'esistenza, è perlomeno dubbio che ad essa possa essere assegnato un ruolo teoricamente così decisivo nella concettualizzazione del politico: quello cioè d'inizio. Per questo, sono molto più propenso dell'Autore ad esplicitare nella filosofia kantiana lo spettro di una tensione irrisolta, che muove esattamente dalle più interne esigenze kantiane. Anzi, ritengo che sia questa stessa aporia, in forma implicita, a muovere il prosieguito del libro di Tomba. Mi sembra infatti essere lì il motivo per cui egli è necessitato a muoversi in direzione di Benjamin, e ciò gli divenga anche possibile: che il politico non sia sempre stato così, che la figura disegnata da questi concetti si muova sempre a livello della rappresentazione e non di una presunta cosa in sé di cui essa si disponga ad essere il calco, ed esista pertanto un'incrinatura in cui può introdursi la leva che dovrà rivolgere la concettualità che prepara la sottrazione. Perciò, nonostante tutto, anche quel fondamento di *Gewalt* neutralizzante che permane nella filosofia kantiana può essere considerato non originario, e quindi conseguenza di un'opzione. Ecco che la stessa dimensione della storia materiale, quella storia fattuale e brutta in cui si colloca l'inizio degli Stati ed a cui deve dirigersi l'azione della storia intelligibile, può essere dissolta nell'atto teoretico che la pensi radicalmente, e quindi non presentarsi più come il fondo scomodo di un politico alternativo che rimanga sostanzialmente smalto sul nulla ogni qual volta si tratti di pensare l'inizio.

Se Benjamin cerca, secondo l'Autore, di porre in crisi il rapporto strumentale che inerisce alla violenza, la quale diviene nella moderna concettualità l'atto stesso di posizione del diritto e della forma politica, la necessità che egli esprime è non solo di sospendere il corso, bensì di "porre fine (*Ende*) a questo ciclo. La sua interruzione (*Durchbrechung*): in ciò consiste la *vera* questione rivoluzionaria" (231). Si tratta allora di sottrarre alla storia che si perpetua mediante *Gewalt* le sue stesse condizioni di possibilità, ovvero il nucleo concettuale di quella parola. Quindi "un pensiero che voglia essere all'altezza del proprio compito rivoluzionario, deve essere in grado di pensare, assieme ad un altro genere di *Gewalt*, anche una diversa temporalità storica" (247). In relazione a questo si definisce il problema del messianico, il quale "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" (248). In ciò, Benjamin rivela la necessità che la stessa struttura della storia e la sua connessione alla violenza fondativa sia mostrata nella scaturigine a partire dalla sua natura di possibile, e non invece di necessario, al fine di permettere l'immissione della storia in un nuovo corso che da quella decisione era invece stato sacrificato. Nella necessità di risalire oltre l'atto di nascita di questo dispositivo, Benjamin sembra dar voce ad un problema che in Kant possedeva un ruolo ineliminabile, seppure fosse logicamente decentrato in una dimensione di latenza: il problema di una storia e di una politica che trovano nella *Gewalt* e nella sua funzione neutralizzante il proprio inizio. Se in Kant la complicazione teneva fermo ciò rispetto a cui complicava, in Benjamin è invece presente il tentativo di spezzarne anche solo la permanenza in forma di inizio e fondamento materiale deteriore.

Il testo di Tomba situa allora la propria importanza problematica esattamente nel movimento decostruttivo con cui delinea processi concettuali che svolgono essenzialmente la funzione di auto-sottrarsi alla presa del pensiero. Nello stesso tempo, configura lo spazio di latenza in cui



essi pretendono di sussistere autonomamente. Se la storia e la politica sono infatti nella riflessione contemporanea sempre affermati, essi, all'interno della moderna pratica di neutralizzazione nel loro riferimento al problema della giustizia, hanno perso la possibilità di oggettivarsi in simboli che rendano ragione del loro continuo movimento, il quale è in opposizione a ciò sempre vissuto come deriva. Allo stesso modo in cui le pratiche del consenso, sottratto il riferimento al trascendente, anziché divenire perimetri di accoglienza delle alterità nella loro problematica eterogeneità, si trasformano in vacuità, che si rifiutano di pensare la differenza e la trasformano nel piano orizzontale omogeneo con cui le determinazioni plurali si affermano le une contro le altre a violente scadenze successive. In ciò il discorso dell'Autore si situa pertanto nel solco della critica kantiana: *Kritik* non come distruzione, ma come rivelazione di ciò che, quale condizione di possibilità del reale, è sempre agente, pur nello spazio della latenza. In relazione a questo ritrovato a-priori politico, nominato nell'idea di giustizia, la riflessione di Tomba sembra porsi il necessario interrogativo: è possibile con Kant ed oltre Kant una più originaria forma del politico?

#### NOTE

[1] Edizione critica delle opere di Kant edita dalla de Gruyter, Berlin-Leipzig 1900-: *Reflexio 8074*, vol. XIX, 1934, p. 602.

[2] *Zum ewigen Frieden*, vol. VIII, 1923, p. 371; tr. it. di F. Gonnelli, *Per la Pace Perpetua*, in: I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 189.

[3] *Reflexio 7682*, vol. XIX, p. 488.

[4] *Metaphysik der Sitten*, vol. VI, 1914, pp. 312-313; tr. it. di G. Vidari, *La Metafisica dei Costumi*, Laterza, Roma-Bari 20017, pp. 140-1.

**Piero Venturelli**

Questo documento è soggetto a una licenza a

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.0/> **Creative Commons**