

Walter Benjamin: giustizia come destituzione del diritto e anticipazione

di Massimiliano Tomba

1. Es gibt etwas Morsches im Recht

La giustizia o, in modo ancora più forte, la sua stessa pensabilità, si dà solo nella destituzione del diritto. La posizione di Benjamin di fronte al giuridico ha portato a critiche e fraintendimenti del celebre scritto del 1921: *Per la critica della violenza*¹. Giustizia e diritto, che Benjamin discute in relazione al concetto di violenza/potere (*Gewalt*), si distinguono per una diversa temporalità: il diritto ha la propria esistenza e il suo tempo nel «ritmo violento della impazienza»; l'accadere messianico scorre invece «al buon ritmo dell'attesa»². Il tempo del secondo sospende il primo, e la modalità di questa sospensione riguarda l'*etica*. È questo il fulcro attorno al quale si articola *Per la critica della violenza*: la questione del rapporto tra etica e *Gewalt* richiede, scrive Benjamin, un criterio, «una differenziazione nella stessa sfera dei mezzi, senza prendere in considerazione i fini a cui essi servono»³. Il problema riguarda la possibilità di interrompere la temporalità della relazione tra mezzi e fini, che è propria della violenza mitica e del diritto.

Nei lavori preparatori per un scritto sulla categoria di giustizia⁴, Benjamin cerca di creare una divergenza tra i termini diritto e giustizia, replicandoli in latino, greco ed ebraico, quasi volesse, attraverso la lingua, giungere a un loro significato originario. Schiera così da un parte gli equivalenti del diritto – *ius*, *thémis*, *mishpat* – e dall'altra il mondo della giustizia – *fas*,

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

2. W. Benjamin, *Das Recht zur Gewaltanwendung*, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, VI, p. 104.

3. Benjamin, *Per la critica*, cit., p. 57.

4. Si tratta delle *Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit*, in G. Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, Halbband I., 1913-1917, hrsg. von K. Gründer und F. Niewöhner, Jüdischer Verlag, Frankfurt am Main 1995, pp. 401-2; trad. it. *Appunti per un lavoro sulla categoria di giustizia*, in Benjamin, *Per la critica*, cit., pp. 109-10. Scholem trascrive queste note benjaminiane alla data 8-9 ottobre 1916.

dike, *zedek*⁵. Nonostante nel contesto veterotestamentario *mishpat* e *zedek* avessero spesso una funzione sinonimica⁶, Benjamin intuisce che esiste uno iato tra diritto e giustizia che va oggi ripensato come possibilità critica della modernità politica. In questo non sbagliava. Infatti il concetto ebraico di giustizia

è caratterizzato dal fatto di comprendere qualcosa di più del diritto (ebraico: *din*) in senso stretto: può riferirsi addirittura al contrario, alla soppressione o sospensione del diritto, e comprendere anche concetti come grazia, pietà, rinuncia al diritto. Giudicare e salvare, ovvero due idee semmai in contrasto fra di loro secondo la nostra concezione, sono addirittura sinonimi nel quadro dell'antica idea orientale di giustizia⁷.

Benjamin dovette imparare dall'amico Scholem a riarticolare la distinzione tra *Recht* e *Gerechtigkeit*, troppo vicine tra loro nell'etimologia tedesca, nella coppia ebraica *mishpat* e *zedek*, che separa l'orizzonte umano da quello divino. Scholem infatti, nello stesso diario dove aveva riportato le osservazioni benjaminane sulla giustizia, scriveva:

Nel paganesimo mitologico il diritto è la cosa suprema, nell'ebraismo lo è la giustizia. È estremamente importante che in ebraico *mishpat* (diritto) e *zedakah* (giustizia) siano radici verbali del tutto diverse. *Mishpat* è qualcosa di umano, *zedakah* qualcosa di divino. Il *mishpat* di Dio non può rivelarsi (Isaia 58), solo la sua *zedakah* lo può. Diritto e giustizia sono due cose completamente diverse. L'essenza dell'ebraismo è la giustizia. Una categoria divina. [...] Nell'ebraismo non si crede, ma si è giusti⁸.

Ecco la dimensione etica. Il problema, nella riformulazione di Benjamin, riguarda il rapporto dell'etica con la violenza.

Benjamin considerava contradditorio il punto di vista dell'«anarchismo etico» che negava il diritto all'uso della violenza sia per lo Stato sia per l'individuo. Benjamin voleva riformulare il problema da un'altra prospettiva: la sua «filosofia morale», scriveva, si pone il compito non di negare «il diritto etico alla violenza in quanto tale, ma soltanto a tutte quelle istituzio-

5. Benjamin, *Appunti per un lavoro sulla categoria di giustizia*, cit., p. 109.

6. Cfr. H. Spieckermann, *Recht und Gerechtigkeit im Alten Testament*, in J. Mehlhausen (Hrsg.), *Recht – Macht – Gerechtigkeit*, Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1998, pp. 253-73.

7. J. Assmann, *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa*, Einaudi, Torino 2002, p. 203.

8. Questa annotazione è alla data 24 agosto 1916. Citato secondo 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", 2, 2000, p. 9.

ni umane, comunità o individualità, che si assegnano un monopolio della violenza»⁹. In altre parole la questione non è sradicare la violenza dall'orizzonte dell'umano, ma mettere in discussione da un lato una forma storica della violenza che si è concretizzata nel monopolio della violenza statale, e, dall'altro, ridefinirne la logica al di là dell'orizzonte giuridico che la subordina alla relazione tra mezzi e fini. Detto altrimenti, c'è una *Gewalt* che è caratteristica dell'umano quando un determinato ordine viene contestato perché considerato ingiusto, e c'è una violenza storicamente divenuta che si configura nel monopolio della forza statale. Questa, in quanto storica, ha natura contingente e può essere destituita.

Secondo Benjamin sarebbe un tipico errore moderno, fondato su una concezione meccanicistica della politica, sostenere che la base minima di un ordinamento civile sia la «sicurezza dell'esistenza fisica»¹⁰. Il prezzo da pagare per questo assunto è molto alto. Quando Hobbes, nella introduzione al *Leviatano*, traduce il latino *salus populi*, originariamente legato alla salvezza e alla giustizia, con «*the Peoples Safety*»¹¹, stava risemantizzando l'intero ordine del discorso politico, ponendo non la giustizia, ma la sicurezza del popolo al centro del progetto politico della modernità. C'è una tradizione del politico moderno che porta da Hobbes a Carl Schmitt. Questa tradizione corrisponde a quella dello Stato rappresentativo. Nella sua *Dottrina della costituzione*, Carl Schmitt ne coglie il nocciolo quando scrive che il problema politico dello Stato moderno è produrre l'unità del nuovo soggetto sovrano: il popolo nella sua unità e totalità. E il popolo, osserva ancora Schmitt, non esiste fino a quando non viene reso visibile dal rappresentante: «Rappresentare significa rendere visibile (*sichtbar machen*) e presente un essere invisibile per mezzo di un essere che è presente pubblicamente»¹². È qui che si annida il dispositivo teologico-politico dello Stato moderno: la trascendenza non è realmente eliminata in una forma totalmente immanente, ma è dislocata nell'unità da creare e rendere visibile attraverso la rappresentazione. Questo meccanismo, nel quale il rappresentante dà forma al soggetto politico sovrano – il popolo come unità – e ne esprime la volontà, sfocia in un apparato tecnico-amministrativo il cui valore, osserva ancora Schmitt, la verità e la giustizia «stanno nella sua perfezione tecnica. Tutte le altre idee di verità e giustizia sono assorbite dalla decisione del comando legale»¹³. La matrice logica di questo discorso si trova in Hobbes, che, traendo le conseguenze politiche del moderno

9. Benjamin, *Das Recht zur Gewaltanwendung*, cit., vi, pp. 106-7.

10. Ivi, p. 105.

11. Th. Hobbes, *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 5.

12. C. Schmitt, *Dottrina della costituzione*, Giuffrè, Milano 1984, p. 277.

13. C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, Giuffrè, Milano 1986, pp. 94-5.

principio di rappresentanza, può affermare 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 popolo – e ciò che ognuno vuole, nessuno può dire ingiusto (*no man can say is unjust*)»¹⁴. Attraverso i rappresentanti, che sono *autorizzati* dal popolo ad agire in suo nome, è il popolo stesso che agisce¹⁵. E non è possibile che il popolo faccia ingiustizia a se stesso. La questione della giustizia è così forclusa o confinata nella sfera privata, cioè in una sfera politicamente insignificante. È questo il prezzo pagato per porre in essere il moderno monopolio della forza e neutralizzare guerre confessionali e conflitti. Monopolio del potere statale significa togliere, almeno tendenzialmente, ogni residuo di *Gewalt* dalle mani del singolo e giuridificare ogni relazione che può generare violenza. Benjamin parla al riguardo di una «tendenza del diritto moderno a togliere ogni violenza, anche solo rivolta a fini naturali, almeno alla persona singola in quanto soggetto di diritto»¹⁶. Per questo lo Stato tende a normare ogni ambito vitale.

La questione non è guardare questa tendenza normativa con maggiore o minore simpatia; la questione riguarda da un lato i soggetti normati, progressivamente deresponsabilizzati attraverso un processo di mediazione giuridica di ogni loro relazione vitale; e dall'altro il potere statale che, avendo azzerato ogni contropotere e tolto la *Gewalt* dalle mani dei singoli, non ha più ostacoli al proprio dispiegamento. A poco serve progettare complicate architetture costituzionali in grado di garantire la distinzione dei poteri, oggi palesemente in crisi in molti Stati nei quali è l'esecutivo a farsi carico della funzione legislativa in una costante situazione di emergenza; altrettanto insoddisfacente è cercare di proteggere le libertà individuali attraverso diritti fondamentali che limitino il potere dello Stato. Poiché è lo Stato stesso ad autolimitarsi attraverso vincoli costituzionali e diritti fondamentali, i limiti che esso si pone possono sempre anche essere spostati, sospesi o annullati. Esiste sempre la possibilità di evocare uno stato di eccezione in forza del quale sospendere le garanzie giuridiche relative a diritti umani e fondamentali. Questa possibilità è racchiusa in tutte le Dichiarazioni dei diritti umani. La *Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali*, ad esempio, afferma sistematicamente una serie di libertà, che poi altrettanto sistematicamente

14. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 282 (trad. it. modificata).

15. Su questi temi cfr. G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milano 1993; Id. (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 2000; Id., *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli, Milano 2003.

16. Benjamin, *Per la critica*, cit., p. 71.

limita o nega al comma successivo in nome della «pubblica sicurezza», della «protezione della morale» e del «mantenimento dell’ordine pubblico».

La polizia costituisce un punto di vista privilegiato per analizzare questa aporia. Osservava Benjamin che «“per ragioni di sicurezza”, la polizia interviene in innumerevoli casi in cui non sussiste una chiara situazione giuridica, come quando, senza alcuna relazione con dei fini giuridici, accompagna o, compiendo una brutale vessazione, addirittura sorveglia il cittadino per mezzo di una vita regolata da ordinanze»¹⁷. E se si dovesse obiettare che la polizia non dovrebbe agire illegalmente, è sempre pronta un’eccezione, quale può essere la sicurezza pubblica o l’allarme terrorismo, a legittimare l’agire extra-legale 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 emergenze.

Nell’agire della polizia la distinzione tra il potere/violenza che pone il diritto (*rechtsetzende Gewalt*) e quello che lo conserva (*rechtserhaltende Gewalt*) diventa evanescente: la polizia pone diritto nell’atto stesso in cui lo conserva. Nell’agire poliziesco eccezione e regola si intrecciano fino a diventare indistinguibili. Non solo. È nella democrazia moderna che il potere della polizia, che agisce in nome dello Stato per la sicurezza del popolo, assume la forma più degenerata. Infatti,

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 *Gewalt* (*die denkbar größte Entartung der Gewalt*)¹⁸.

17. Ivi, p. 77.

18. Ivi, p. 77. Derrida pare quasi imbarazzato nel commentare questo brano e 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*. Si veda J. Derrida, *Forza di legge*, Bollati Boringhieri, Torino 2003. Sull’interpretazione del testo di Benjamin da parte di Derrida, prolungandone il gesto decostruzionista, si veda il volume collettaneo curato da A. Haverkamp (Hrsg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 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*, ivi, pp. 254-5.

Storicamente, Benjamin aveva avuto modo di osservare questa degenerazione nella prassi della polizia socialdemocratica durante la sanguinosa repressione guidata da Noske contro l'esperimento politico spartakista del gennaio 1919 e contro la sollevazione comunista della Ruhr nella primavera del 1920. Benjamin non si stupisce di fronte ai comportamenti estremi della polizia e allo stato di emergenza, piuttosto coglie nell'eccezione la norma, e in questa la degenerazione. È da questo cambiamento di prospettiva che, in *Per la critica della violenza*, intende suscitare il vero *thaumazein* in grado di riaprire la questione della giustizia oltre il diritto. Per Benjamin la violenza poliziesca appare nella sua «presenza spettrale» nella moderna democrazia rappresentativa, perché qui essa non incontra alcun ostacolo, ma solo una massa di singoli *privati* di ogni *Gewalt*. Se la forma politica democratica pone il popolo come soggetto sovrano, chi agisce in nome del popolo detiene anche il monopolio della *Gewalt*. Di fronte ai rappresentanti del popolo ci possono essere individui, parti o fazioni, ma non il popolo nella sua totalità. La polizia può, in nome del popolo e della sicurezza nazionale, evocare misure eccezionali che le permettono di controllare ogni sfera vitale. Può così pervadere tutto e diffondersi per ogni dove, indifferente della distinzione tra sfera pubblica e privata. Il controllo della posta, dei movimenti bancari e del web da parte di governi “democratici” non è un’anomalia, ma deve essere inteso come una manifestazione del potere statale.

2. Oltre il presupposto dogmatico del diritto

Esisterebbe, secondo Benjamin, un comune dogma fondamentale che caratterizza sia il diritto positivo sia quello naturale. Il diritto positivo giustifica la *Gewalt* statale e poliziesca in quanto questa opera in conformità all’ordinamento giuridico esistente, lo difende e lo riproduce. Il ricorso all’agire extra-legale della polizia è però possibile per ragioni di ordine pubblico e sicurezza nazionale. Diverso è il caso del diritto naturale. Se il diritto positivo garantisce la giustizia degli scopi attraverso la conformità al diritto dei mezzi, il diritto naturale tende a giustificare i mezzi attraverso la giustizia degli scopi. Per quanto apparentemente opposti, essi condividono lo stesso «presupposto dogmatico»¹⁹: «fini giusti possono essere raggiunti con mezzi legittimi, mezzi legittimi possono essere impiegati a fini giusti»²⁰. Diritto naturale e diritto positivo percorrono la relazione *Zweck-Mittel* dalle due direzioni opposte. Se lo Stato si serve di entrambe,

19. Benjamin, *Per la critica*, cit., p. 59.

20. *Ibid.*

i rivoluzionari fanno appello al diritto naturale, la cui concezione, scrive Benjamin, «servì da fondamento ideologico al terrorismo della Rivoluzione francese»²¹. Interessa a Benjamin sottolineare la temporalità del rapporto mezzo-fini del diritto naturale là dove esso giustifica l'«impiego di mezzi violenti a fini giusti»²². L'agire rivoluzionario e anche le azioni compiute dal terrorismo rivoluzionario saranno giustificate dall'instaurazione di un nuovo Stato o, simmetricamente, dalla distruzione dello Stato. La temporalità della relazione mezzi-fine è comune al potere costituente dello Stato, all'edificazione del socialismo attraverso i gulag, alle guerre umanitarie e all'esportazione della “democrazia” per mezzo delle bombe. In tutti questi casi la giustificazione dei mezzi è data dall'assolutezza e dalla bontà del fine da raggiungere.

Benjamin intende in questo modo mettere in discussione non solo la violenza esercitata dallo Stato o dai terroristi, quanto piuttosto la logica della relazione *Zweck-Mittel*. Se un altro genere di *Gewalt* è possibile, e se lo è in relazione alla questione del giusto, esso può essere ricercato solo nella interruzione della temporalità giuridica del rapporto tra mezzi e fini. Per farsi strada nella ricerca di un altro genere di *Gewalt*, Benjamin riprende, sulla scorta della lettura delle *Réflexions sur la violence* di Sorel²³, la distinzione tra lo sciopero generale politico e lo sciopero generale proletario. Quest'ultimo veniva definito da Sorel nei termini della «indifferenza per i profitti materiali della conquista, affermando che essa si propone di sopprimere lo Stato»²⁴. Sorel differenziava anche il concetto di violenza, distinguendo tra «*force bourgeoise*» che tende a imporre un certo ordine sociale nel quale una minoranza governa, e «*violence prolétarienne*»²⁵, che invece opera una «*rupture*» dei rapporti economici e politici. Ma Sorel si ferma prima di riuscire a porre la questione di una violenza di altro genere. Benjamin riorienta la distinzione soreiana e la sviluppa in una diversa direzione. Si potrebbe dire che, dal punto di vista di Benjamin, lo sciopero generale politico resta una scaramuccia interna all'orizzonte del diritto: il passaggio di mano del potere da una classe di privilegiati a un'altra, in una

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*

23. G. Sorel, *Réflexions sur la violence* (1908), trad. it. in Id., *Scritti politici*, UTET, Torino 2006. 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 (Hrsg.), *Aber ein Sturm weht vom paradise her. Texte zu Walter Benjamin*, Reclam, Leipzig 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”, 29, 2003, pp. 459-73.

24. Sorel, *Riflessioni sulla violenza*, cit., p. 270.

25. Ivi, p. 283.

perfetta ripetizione della logica giuridica della fondazione dello Stato. Lo sciopero generale proletario, invece, pone la «questione di una violenza di altro genere»²⁶. Qui la distruzione del potere statale non è il fine da realizzare, ma la fine della temporalità violenta del diritto. In un testo fortemente ispirato da Benjamin, Furio Jesi scriveva: «Durante i primi quindici giorni del gennaio 1919 a Berlino cambiò l'esperienza del tempo»²⁷. L'esperimento spartachista interrompe il continuum della violenza giuridica dando luogo a ciò che Rosenzweig definiva la «eternizzazione dell'istante» che anticipa nell'adesso relazioni qualitativamente diverse²⁸. Senza questa anticipazione, «l'istante non è eterno, bensì è qualcosa che si trascina perennemente oltre sulla lunga strada maestra del tempo»²⁹. Si scontrano ora non diverse concezioni del diritto, ma della storia. Scriveva ancora 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»³⁰. La critica del diritto richiede la «trattazione del diritto dal punto di vista della filosofia della storia»³¹. Richiede la possibilità di pensare una temporalità che interrompe il *continuum* giuridico della relazione mezzo-fine e porre, nell'adesso, la questione della giustizia.

L'intera questione riguarda l'individuazione di una prassi che non è mezzo per un fine, ma che ha in se stessa il criterio della propria giustizia. Un tema kantiano che Benjamin riformula nel punto di incrocio tra la politica della Lega di Spartaco e la teologia ebraica. Egli richiama l'imperativo categorico kantiano – «agisci in modo tale da considerare l'umanità, sia nella tua persona, sia nella persona di ogni altro, sempre anche al tempo stesso come scopo, e mai come semplice mezzo»³² – ma lo considera insufficiente. Questo lascerebbe infatti ancora aperta la possibilità di servirsi di altri «anche come un mezzo»³³. Benjamin cerca un criterio della giustezza per mezzi puri che non possano mai essere strumento per un fine.

La questione va riconsiderata dalla prospettiva della filosofia della storia. Benjamin ci ha lasciato alcuni testi frammentari al riguardo. Testi che bisogna ricomporre per trovare non una qualche soluzione dogmatica, ma un riposizionamento del problema. Così, nel *Frammento teologico politico* (1920) si legge: «il regno di Dio non è il *telos* della *dynamis* storica; esso

26. Benjamin, *Per la critica*, cit., p. 91.

27. F. Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 20.

28. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, Marietti, Genova-Milano 2003, pp. 243-4.

29. Ivi, p. 236.

30. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 244.

31. Benjamin, *Per la critica*, cit., p. 61.

32. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano 1994, pp. 143-5.

33. Benjamin, *Per la critica*, cit., p. 73.

non può essere posto come meta. Da un punto di vista storico, esso non è la meta ma la fine. Perciò l'ordine del profano non può essere costruito guardando all'idea del regno di Dio, perciò la teocrazia non ha alcun senso politico, ma unicamente un senso religioso»³⁴. Ogni tentativo di realizzare il regno di Dio o della giustizia è catastrofico, perché catastrofica è la temporalità mezzo-fine nella quale esso si pone. Per questa ragione il regno di Dio va compreso non come la meta, ma come la fine della temporalità mezzo-fine e della sua storia. Rosenzweig ci fornisce un termine adeguato a questa esperienza del tempo. Nella «anticipazione (*Vorwegnahme*)», scrive, «ogni istante dev'essere pronto ad assumere su di sé la pienezza dell'eternità»³⁵. Questa temporalità si ritrova nel detto che Giustino attribuisce a Gesù e che Benjamin utilizzò nelle sue note sul concetto di storia: «Nello stato in cui vi sorprenderò, vi giudicherò»³⁶. In questa affermazione si mostra l'impossibilità di giustificare le proprie azioni per mezzo del fine da realizzare. L'etica deve avere questa temporalità.

Un problema politico viene così ridislocato dal terreno giuridico su quello della filosofia della storia, che Benjamin riscrive in linguaggio teologico per poter poi ripensare la politica. Questi continui ridislocamenti di campo e prospettiva, comuni a tutte le opere di Benjamin, rendono difficile il testo e lo espongono a continui fraintendimenti. Benjamin era spinto a servirsi di categorie teologiche non per vezzo intellettuale, ma perché aveva bisogno di un ambito categoriale altro rispetto a quello dominato dalla concezione convenzionale della storia e del progresso.

3. Giustizia: violenza destituente e anticipazione

Definita come violenta e ritmata dall'impazienza la temporalità giuridica che si affretta a realizzare pretesi fini giusti con ogni mezzo necessario, il problema riguarda la ricerca di mezzi di intesa non violenti. Una sfera di relazioni umane dalle quali è bandita la strumentalità. Questa sfera di «mezzi puri di intesa» esiste. Essa riguarda «gentilezza d'animo, simpatia, amore della pace, fiducia»³⁷. Queste possibili composizioni non violente dei conflitti costituiscono il presupposto soggettivo per la definizione di mezzi non violenti. Rapporti umani non strumentali esistono e rendono pensabile anche una politica non strumentale. Questi due lati devono essere tenuti assieme: il ritmo interiore dell'umano deve accompagnare il ritmo rivoluzionario del cambiamento politico delle circostanze esterne.

34. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 255.

35. Ivì, pp. 244-5.

36. Giustino, *Dialogus cum Tryphonie Judaeo*, 47, 5.

37. Benjamin, *Per la critica*, cit., p. 81.

Sorel aveva dato a Benjamin lo spunto per pensare la violenza proletaria come rottura e interruzione dei rapporti economici e politici. La forma dello sciopero generale politico, come già visto, è definita da Benjamin come «violenza, poiché determina solo una modificazione esteriore delle condizioni di lavoro»; la forma dello sciopero generale proletario, invece, «in quanto è un puro mezzo, è non violenta (*als ein reines Mittel gewaltlos*)»³⁸. Lo sciopero generale proletario, per quanto violento esso possa essere nella sua manifestazione, è non-violento (*gewaltlos*) perché interrompe non solo il rapporto salariale, ma la temporalità giuridica della *Zweck-Mittel-Relation*, ed è perciò distruttivo per lo Stato. Il lavoro viene interrotto e può essere ripreso non in quanto parzialmente modificato o meglio retribuito, ma solo in quanto «completamente mutato»³⁹. I nuovi rapporti non attendono di essere realizzati in un domani continuamente differito, ma sono anticipati nella *Jetztzeit* dello sciopero proletario: il criterio di giustizia intrinseco ai mezzi riguarda la qualità e la giustizia delle relazioni anticipate nella interruzione del diritto. Il giusto irrompe nella storia dando luogo a sempre nuovi esperimenti politici nei quali nuove relazioni sociali e politiche vengono create. È quanto accade nella Comune parigina che, per questa ragione, continua a destare la simpatia e l'interesse di chi ancora pensa che lo Stato e il capitalismo non siano un destino ineluttabile.

La *Gewalt* dello sciopero proletario resta una *Gewalt* in quanto interviene nei rapporti etici (*sittliche Verhältnisse*) e li modifica, ma è *gewaltlos* rispetto alla violenza giuridica e alla sua temporalità. Questa *Gewalt* si pone al di là dell'antinomia tra violenza e non-violenza, e pone la questione di una violenza di altro genere, che Benjamin definì divina in contrapposizione a quella mitica del diritto. Sulla nozione benjaminiana di violenza divina molto è stato detto. Sappiamo per certo che essa è una manifestazione della giustizia. Non solo. La violenza divina *destituisce* la violenza mitica che invece pone e conserva il diritto. La violenza divina destituisce il diritto perché anticipa una nuova forma di vita e di relazione che mai assume la forma del monopolio statale della forza perché, per la sua relazione con la giustizia, non può mai essere fissata in una forma politica. La trascendenza, che la modernità politica ha nascosto nell'unità del popolo sovrano, viene ridislocata nell'idea di giustizia, che eccede ogni ordinamento giuridico. Il termine «destituzione (*Entsetzung*)»⁴⁰, impiegato da Benjamin nella chiusa a *Per la critica della violenza*, marca la distanza dalla *Gewalt* che istituisce il diritto. Non è semplicemente il contrario del

38. *Ivi*, p. 87.

39. *Ibid.*

40. *Ivi*, p. 105.

potere costituente. Non è cioè la semplice distruzione di un ordinamento giuridico in nome di una libertà astratta e puerile. Ciò che la violenza divina destituisce è una temporalità. Prima di tutto quella della relazione tra mezzi e fini, che è alla base di ogni violenza giuridica.

Questa interruzione della temporalità del diritto è la cosa più difficile da pensare. L'individuo è divenuto a tal punto un pezzo del meccanismo autofondativo dello Stato che ha completamente interiorizzato l'idea che l'assenza di un potere coercitivo esterno significherebbe l'immediata ricaduta nello stato di natura. Questo modo di vedere non tiene conto delle nuove forme istituzionali che vengono sperimentate e anticipate in queste interruzioni, forme che hanno messo in comunicazione la Comune parigina con il 1793 e i Consigli operai degli spartachisti. Emergono due prospettive completamente diverse: da un lato il conflitto viene pensato come una dimensione della politica; dall'altro, il conflitto deve essere neutralizzato in nome della sicurezza. Da qui segue che interi ambiti vitali vengono progressivamente normati e gli individui mediano giuridicamente ogni loro relazione o secondo l'equivalente astratto del denaro o, in caso di controversia, rivolgendosi allo Stato. Ciò permette loro una pressoché completa deresponsabilizzazione o, kantianamente, la loro permanenza nello stato di minorità. «È così comodo essere minorenni», scriveva Kant in *Cos'è l'illuminismo?*⁴¹. La minorità non è solo quella causata da poteri esterni che sarebbe sufficiente abbattere per emanciparsi. C'è una minorità di cui l'individuo stesso è colpevole, e l'uscita da questo stato di minorità è il compito più difficile ed anche, scrive ancora Kant, «pericoloso». Benjamin raccolse la sfida kantiana. Una sfida che si gioca sul piano dell'*etica*. Per questo la violenza divina è orientata non solo verso l'esterno, ma anche, e soprattutto, verso se stessi e il mutamento dell'umano. Benjamin intende oltrepassare la concezione che eleva la sicurezza e la preservazione del monopolio della violenza a valori imprescindibili della politica moderna. Per fare questo introduce la separazione tra il vivente e l'anima del vivente. Questa distinzione costituisce uno dei punti più controversi dello scritto di Benjamin.

La separazione tra il vivente e la sua anima, tra le «mera vita» e la vita giusta, apre alla possibilità di invertire il consolidato rapporto statale tra i due termini, rapporto che pone la preservazione della vita al di sopra della vita giusta. Benjamin polemizza con le posizioni del pacifista Kurt Hillel che aveva posto nella vita individuale un limite assoluto alla violenza: «Non uccidendo, non instaurerò mai il regno della giustizia... così pensa

41. I. Kant, *Risposta alla domanda: cos'è l'illuminismo*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 44.

il terrorista dello spirito... Noi ammettiamo però che al di sopra della felicità e della giustizia di un'esistenza – c'è l'esistenza in sé»⁴². Benjamin definisce «falsa, e perfino ignobile» la tesi di Hiller. Ignobile è per Benjamin l'inversione «secondo cui l'esistenza starebbe al di sopra dell'esistenza giusta, se per esistenza non si deve intendere altro che la nuda vita»⁴³. Se la nuda vita viene assolutizzata, questa viene anche posta al di sopra della vita giusta, estendendo così il principio della sacerità «a ogni forma di vita, animale o addirittura vegetale»⁴⁴. La nuda vita viene elevata a valore assoluto da difendere e proteggere. Una sorta di esistenza passiva comune ad animali e piante. È questa assolutizzazione di uno stato biologico elementare della vita a rendere possibile l'estensione del dominio dei diritti umani agli animali e, un domani, anche alle piante. Ma questa estensione, tutt'altro dall'indicare un qualche progresso della civiltà del diritto, mostra fino a che punto la questione specificamente umana della giustizia sia decaduta.

Bisogna separare l'umano dalla semplice esistenza fisica. «L'essere umano – scrive Benjamin – non coincide assolutamente con la nuda vita dell'uomo, né con la nuda vita in lui, né con una sua qualsiasi condizione o qualità, e nemmeno con l'unicità della sua persona fisica»⁴⁵. L'umano viene riferito a una vita giusta, che *eccede* la mera esistenza biologica. Il diritto, al contrario, tende a cancellare questa eccedenza. Se il rapporto tra vita e vita giusta viene rovesciato, allora il conflitto circa ciò che è giusto, vale a dire su ciò che è propriamente umano, viene nuovamente inteso come una dimensione della politica e delle relazioni umane. In questo caso il problema cessa di essere la neutralizzazione del conflitto attraverso un meccanismo giuridico tecnico-amministrativo che tende inevitabilmente a normare ogni ambito vitale, ma riguarderà la responsabilità etica di chi agisce. È solo perché il moderno assolutizza il punto di vista del diritto, tendendo alla totale giuridicizzazione dell'esistente, che il quinto comandamento «Non uccidere» (*Es 20, 13*) pare rivolto alla nuda vita. In realtà lo stesso testo biblico precisa il campo di applicazione del comandamento: «Non far morire l'innocente e il giusto» (*Es 23, 7*). La condanna dell'omicidio è negata in casi di legittima difesa, che riguardano non solo il singolo individuo minacciato, ma anche la difesa del bene comune da parte di una comunità. Ci sono casi in cui la legittima difesa va considerata come un grave dovere. Il comandamento, precisa Benjamin, non va rispettato per paura della punizione. Rispetto all'azione esso rimane incommensurabi-

42. K. Hiller, *Anti-Kain*, in *Das Ziel. Jahrbücher für geistige Politik*, hrsg. von K. Hiller, Bd. 3, München 1919, p. 25.

43. Benjamin, *Per la critica*, cit., p. 101.

44. *Ibid.*

45. Ivi, p. 103.

le. «Esso non è un criterio del giudizio, ma un principio orientativo per l'azione della persona o della comunità agenti, che devono confrontarsi con esso in solitudine, assumendosi, in casi tremendi, la responsabilità di prescindere da esso»⁴⁶. Il comandamento non è un criterio del giudizio. Questo infatti spetta a Dio. Se il quinto comandamento viene inteso come criterio di giudizio è solo perché la questione del giusto viene forclusa, e la vita biologica viene assolutizzata. Questi due aspetti, assolutizzazione della mera esistenza biologica e forclusione del giusto, sono correlati fra loro. Se invece la questione della vita giusta viene riaperta, agire in deroga al quinto comandamento resta una, anche se tremenda, possibilità. L'agente, sia esso un singolo individuo o una comunità, si assume la responsabilità della propria azione. La questione è etica, non morale. Riguarda la responsabilità verso i rapporti e verso se stessi. Non è intenzione dello scritto benjaminiano legittimare la violenza letale o azioni brutali. Il genere di violenza che Benjamin vuole pensare come possibile al di là del giuridico non è semplicemente contrapposto allo Stato, ma si distingue sia dalla violenza come mezzo per realizzare un fine, sia dalla violenza fascista che trova nell'estetica del gesto la conferma della bontà della propria causa. Se Benjamin discute l'esercizio della violenza – pena di morte e polizia – da parte del monopolio della violenza statale, non è per metterla nelle mani dei singoli. La questione riguarda piuttosto la possibilità che uomini e comunità eticamente mature possano essere in grado di praticare una *Gewalt* non strumentale. La violenza divina ha un duplice verso: essa agisce verso le circostanze esteriori e verso l'interiorità umana. Il tipo di agire richiesto da una prassi giusta richiede l'assunzione di responsabilità da parte di un umano finalmente uscito dalla minorità. Questa uscita è possibile non seguendo precetti e leggi esteriori – il quinto comandamento incluso – ma attraverso il cambiamento di sé assieme al cambiamento delle circostanze esteriori. Unire questi due ritmi è il compito più difficile. Ma è anche il compito classico della filosofia quando pensa il mutamento.

Benjamin riattiva un'antica questione platonica che si ripresenta ogni qualvolta il tema del mutamento viene riaperto. Non è possibile rimandare il miglioramento dei cittadini a una fase successiva alla costituzione di un nuovo ordine politico, perché in tal caso non vi sarebbe nessuno in grado di realizzare la città ben ordinata, che non può certo essere edificata dai malvagi. È questa la questione posta da Platone: se il giusto ordine della *polis* è quello in cui sono i filosofi a governare, questi possono però formarsi e il popolo obbedire loro solo in una società ben ordinata, e cioè in

46. Ivi, pp. 99-101. Su questo anche J. Butler, *Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin's "Critique of Violence"*, in H. de Vries, L. E. Sullivan (eds.), *Political Theologies*, Fordham University Press, New York 2006, pp. 201-19.

una società già governata dai filosofi. Solo un miracolo può spezzare questa circolarità⁴⁷: o una «necessità della sorte» spinge i filosofi a prendersi cura della città e questa a obbedir loro, oppure un’«ispirazione divina» muove i re verso un vero amore per la vera filosofia. Il miracolo non è però un intervento esterno, ma, in Platone, è piuttosto caratterizzato dal rapporto con l’idea. Il filosofo «conversando con qualcosa di divino e ordinato diventa egli stesso ordinato e divino, per quanto è possibile a un uomo»⁴⁸; la partecipazione all’idea trasforma la natura del filosofo, che in quanto non è un «uomo buono solo a parlare e incapace di tradurre in atto le proprie idee»⁴⁹, è pronto a consegnarsi a una catena di eventi che non sono in suo dominio. Questo «intervento straordinario» deve essere accompagnato da «una buona dose di fortuna», e l’incontro di queste due dimensioni avviene nella temporalità del *kairos*⁵⁰. Questo non è semplicemente l’occasione colta al volo, ma esprime il rapporto con la dimensione trascendente dell’idea.

Benjamin ritraduce nel linguaggio della teologia ebraica questo problema specificando le diverse temporalità del cambiamento. Scartato il «ritmo violento della impazienza» del diritto, richiama il «buon ritmo dell’attesa»⁵¹ messianica e lo pone in relazione alla felicità⁵². Questa attesa non significa però inerzia, perché «non sarà il Messia a portare la redenzione»⁵³. La redenzione è un compito specificamente umano e ha il tempo dell’anticipazione: è questa a costituire il criterio dell’azione che fonde assieme etica e politica.

47. Platone, *Repubblica*, 499b.

48. Platone, *Repubblica*, 500c-d.

49. Platone, *Lettera VII*, 328c.

50. Cfr. Platone, *Lettera VII*, 326a.

51. Benjamin, *Das Recht zur Gewaltanwendung*, cit., vi, p. 104.

52. W. Benjamin, *Frammento teologico politico*, in Id., *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, p. 255.

53. G. Scholem, *L’idea messianica nell’ebraismo*, Adelphi, Milano 2008, p. 57.