

«Qualcosa di guasto nel diritto»

Riflessioni su «Per la critica della violenza» di Walter Benjamin

di *Michele Salonia*

Walter Benjamin's brief essay *The Critique of Violence* (1921) is one of the most thought-provoking and controversial texts in the entire history of political philosophy. Benjamin's critique represents both a challenge for those who believe in the law, and an essential point of reference for its detractors. By reconstructing the complex structure of the essay's argumentation, this study aims to identify a number of elements that can be used to explore the relationship between law and morality. Using force to impose moral principles, as judicial institutions do, also necessarily means compromising the conditions needed for the entire moral experience. In highlighting this risk, Benjamin's essay continues to prove a valid aid for diagnosing the pathologies that arise when the law is taken to be the only possible medium for social interactions.

Sarebbe difficile trovare una definizione dell'opera di Walter Benjamin più acuta e pertinente di quella suggerita da Theodor W. Adorno. Questi sosteneva che l'amico avesse lasciato in eredità degli «enigmi stranianti» («verfremdende Rätselbilder») e, con essi, l'arduo compito di risolverli.¹ Gli scritti di Benjamin sono in effetti dei veri e propri rebus: sembrano volutamente complessi, quasi l'autore intendesse sollecitare l'ingegno del suo pubblico e farlo esercitare nella difficile arte di scoprire il significato riposto dei fenomeni. Si tratta inoltre di lavori oltremodo provocatori. Benjamin va a stuzzicare la sensibilità del lettore, per fargli apparire estraneo quanto gli è del tutto familiare. In questo modo riesce spesso a far vacillare anche gli atteggiamenti più consolidati.

Uno dei migliori esempi di tale enigmaticità straniante è il breve saggio giovanile *Per la critica della violenza* (1921).² Dalla sua ripubblicazione nel 1955,³ non c'è praticamente filosofo o aspirante filosofo che non si sia misurato con queste trenta pagine, la cui densità sembra sfidare l'intelligenza di chiunque. Ne sono state proposte molteplici letture, di volta in volta sottolineati aspetti, argomenti e modelli di pensiero differenti: agli approcci politici degli anni Sessanta e Settanta, interessati

¹ T.W. ADORNO, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, in *Gesammelte Schriften*, IV, Frankfurt a.M. 1997, p. 200.

² In W. BENJAMIN, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, trad. it., Torino 1994, pp. 5-30.

³ W. BENJAMIN, *Schriften*, 2 voll., Frankfurt a.M. 1955.

a una teoria della rivoluzione,⁴ sono seguiti, negli anni Novanta, approcci decostruttivi⁵ o biopolitici,⁶ e, da un decennio a questa parte, interpretazioni più attente ai contenuti teologici⁷ o etici;⁸ ma nonostante il numero e l'accuratezza degli approfondimenti, l'enigma resiste.⁹ C'è solo una certezza: le tesi prospettate da Benjamin sono tanto dissacranti da non poter essere semplicemente ignorate. Ecco perché il suo saggio richiama l'attenzione anche di chi non ha alcuna particolare affinità con il suo pensiero. Con un gesto che agli uni risulta affascinante, agli altri intollerabile, Benjamin procede come se tutto quanto la filosofia politica ha sostenuto sul diritto non fosse altro che un unico, clamoroso errore. Egli non tiene neppure conto delle distinzioni disciplinari. Una vera e propria provocazione è poi l'accostamento finale di diritto e destino mitico. Non c'è dubbio che una tale immagine non renda conto dei progressi nei «prodotti della legalità»¹⁰ e tantomeno offra una prospettiva sufficientemente analitica per la ricerca scientifica in questo ambito. Altrettanto indubbia è però la sua forza evocativa. Seppure non prospetti alcuna alternativa plausibile, la critica di Benjamin riesce a instillare un dubbio rispetto a un concetto di diritto che altrimenti si dà per scontato, e induce perlomeno a riconsiderare le proprie convinzioni al riguardo.

Attraverso una precisazione della complessa struttura argomentativa del saggio e delle strategie critiche in esso adottate, la lettura qui proposta mira a individuare una serie di elementi utili ai fini di una riflessione sul rapporto tra diritto e morale. Si mostrerà in questo modo che lo scritto di Benjamin può rappresentare a tutt'oggi un modello paradigmatico, se non per l'analisi delle istituzioni giuridiche esistenti, di sicuro per la diagnosi degli sviluppi patologici che insorgono ai loro margini quando il diritto viene percepito come l'unico possibile *medium* delle interazioni sociali.

⁴ Esempi di una lettura politica in chiave di teoria della rivoluzione sono H. MARCUSE, *Revoluzione und Kritik der Gewalt*, in P. BULTHAUP (ed), *Materialien zu Benjamins Thesen «Über den Begriff der Geschichte»*, Frankfurt a.M. 1965, pp. 23-27, e H. SALZINGER, *Walter Benjamin – Theologe der Revolution*, in «Kürbiskern», 1968, pp. 629-647.

⁵ Cfr. J. DERRIDA, *Forza di legge*, trad. it., Torino 2003.

⁶ Cfr. in particolare G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 1995.

⁷ Cfr. A. HONNETH, *Zur Kritik der Gewalt*, in B. LINDNER (ed), *Benjamin Handbuch*, Stuttgart 2006, pp. 193-210.

⁸ Cfr. J. BUTLER, *Critica, coercizione e vita sacra* in «Per la critica della violenza» di Benjamin, trad. it. in «aut aut», 344 (2009), pp. 65-100.

⁹ Martin Saar osserva che il saggio è «Dokument eines unorthodoxen politischen und geschichtsphilosophischen Denkens, das sich keiner abschliessenden Interpretation ganz fügen will» (M. SAAR, *Zur Kritik der Gewalt*, in A. HONNETH, INSTITUT FÜR SOZIALFORSCHUNG [ed], *Schlüsseltexthe der Kritischen Theorie*, Wiesbaden 2006, p. 113).

¹⁰ Per questa obiezione si veda J. HABERMAS, *Critica che rende coscienti o critica che salva. L'attualità di Walter Benjamin*, in *Cultura e critica*, trad. it., Torino 1980, p. 270.

1. *Critica, violenza e diritto*

La complessità apparentemente insormontabile del saggio è dovuta in particolare al suo sviluppo metacritico. Come segnala già il «per» nel titolo, l'autore procede in modo altamente riflessivo: anziché formulare direttamente una critica della violenza, ne passa in rassegna le diverse condizioni, modalità e possibilità. Si assiste così a uno spostamento disorientante del punto focale dell'indagine e al moltiplicarsi dei suoi livelli d'analisi. Quello che dapprima si presenta come l'orizzonte concettuale e istituzionale più adatto a criticare la violenza, cioè il diritto, diventa, a un secondo livello logico-sistematico, il bersaglio critico della ricerca, la quale, a un terzo e ultimo livello, propone di considerare i casi di violenza non più in prospettiva giuridica, bensì storica.¹¹

Prima di affrontare questi passaggi in modo più dettagliato è innanzitutto opportuno chiarire da quale bisogno conoscitivo scaturisca la domanda di fondo, quella di una 'critica della violenza'. Sarebbe fuorviante pensare a una questione squisitamente teorica, ad un problema tradizionale della filosofia politica, affrontando il quale Benjamin penserebbe di collocarsi nel dibattito scientifico del suo tempo. Il suo destinatario, in realtà, non è propriamente la comunità scientifica. Era da poco finita la Grande Guerra; l'intera Europa, da est a ovest, era percorsa da un fremito rivoluzionario, che in molti paesi, in Germania in particolare – ma anche in Italia – veniva soffocato nel sangue. L'esperienza della *Gewalt*, termine che in tedesco significa tanto «violenza» quanto «potere», era all'ordine del giorno, non più solo sui campi di battaglia, ma anche nella vita sociale e politica. Se Benjamin non sente la minima esigenza di localizzare la domanda da cui muove la sua indagine, è perché la violenza rappresentava in quegli anni un'opzione molto concreta. Alla base del suo saggio c'è quindi una questione pratica nel senso più immediato del termine: una questione con cui chiunque si doveva confrontare nelle pratiche quotidiane.

Quest'attenzione per una domanda che affiora nel tessuto dell'esperienza sociale, rende il testo di Benjamin ancora attuale, al di là delle risposte che suggerisce. Seppure non si presenti con la stessa inesorabilità di allora, la violenza non ha infatti cessato di rappresentare un'opzione sempre aperta nelle interazioni sociali, a ogni livello. Nella misura in cui forza e potere continuano a costituire la trama dei rapporti intersoggettivi, e neppure la disponibilità al dialogo o le più spiccate doti diplomatiche

¹¹ Anche Burkhardt Lindner suddivide il testo in tre parti, rispettivamente dedicate alla «violenza come mezzo», ai «mezzi privi di violenza» e a «altre forme di violenza» (cfr. B. LINDNER, *Derrida, Benjamin, Holocaust. Zur Dekonstruktion der «Kritik der Gewalt»*, in K. GARBER - L. REHM (edd), *Global Benjamin*, München 1999, p. 1693). Saar distingue a sua volta tre parti del saggio: «violenza come mezzo entro il diritto», «le funzioni della violenza che pone e che mantiene il diritto», «la questione dei mezzi puri della politica» (cfr. M. SAAR, *Zur Kritik der Gewalt*). Queste suddivisioni corrispondono solo in parte a quella da me proposta a partire dalla questione del rapporto tra critica e metacritica, perché la mia, diversamente dalle precedenti, si riferisce alla struttura logico sistematica dell'indagine, non allo sviluppo letterale del testo.

riescono a scongiurare che, nei contrasti, si passi alle vie di fatto, persiste anche l'esigenza di discernere la *Gewalt*, guadagnare punti di vista rispetto ai quali la si possa riconoscere con chiarezza e decidere, di volta in volta, come comportarsi nei suoi confronti.

L'esigenza in questione è, in senso etimologico, quella di una «critica». La radice del termine «critica» è il verbo greco κρίνω, che non significa solo valutare negativamente, ma anche separare, distinguere, decidere, giudicare, prendere posizione.¹² In quest'accezione più ampia lo intende Benjamin. L'obiettivo che si pone il suo saggio è quindi la messa a punto di una prospettiva «separante e decisiva sui ... dati temporali»,¹³ che venga incontro al bisogno dell'attore sociale di orientarsi e decidere come posizionarsi rispetto alle situazioni violente che gli si presentano continuamente.

La violenza è un'azione che viola l'integrità fisica o psicologica della persona,¹⁴ così come questa viene intesa dai concetti costitutivi della morale. Una pratica è violenta, quindi, nella misura in cui interferisce con quelle attese di tipo morale cui sono improntati i rapporti intersoggettivi. Tale interferenza può assumere molteplici forme. Forza fisica, offesa personale, minaccia, ricatto, intimidazione, sopruso, lotta sociale, disobbedienza civile, forza pubblica, esercizio di potere, coercizione, dominio, terrorismo, guerra: sono tutti esempi di *Gewalt*; è chiaro però che, sul piano morale, non sono tutti equivalenti. Non avrebbe senso stigmatizzare la violenza in generale, senza ulteriori distinzioni, come sinonimo di comportamento immorale ed escluderla da ogni riflessione. Sarebbe irrealistico, perché le situazioni violente sono all'ordine del giorno; e sarebbe soprattutto inutile, perché non aiuterebbe chi ne è coinvolto a capire come comportarsi. Quel che occorre è invece la possibilità di distinguere, premessa indispensabile per una presa di posizione puntuale e ragionevole.

Per orientarsi di fronte a un'azione violenta ci si può innanzitutto chiedere se sia legittima, se, cioè, chi la compie, ne abbia diritto o meno. Il diritto è di fatto la prima prospettiva critica che Benjamin prende in considerazione. Anche in questo caso l'autore muove, senza peraltro esplicitarlo, da un dato storico. Nel contesto ampiamente «giuridificato» delle società moderne,¹⁵ la risoluzione dei conflitti è ormai quasi completamente delegata al *medium* giuridico. Basti pensare con quanta facilità, in presenza

¹² Cfr. H.G. LIDDELL - R. SCOTT, *A Greek English Lexicon*, Oxford 1996. Al riguardo scrive Derrida: «Nel titolo *Zur Kritik der Gewalt*, 'critica' non significa semplicemente valutazione negativa, rigetto o condanna legittima della violenza, ma giudizio, valutazione, esame che si dà i mezzi per giudicare della violenza» (p. 96).

¹³ W. BENJAMIN, *Per la critica della violenza*, in W. BENJAMIN, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. SOLMI, Torino 1999, p. 29.

¹⁴ «Gewalt ist, gemäß dem leteinischen Ausdruck, eine die körperliche oder seelische Integrität verletzende Wirkungsweise des Handelns; Gewalt anzuwenden bedeutet zu verletzen (violare)» (C. MENKE, *Recht und Gewalt*, Berlin 2011, p. 8). Una definizione analoga viene proposta da V. BUFACCHI, *Violence e Social Justice*, London 2007, pp. 29 ss.).

¹⁵ Sul concetto e il processo moderno della «giuridificazione» si veda J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, II, trad. it., Bologna 1997, pp. 1022-1046.

di uno screezio durante una conversazione, ci si appelli ai propri diritti o si minaccino querele. Ogniqualevolta si presenti una controversia, la tendenza è quella a ricorrere immediatamente ai mezzi legali e ad affidarsi alle procedure del diritto. Queste procedure forniscono solidi riferimenti per qualsiasi ambito della vita sociale, stabilendo per le differenti pratiche al loro interno un netto confine tra ciò che è legittimo e ciò che non lo è. Le interazioni economiche tra privati cittadini, i rapporti di lavoro, la politica, quella che una volta era la lotta di classe, ma anche le relazioni interpersonali all'interno della famiglia o della coppia: sono tutti campi d'azione ampiamente tematizzati dalle odierne legislazioni. Il diritto appare pertanto al cittadino come lo strumento più certo, affidabile ed efficace cui ricorrere in caso di difficoltà.

Secondo Benjamin il diritto rappresenta agli occhi dei suoi destinatari un sistema mirato ad applicare quanto essi già riconoscono come universalmente valido o moralmente giusto.¹⁶ Questa premessa è fondamentale per inquadrare tutto quanto il saggio. Sulla sua base si può affermare che le istituzioni giuridiche in primo luogo definiscono, attraverso l'azione legislativa, quali siano i principi giusti; in secondo luogo provvedono all'applicazione di tali principi, sia mediante le procedure giudiziarie, sia mediante il controllo poliziesco, nonché, da ultimo, per mezzo delle forze armate, chiamate a proteggere lo stato di diritto nel suo complesso. Proprio in quanto applica la morale, il diritto le aggiunge d'altro canto qualcosa di fondamentale. Nella concezione kantiana che ne ha Benjamin, la morale si limita a indicare i fini o i principi cui la persona si deve orientare nell'azione; non stabilisce però nel dettaglio le azioni corrispondenti a quei fini, né prevede delle azioni particolari – per esempio la punizione o la sorveglianza – mirate a far sì che i principi vengano rispettati. Gli ideali morali lasciano quindi aperto all'interpretazione un ampio margine, che la persona dovrà 'riempire' decidendo in modo autonomo, di volta in volta, come comportarsi. Tale margine d'interpretazione viene significativamente ridotto dal diritto, che invece stabilisce a priori le azioni lecite, dovute e obbligatorie così come quelle illecite, e le fissa per legge nei codici. Ciò è possibile grazie al meccanismo della legittimazione, che Benjamin considera come l'elemento costitutivo del diritto. La legittimazione opererebbe a sua volta su una schematizzazione preliminare dell'agire. Riprendendo una tesi di Rudolf von Jhering¹⁷ – tesi allora ampiamente condivisa, oggi invece considerata riduttiva¹⁸ – Benjamin ritiene che nel diritto l'azione sia

¹⁶ Ciò emerge là dove l'autore parla di un'«ostinata abitudine» a concepire «i fini giusti», vale a dire i principi moralmente condivisibili, «come fini di un diritto possibile» (W. BENJAMIN, *Per la critica della violenza*, p. 23).

¹⁷ Sull'influenza di Jhering e della sua monumentale monografia *Das Zweck im Recht* (1877) sul concetto benjaminiano di diritto si veda A. HONNETH, *Zur Kritik der Gewalt*, pp. 197-199. Honneth osserva che Benjamin, da kantiano, sottolineando il carattere strumentale della concezione giuridica dell'agire sembra già fin da subito voler mettere in dubbio lo statuto morale del diritto.

¹⁸ Al riguardo osserva David M. Rasmussen: «Benjamin's view is uncanny. In a way, he summarizes the modern discourse about law when he places the entire modern law tradition under

concepita come un mezzo in vista di un fine. Tale schema permetterebbe di associare ai fini ritenuti moralmente giusti specifici mezzi, ovvero delle pratiche, le quali, in quanto volte a fini giusti, saranno da considerare legittime. In forza del meccanismo della legittimazione mezzi-fini¹⁹ la legge può fissare in modo certo, a priori, indipendentemente dalle circostanze, un catalogo dei comportamenti consentiti e di quelli proibiti. Tracciando una sorta di mappatura del campo d'azione, il diritto sgrava il soggetto morale dalla necessità di chiedersi, di volta in volta, cosa deve o non deve fare, o comunque gli semplifica alquanto tale operazione; l'agire diventa calcolabile e prevedibile, il che favorisce, come osservava già Max Weber, la razionalizzazione dell'agire e la stabilizzazione dei rapporti sociali.²⁰

La tesi che il diritto, diversamente dalla morale, stabilisca a priori delle pratiche, potrebbe sembrare di primo acchito poco plausibile; ciò vale in particolare se si considera la crescente importanza che nella modernità, ancora secondo Weber, ha assunto il diritto soggettivo, il quale, anziché prescrivere dei comportamenti, mira a difendere la sfera d'azione dell'individuo dall'ingerenza della legge.²¹ Il senso della tesi in questione diventa però evidente non appena si pensa al tema portante del saggio, la violenza. Riconoscere un fine morale come «diritto» significa ammettere come legittime – e prescrivere come obbligatorie – azioni di forza, quindi violente, volte al raggiungimento di quel fine. Oltre a sottolineare il carattere vincolante dei principi morali, il diritto dà vita ad un apparato di pratiche – un sistema – centrato sull'uso della forza a garanzia del rispetto di tali principi. Si pensi ai diritti umani: in senso contenutistico essi non fanno che fissare quanto già riconosciuto nei concetti di umanità o dignità umana; al contempo aggiungono però agli stessi qualcosa di completamente diverso, che in quei concetti non è affatto compreso, vale a dire il diritto di farli valere, diritto che è allo stesso tempo un obbligo. Così i diritti umani legittimano o sanciscono come obbligatori anche interventi militari, sanzioni internazionali, azioni di forza. Avere un diritto non significa solo potersi aspettare qualcosa dagli altri, ma anche sapere di poterli costringere per ottenerlo; non solo essere dalla parte giusta, ma anche poterlo far valere concretamente nei rapporti sociali o politici mediante l'intervento della forza pubblica.

Il concetto di diritto è, per proporre qui una definizione, la sintesi di una sentenza che riconosce la legittimità di azioni violente. Associando un principio morale riconosciuto a un atto di coercizione, il diritto trasforma il principio morale in un principio di legittimazione della *Gewalt*. 'Diritto'

the canopy of a discourse about means and ends» (M. RASMUSSEN, *On the Necessity of Violence for Any Possibility of Justice*, in «Cardozo Law Review», 13 [1991], p. 1263).

¹⁹ Benjamin parla a questo riguardo di un «dogma», comune tanto al giusnaturalismo quanto al giuspositivismo, per cui «fini giusti possono essere raggiunti con mezzi legittimi, mezzi legittimi possono essere adoperati a fini giusti» (W. BENJAMIN, *Per la critica della violenza*, p. 22).

²⁰ Si veda M. WEBER, *Economia e società*, trad. it., Milano 1995, capitolo VII.

²¹ Sul concetto di «diritto soggettivo» si veda *ibidem*, capitolo VII, § 2 e C. MENKE, *Subjektive Rechte und Menschenrechte. Zur Einführung*, in «Trivium», 3 (2009).

è sempre 'diritto all'uso della forza'. La violenza non è allora solo l'altro del diritto, una sua violazione, ne è piuttosto anche un elemento costitutivo. Non escludendola, il diritto permette di distinguere diverse forme di violenza. La distinzione fondamentale è quella tra la violenza illegittima, che viola le norme, e quella legittima, che le fa valere – violenza, quest'ultima, di cui le istituzioni giuridiche detengono il monopolio.²² Riprendendo il significato etimologico del concetto di critica, quello di distinzione, il diritto si presenta pertanto come l'orizzonte più adatto alla critica in esame – non a caso il verbo κρίνω ha trovato le sue prime applicazioni in contesto forense.²³ Non solo. Si può addirittura affermare che il diritto sia in sé il precipitato di una critica della violenza.

Nelle società moderne il soggetto agente affronta il suo mondo con la consapevolezza dei propri diritti, e quindi con la consapevolezza di poter costringere o essere costretto a rispettare quanto, sul piano morale, si ritiene giusto. Una società in cui non ci sia tale possibilità gli appare del tutto impossibile: non sarebbe più una società, è indotto a pensare, ma una condizione di barbarie, uno stato selvaggio, in cui le persone si troverebbero continuamente esposte ai peggiori soprusi. Questo è un segno evidente del fatto che la specifica forma di critica che ha luogo nelle istituzioni giuridiche si è ormai insinuata nella coscienza dell'individuo, diventando uno sorta di schema a priori all'interno del quale viene percepita l'intera esistenza. Oltre a un sistema di istituzioni connesse tra loro, il diritto è una *forma mentis* che impronta ogni rapporto, con se stessi, con le cose e con gli altri: una seconda natura, qualcosa di apparentemente imprescindibile alla vita sociale. Ecco perché la violenza che è implicita nel concetto stesso di diritto non è affatto più avvertita come tale: la sua legittimità la fa passare del tutto inosservata, o comunque per qualcosa di ovvio.

Ma è proprio questa ovvietà che Benjamin ritiene di dover scardinare. A suo avviso, il concetto di diritto non è altro che un «dogma»,²⁴ ritenuto valido solo perché ci si proibisce di affrontarlo in modo disincantato. L'intero saggio è un tentativo, *prima facie* disperato, di mostrare quanto si nasconde dietro il modello di giudizio proprio del diritto così come dietro le istituzioni che lo incarnano storicamente. Dovendosi confrontare con qualcosa di ormai connaturato all'esperienza sociale, quello che si prefigge Benjamin è un effetto brechtiano di straniamento: l'intenzione è di scardinare il modo abituale di pensare e agire del suo lettore, fargli apparire assurdo quanto ha imparato a considerare come un presupposto imprescindibile del vivere civile.

²² Secondo la celebre definizione weberiana, lo stato è il «monopolio della forza fisica legittima» (M. WEBER, *La politica come professione*, in *Il lavoro intellettuale come professione. Due saggi*, trad. it., Torino 1948, p. 48). Pur senza citare Weber Benjamin parla a sua volta dell'«interesse del diritto a monopolizzare la violenza rispetto alla persona» (*Per la critica della violenza*, p. 9).

²³ Cfr. K. RÖTTGERS, *Kritik*, in H.J. SANDKÜHLER (ed), *Enzyklopädie Philosophie*, Hamburg 2002, p. 739b. A sua volta Derrida sostiene: «Il concetto di critica, in quanto implica la decisione sotto forma di giudizio e la domanda intorno al diritto di giudicare, ha quindi un rapporto essenziale, in sé, con la sfera del diritto» (J. DERRIDA, *Forza di legge*, p. 96).

²⁴ W. BENJAMIN, *Per la critica della violenza*, p. 22.

Si delinea così la fondamentale svolta metacritica del testo. Dall'ipotesi di una critica della violenza mediata dal diritto si passa a una riflessione su tale critica e sulle istituzioni giuridiche che la mettono in atto. Così Benjamin: «In una critica della violenza il criterio del diritto positivo non può trovare la sua semplice applicazione, ma deve piuttosto essere giudicato a sua volta».²⁵

2. *Metacritica e rappresentazione*

La metacritica cui mette capo il saggio non si limita a ripetere rispetto alle istituzioni giuridiche quella domanda di legittimità che le stesse fanno valere rispetto alle azioni dei loro destinatari. Benjamin non chiede quindi se si possa giustificare la legittimazione della violenza che il diritto opera richiamandosi ai principi morali socialmente condivisi. Come ha osservato Jacques Derrida in una celebre conferenza²⁶ – che, tra l'altro, ha saputo riportare il saggio qui in esame alla ribalta del dibattito filosofico-politico, inaugurando una nuova fase della sua ricezione – uno degli obiettivi di Benjamin è proprio mostrare che a quella domanda normativa non c'è alcuna risposta.²⁷ A partire da principi morali non è possibile, a suo avviso, né giustificare né respingere come ingiusta la legittimazione della forza alla base dell'istituzione del diritto. Contrariamente a quanto sostiene Derrida, però, il discorso di Benjamin non si ferma a questo esito decostruttivo, il quale rappresenta piuttosto, nella dinamica della sua argomentazione, una nuova piattaforma per il definitivo salto metacritico. Che una critica normativa del diritto – ossia una critica che interroghi la «legittimità» della violenza insita nell'applicazione giuridica dei principi morali – non possa essere portata a termine senza cadere in un circolo vizioso, non significa infatti ancora che ogni tentativo di criticare il diritto sia destinato a fallire. Significa solo che occorre abbandonare lo schema della legittimazione e individuare una differente strategia.

Per comprendere questo passaggio decisivo è utile soffermarsi sulla «problematicità»²⁸ che Benjamin intende mettere a fuoco. In questione non è l'eventuale inadeguatezza delle istituzioni rispetto a un qualche criterio morale. Problematico è, al contrario, proprio il fatto che il diritto applichi ideali morali e ne imponga il rispetto. Gli ideali, infatti, possono anche essere ineccepibili; ciò non vuol dire però che lo stesso valga pure per la loro applicazione «forzata». Questa è la fondamentale intuizione di

²⁵ *Ibidem*, p. 7.

²⁶ Cfr. J. DERRIDA, *Forza di legge*.

²⁷ Al termine della sua disamina di alcune istituzioni quali polizia, parlamento e diritto di guerra – disamina in cui introduce l'ormai celebre distinzione tra «violenza che pone» e «violenza che mantiene il diritto» – Benjamin conclude: «Verrebbe così a cadere una luce sulla singolare, e a prima vista scoraggiante esperienza della finale insolubilità di tutti i problemi giuridici» (W. BENJAMIN, *Per la critica della violenza*, p. 23).

²⁸ *Ibidem*, p. 16.

Benjamin.²⁹ Il suo lavoro schiude una nuova dimensione alla riflessione, una dimensione trasversale alle norme, che rimane invisibile finché si considera solo l'aspetto normativo. Per quanto azzardati, unilaterali e poco convincenti possano risultare gli argomenti approntati – nei prossimi paragrafi emergeranno una serie di limiti innegabili –, il programma tracciato dal suo saggio ha una portata paradigmatica per ogni indagine critica sul diritto e, più in generale, per lo studio dei fenomeni sociali. Benjamin richiama l'attenzione sul fatto che i rapporti sociali possono deragliare, oltre che per l'ingiustizia, anche per altre e differenti questioni, che non consistono in una violazione di principi ideali, ma in una loro applicazione che li sfigura, deformando al contempo le forme di vita che ad essi si orientano. Il suo saggio mira precisamente a dischiudere una prospettiva in grado di afferrare quel «qualcosa di guasto nel diritto»³⁰ che sfugge inevitabilmente ad ogni approccio orientato a norme e principi generali.

Se la «problematicità del diritto in generale» si annida in una dimensione trasversale alle norme, anche la sua critica dovrà di conseguenza muoversi trasversalmente alla questione normativa. Non si tratterà di mettere a punto, attraverso approcci «costruttivi» o «ricostruttivi»,³¹ dei criteri di riferimento rispetto ai quali indicare delle carenze dei sistemi giuridici. Anche disponendone, non si raggiungerebbe comunque lo scopo. Non a caso, vagliando l'ipotesi di una strategia che faccia leva sull'imperativo categorico nella sua formulazione kantiana, Benjamin osserva che qualunque fautore del diritto non avrebbe difficoltà a replicare che lo stato mira appunto a stabilire un ordine sociale in cui la legge morale venga rispettata.³² Si potrebbe ancora osservare che una critica costruita su ideali morali non farebbe altro che proporre un miglioramento o una correzione dell'assetto normativo del sistema giuridico storicamente dato. Non ne colpirebbe però ancora l'essenza, il fatto cioè che esso imponga la validità degli ideali morali attraverso l'uso della forza o, detto altrimenti, legittimi l'uso della forza volta a far rispettare gli ideali morali.

Anziché rendere conto di inadempienze nell'applicazione di standard normativi, la critica del diritto deve riuscire a mostrare cosa significhi seguire e applicare giuridicamente tali standard. A tal fine essa deve abbandonare la logica binaria; anziché a un verdetto in forma sì/no, legittimo/illegittimo, deve puntare a una distinzione qualitativa. Il suo metodo non

²⁹ Nella terminologia del saggio, si tratta di rompere definitivamente con quello schema della legittimazione per cui si considerano i mezzi sulla base dei loro fini. Benjamin propone piuttosto di considerare gli uni e gli altri separatamente. Le azioni andrebbero pertanto osservate nella loro concretezza, senza lasciarsi influenzare dalle dichiarazioni – o dalla coscienza – degli attori riguardo ai loro fini. Benjamin arriva così a sviluppare quella che Werner Hamacher ha definito «politica dei mezzi puri» (cfr. W. HAMACHER, *Affirmativ, Streik*, in C.L. HART NIBBRIG (ed), *Was heißt «Darstellen»?», Frankfurt a.M. 1994).*

³⁰ W. BENJAMIN, *Per la critica della violenza*, p. 15.

³¹ Per i concetti di «critica ricostruttiva» e «costruttivista» si veda M. ISER, *Gesellschaftskritik*, in G. GÖHLER - M. ISER - I. KERNER (edd), *Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung*, Wiesbaden 2004, pp. 155-172.

³² W. BENJAMIN, *Per la critica della violenza*, p. 13.

sarà l'argomentazione deduttiva, tipica del processo di legittimazione, ma una modalità di esposizione o rappresentazione capace di rendere visibili caratteristiche specifiche del suo oggetto altrimenti inosservabili. Cambiando il metodo della critica, cambiano ovviamente anche le capacità conoscitive chiamate in causa. In un'ottica che Uwe Steiner ha chiamato «metafisica del corpo vivente»,³³ la critica benjaminiana confida nell'esistenza di una «sensibilità più sviluppata»,³⁴ che facendosi interprete dell'umano desiderio di felicità sappia andare oltre quell'applicazione meccanica di categorie generali cui il diritto riduce la percezione, e sappia così cogliere le sfumature e le qualità dei fenomeni. Tale sensibilità dovrebbe permettere di comprendere cosa significhi davvero per la vita di un essere umano adottare, nel giudizio e nell'azione, il modello di pensiero – e di critica – proprio del diritto, quel modello per cui si può legittimamente obbligare qualcuno a seguire dei principi, se questi sono giusti.³⁵ L'obiettivo è sollecitare le molteplici facoltà intellettive del lettore, anzi provocarle, affinché, in una sorta di reazione somatico-emotiva, riesca finalmente ad afferrare quale «significato» e «valore»³⁶ abbia per lui pensare e vivere secondo il canone della «legittimità». La strategia della provocazione etica culmina, come noto, nell'immagine terrificante di Niobe punita dagli dei, simbolo, secondo l'autore, del danno che il diritto arreca alla vita umana. L'inquietante immagine del destino subito da Niobe è chiamata a fornire una determinazione qualitativa del diritto e, al contempo, un punto d'appoggio a quella sensazione vaga, eppure diffusa, di disagio di fronte alla regolamentazione giuridica dell'esistenza di cui le categorie teoriche più collaudate o i concetti morali generali non rendono conto.

3. *Diritto e destino*

La leggenda narra che Niobe,³⁷ figlia di Tantalo e moglie di Anfione, re di Tebe, si sia burlata della Dea Latona, vantandosi di essere ben più fertile di lei. Offesa, Latona incaricò i suoi due unici figli, Apollo e Artemide, di sterminare la numerosa prole di Niobe. Quest'ultima venne invece lasciata in vita. Disperata, si trasformò – o, a seconda della fonte, fu trasformata – in una pietra, ma continuò a piangere in eterno, dando origine a una sorgente. L'atto di violenza di Apollo e Artemide mette capo, secondo Benjamin, alla creazione di un diritto, il diritto, che gli dei rivendicano, a essere rispettati dagli uomini, e rappresenta pertanto un ottimo modello per comprendere cosa significhi avere un diritto, ovvero essere legittimati a usare

³³ Cfr. U. STEINER, *Walter Benjamin*, Stuttgart 2004, pp. 74-81.

³⁴ W. BENJAMIN, *Per la critica della violenza*, p. 15.

³⁵ Per un'analisi più dettagliata del modello di critica all'opera negli scritti di Benjamin rinvio a M. SALONIA, *Walter Benjamins Theorie der Kritik*, Berlin 2011.

³⁶ W. BENJAMIN, *Per la critica della violenza*, pp. 7 s.

³⁷ Il mito di Niobe è riportato da numerosi fonti – per esempio le *Metamorfosi* di Ovidio.

la forza per far rispettare aspettative ritenute valide. Nel suo resoconto Benjamin non si sofferma affatto sull'offesa alla base della vicenda. In fondo non esclude neppure che l'arrogante Niobe abbia di fatto violato attese moralmente vincolanti e che quindi l'ira di Latona e dei suoi figli avesse alla sua base motivazioni condivisibili. Quel che di sicuro non è condivisibile è l'azione cui hanno condotto tali motivazioni, evidentemente sproporzionata rispetto all'offesa che l'ha suscitata. Per comprendere quanto sia problematica questa azione bisogna però prescindere dalla domanda relativa alla sua legittimità, ossia dalla domanda se essa corrisponda a standard di moralità, perché il problema non sono gli standard, ma il fatto stesso e il modo in cui essi sono stati applicati e trasformati in diritti all'uso della forza. Tale problematica viene messa in luce dal mito, nella misura in cui questo mostra in modo iconico quale effetto abbia sulla vita delle persone far valere dei diritti. Le osservazioni che Benjamin sviluppa al riguardo, per quanto eterogenee, si lasciano raccogliere attorno a due nuclei tematici: colpa (a) e potere (b).

a. Colpa

Apollo e Artemide puniscono un'offesa morale, ma non uccidono la responsabile, Niobe, che lasciano in vita, a scontare per un tempo infinito la sua colpa. Niobe piangente diventa così per Benjamin l'immagine del colpevole che i sistemi giuridici – tranne là dove è prevista la condanna capitale – anziché giustiziare, tengono in vita quale detenuto, simbolo vivente del potere di una legge che non può essere violata impunemente. L'apparente pietà del diritto di fronte all'essere vivente cela allora un dispositivo crudele di dominio, che non elimina il colpevole, solo perché ha bisogno di lui e della sua colpa per confermare l'autorità di chi lo punisce. Se è vero che il diritto si ferma davanti alla vita, al contempo fa di questa qualcosa che è forse peggio della morte: la vita del colpevole. Riprendendo un'intuizione di Hermann Cohen³⁸ e abbozzando una riflessione che assomiglia molto a quella sul dispositivo carcerario sviluppata in prospettiva strutturalista da Michel Foucault mezzo secolo dopo,³⁹ Benjamin ritiene che il diritto imponga all'uomo il destino di una vita colpevole:⁴⁰ questo sarebbe il suo vero «significato» per l'esistenza dell'uomo.⁴¹

³⁸ Si veda H. COHEN, *Ethik des reinen Willens*, Hildesheim 2002.

³⁹ Cfr. M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino 1993.

⁴⁰ In due scritti coevi a *Per la critica della violenza, Destino e carattere e Le affinità elettive*, Benjamin definisce il destino mitico come «nesso colpevole di ciò che vive» (*Angelus novus*, pp. 35, 177). Con ciò l'autore mira, tra l'altro, a sottolineare la povertà dell'orizzonte concettuale dischiuso dal mito. Esso contempla solo colpa e punizione, escludendo concetti quali felicità, redenzione, perdono, speranza di riscatto, che diventano invece centrali nella visione teologica dell'esistenza. Secondo Benjamin il diritto sarebbe affetto dalla medesima ristrettezza categoriale del mito, e non potrebbe pertanto che improntare rapporti sociali e forme di vita umilianti e indegni dell'uomo.

⁴¹ Come noto, questi aspetti della rappresentazione critica proposta da Benjamin sono stati ripresi e approfonditi dalle cosiddette riflessioni «biopolitiche». Particolarmente significativo al riguardo è G. AGAMBEN, *Homo sacer*.

Tanto spettrale doveva sembrare a Benjamin l'immagine di Niobe condannata a un pianto eterno, che la sua proposta di un modello di applicazione dei principi morali alternativo a quello giuridico verte proprio sulla politica del «nessun prigioniero». Tale modello è costruito sull'esempio del Dio biblico che distrugge la comunità peccaminosa di Korah.⁴² A differenza di quello mitico, l'atto della 'violenza divina' non crea colpevoli o detenuti, anzi li elimina fulmineamente e completamente assieme alla loro colpa.⁴³ Questa proposta ha però in sé qualcosa di sconvolgente. Come ha messo in luce Derrida in modo a sua volta provocatorio, anche l'Olocausto potrebbe in fondo essere un esempio della violenza distruttiva che Benjamin sembra auspicare.⁴⁴ Se, viene da pensare, per far valere una pretesa moralmente condivisibile, l'unica alternativa alla violenza legittima del diritto è quella di una violenza che annienta, non è davvero facile capire cosa sia peggio. E così, l'unico effetto che sortisce la proposta benjaminiana è quello di offuscare anche quanto di convincente era affiorato nell'accostamento di destino e detenzione.

Ancora più dubbio è quanto Benjamin collega al concetto della violenza divina, vale a dire la proposta di adottare per la critica della violenza una prospettiva improntata alla filosofia della storia. I casi e le opzioni di *Gewalt* che si prospettano nella vita sociale andrebbero distinti e giudicati, seguendo tale ragionamento, non più in base alla loro legittimità, bensì in riferimento al loro significato e contributo in una prospettiva escatologica di superamento dello stadio storico-esistenziale del diritto. L'anarchico Benjamin si avvicina qui chiaramente a posizioni eversive e insurrezionaliste, e prospetta una «sottile ipotetica giustificazione»⁴⁵ degli atti di violenza rivoluzionari. Con ciò, però, anziché incoraggiare il lettore ad affinare e differenziare i propri canoni di valutazione, come sembrava intenzionato a fare nel saggio, finisce per invitarlo a sacrificare il suo giudizio morale a una sorta di atto di fede in una non meglio definita sovversione dell'ordine esistente.

⁴² Cfr. W. BENJAMIN, *Per la critica della violenza*, p. 22.

⁴³ Cfr. *ibidem*, p. 26. Distinguendo «violenza mitica» e «violenza divina», Benjamin sembra presupporre una radicale contrapposizione tra mitologia e teologia, politeismo greco e monoteismo ebraico. Tale contrapposizione era stata invece messa in dubbio da alcuni esponenti della cosiddetta «Wissenschaft des Judentums», che, applicando il metodo filologico della tradizione storiografica ottocentesca allo studio della religione ebraica, avevano mostrato elementi di sostanziale affinità tra le due culture. Sulla posizione di Benjamin all'interno di questo dibattito e sul ruolo della distinzione tra mito e teologia nel suo pensiero si veda G. LEGHISSA, *Ancora una teologia politica per il progresso dell'umanità?*, in «aut aut», 344 (2009), pp. 105-108. Sul significato della violenza divina nell'Antico Testamento si veda il contributo di D. Tonelli, in questo stesso volume.

⁴⁴ Cfr. J. DERRIDA, *Forza di legge*, pp. 136 ss.

⁴⁵ «So endet Benjamins komplexe Kritik der Gewalt im Recht und der Gewalt des Rechts mit einer subtilen hypothetischen Rechtfertigung der gewaltsamen Revolte und der emphatischen Konstruktion eines historischen Ereignisses, das die Macht der bisherigen Geschichte außer Kraft setzen und den Menschen aus seiner tragischen Verstricktheit mit der Gewalt befreien würde» (M. SAAR, *Zur Kritik der Gewalt*, p. 115).

b. Il potere

Secondo Benjamin Apollo e Artemide si scagliano contro i figli di Niobe non solo per punire una violazione morale, ma anche per dimostrare che nessuno si può permettere di andare contro la loro volontà. L'intervento punitivo sarebbe quindi mirato a manifestare e confermare la superiorità degli dei, la loro forza fisica di imporre il proprio volere, una forza di cui gli uomini non dispongono. Allo stesso modo, la difesa ad oltranza dei principi morali messa in atto dalle istituzioni giuridiche rappresenterebbe solo un pretesto per manifestare e confermare il potere di chi se ne occupa. A questo riguardo Benjamin riprende delle suggestioni provenienti dalle *Riflessioni sulla violenza* di Georges Sorel e perviene a una critica dell'universalismo giuridico affine a quella marxista. La sua tesi è che l'applicazione rigorosa di principi universalmente validi serva, in realtà, a garantire la posizione delle classi privilegiate, e vada quindi a consolidare rapporti sociali iniqui. Nella misura in cui vengono imposti standard che, proprio perché universali, non tengono conto delle reali disparità sociali, si condannerebbero infatti alla colpevolezza i gruppi che, in virtù della loro situazione, non sono nelle condizioni di poterli rispettare. Citando il detto satirico di Anatole France, Benjamin osserva che le leggi «vietano del pari ai ricchi e ai poveri di dormire sotto i ponti».⁴⁶ Questa argomentazione non mira a giustificare il reato. Benjamin, come già sottolineato, non si occupa più della questione normativa, ma del significato. E in quest'ottica può osservare che il sistema giuridico conferma una sentenza di colpevolezza che in fondo la società nel suo complesso aveva già emesso rispetto ad alcuni individui attraverso la disparità economica e culturale. Torna qui, in una seconda variazione, il motivo del destino: il diritto non farebbe in sostanza che confermare un destino già deciso dal sistema sociale – un sistema sociale che ai suoi membri appare imperscrutabile.

Seppure questa riflessione critica trovi continuamente conferma nelle statistiche sulle condizioni socio-economiche o socio-culturali dei detenuti, si scontra d'altra parte con una serie di problemi non appena si cerchi di trarne delle conclusioni programmatiche. In una prospettiva socialdemocratica, di democrazia radicale⁴⁷ o di teoria discorsiva del diritto,⁴⁸ si potrebbe infatti replicare che per uscire dalla situazione di disparità che Benjamin giustamente denuncia, il contributo più significativo non può che provenire di nuovo dalle istituzioni giuridiche, in virtù del loro contenuto di universalità. Solo attraverso una regolamentazione operata da istituzioni democratiche sembrerebbe cioè possibile avviare una progressiva trasformazione dell'assetto sociale e superare quell'iniqua distribuzione delle

⁴⁶ Cfr. W. BENJAMIN, *Per la critica della violenza*, p. 24.

⁴⁷ Come espressione di una prospettiva di democrazia radicale si può considerare l'opera giovanile di J. HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, trad. it., Bari 1971.

⁴⁸ Al riguardo si veda il lavoro della maturità dello stesso J. HABERMAS, *Fatti e norme*, trad. it., Milano 1996.

risorse che rende impossibile ai gruppi culturalmente ed economicamente svantaggiati avvalersi del potenziale normativo degli strumenti giuridici, e, anzi, li condanna a subirlo quali 'colpevoli'.

Anche in una società democratica in cui il diritto provvedesse a superare le disparità economico-culturali rimarrebbe comunque, agli occhi di Benjamin, «qualcosa di guasto», vale a dire il potere di imporre il rispetto della legge. Tale potere ingenera, a suo avviso, una dinamica per cui l'autorità, una volta legittimata, si svincola dai contenuti morali che è chiamata a difendere e che la legittimano. Il problema in questione può essere afferrato di nuovo grazie al mito di Niobe. A ben vedere l'offesa della donna nei confronti di Latona è a tal punto irrilevante che la dea potrebbe anche soprassedere. Se invece decide di punirla, applicando in modo pedissequo il principio morale per cui offendere è sbagliato, è perché con ciò ha modo di confermare la sua autorità, che nessuno può permettersi di violare impunemente. *Mutatis mutandis*, la legge viene applicata sempre e comunque non perché sia moralmente giusto farlo. In molte situazioni sarebbe più giusto non farlo, per esempio laddove ciò significasse stigmatizzare una persona e condannarla a vita a rimanere di fatto un delinquente. Ma non farlo significherebbe sminuire l'autorità della legge. Non a caso anche il senso comune vuole che la legge sia applicata e fatta rispettare senza eccezioni; altrimenti, si ritiene, perderebbe quell'autorità che deve avere in quanto legge. Il che significa però, al contempo, che la norma acquisisce progressivamente una validità indipendente da quella dei principi che applica e indipendente quindi anche dalla funzione morale che è chiamata a svolgere. Detto altrimenti, seppure il sistema giuridico difenda contenuti che esprimono la «volontà generale», esso tende ad autonomizzarsi dal volere dei soggetti razionali che l'hanno istituito. Si sviluppa quello che Derrida chiama «interesse del diritto»: l'«interesse del diritto a porsi e a conservare se stesso».⁴⁹ È a questo riguardo che Benjamin parla di *Rechtsgewalt*.⁵⁰ Con ciò intende una forma di violenza che non mira al contenuto dei diritti, ma al sistema di potere che provvede al loro rispetto, e che è quindi autoreferenziale. Il risultato è che il centro costitutivo del sistema di diritto, lo stato, diventa per i suoi stessi utenti una macchina incontrollabile o, secondo l'immagine proposta da Benjamin, il guardiano di un destino mitico.⁵¹

Seppure con questa critica Benjamin metta in guardia da una possibile e pericolosa deriva delle dinamiche di potere, non è comunque difficile immaginarsi delle repliche. Si potrebbe in primo luogo osservare che non tutti gli ordinamenti giudiziari prevedono l'obbligatorietà dell'azione penale. Alcuni fanno piuttosto valere il «principio di opportunità», che,

⁴⁹ «Poiché c'è un interesse del diritto a porsi e a conservare se stesso, o a rappresentare l'interesse che per l'appunto rappresenta» (J. DERRIDA, *Forza di legge*, p. 98).

⁵⁰ W. BENJAMIN, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, II, Frankfurt a.M. 1991, p. 187.

⁵¹ La violenza del destino, cui il saggio riconduce il sistema giuridico, è, come osserva Christoph Menke, la violenza con cui il diritto conserva se stesso (C. MENKE, *Recht und Gewalt*, p. 53).

almeno in parte, contrasta la tendenza all'automatizzazione del sistema della giustizia. In secondo luogo, gli stati di diritto moderni hanno già da tempo adottato tutta una serie di precauzioni contro i rischi segnalati da Benjamin. L'organizzazione democratica, in particolare, invitando i cittadini a partecipare alle procedure deliberative, dovrebbe costituire un meccanismo efficace per mantenere il potere strettamente vincolato agli interessi e alla reale situazione dei suoi destinatari.

4. *Per una patologia del diritto*

Le repliche appena considerate mettono in luce due grossi difetti teorici del saggio. Anzitutto Benjamin non prende in considerazione l'opzione di un sistema di tipo democratico; in secondo luogo la sua analisi delle istituzioni giuridiche, non confrontandosi con i dettagli delle procedure che queste mettono in atto, appare troppo superficiale e non rende conto delle loro trasformazioni storiche. Ciò si ripercuote sulle sue critiche, che rischiano così di cadere nel vuoto.

Le stesse critiche cambiano però aspetto se si corregge la messa a fuoco del loro bersaglio. Se è vero che, come si osservava, non rendono conto in modo adeguato di quanto avviene all'interno delle istituzioni giuridiche, riescono d'altro canto a far emergere con grande perspicacia una serie di problemi e pericoli cui quelle stesse istituzioni danno luogo ai propri margini, nell'impatto sulle forme di vita dei loro destinatari. In epoca moderna, come osserva Habermas in *Teoria dell'agire comunicativo*, il sottosistema sociale del diritto tende progressivamente a «colonizzare» sfere della vita sociale che in realtà gli sono estranee, non essendo il «potere» il loro medium costitutivo.⁵² In seguito a tale processo di colonizzazione, i soggetti sociali non percepiscono e non utilizzano più gli strumenti legali come una soluzione estrema, cui ricorrere solo quando i conflitti sfuggono al controllo. Tendono piuttosto a impostare e gestire ogni loro interazione secondo i dettami del diritto, convinti che ciò significhi agire in modo conforme alla morale. Sebbene si richiami a quegli stessi identici principi morali cui gli attori sociali già orientano le loro relazioni, il diritto prevede, però, per la loro attuazione, l'uso della forza. In questo modo altera significativamente i rapporti intersoggettivi che, in apparenza, non farebbe che rendere più stabili. La vita sociale all'interno dei settori extragiuridici viene progressivamente modificata e compromessa, senza che peraltro gli interessati se ne rendano pienamente conto. Si presenta così un fenomeno che, sulle orme della tradizione della teoria critica, si può definire 'patologia sociale'. Non si tratta di un'ingiustizia, di una violazione di principi normativi; si tratta piuttosto di un processo in cui,

⁵² Secondo Habermas il medium dell'interazione nella *Lebenswelt* è, come noto, «la comunicazione mirata all'intesa» (cfr. J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, I, cap. 6).

a causa di dinamiche sistemiche, i soggetti agenti non sono più in grado di comprendere in modo adeguato il significato delle loro pratiche, delle situazioni in cui agiscono e dei principi che improntano i differenti ambiti della loro esistenza.⁵³ Quanto si è fin qui visto nella critica di Benjamin si presta appunto a essere riletto come una diagnosi dei processi patologici cui incorre l'esperienza morale quando, sotto il peso sempre più massiccio della regolamentazione giuridica, i soggetti adottano in ogni contesto della loro vita modelli di giudizio e comportamento che hanno senso solo nel contesto specifico delle procedure giudiziarie.⁵⁴ All'intreccio di potere e diritto additato da Benjamin si possono così far corrispondere diverse alterazioni patologiche dell'esperienza morale, alterazioni che vanno dallo svuotamento contenutistico dei principi (a), alla regressione della capacità di giudizio (b) per arrivare alla distorsione delle stesse condizioni di possibilità dell'agire morale (c).

a. Svuotamento contenutistico dei principi

L'analisi benjaminiana del processo di autonomizzazione del potere può essere riattualizzata ai fini di una descrizione delle alterazioni nella percezione dei principi morali. Questi, una volta trasformati in legge, tendono infatti a loro volta ad allontanarsi dall'esperienza di chi li fa propri. Il soggetto li applica non più perché corrispondenti a suoi reali sentimenti o attese, ma perché imposti per legge. In questo modo il loro contenuto etico va completamente perso. Si pensi al rispetto. Se è imposto per legge, il rispetto che mette in atto l'attore sociale nelle sue pratiche non si rivolge più alla persona con cui interagisce, ma alle istituzioni che lo fanno valere. Paradossalmente la persona con cui interagisce diventa un mezzo con cui l'attore prova a se stesso e agli altri di aver fatto il proprio dovere morale, quello di non strumentalizzare il prossimo. Il rispetto si trasforma in una regola astratta di comportamento, applicata in modo meccanico e irriflesso, senza alcuna consapevolezza del suo contenuto e fondamento. Chi vive la moralità come un comportamento imposto dalla legge, rispetta l'uomo pensando che sia un modo per rispettare la legge, senza capire più che la legge non ha altra dignità, se non quella che le deriva dall'uomo che è chiamata a difendere. In questo modo rispetta gli altri uomini, certo,

⁵³ Per questa definizione di «patologia sociale» si veda A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, Berlin 2011, p. 157.

⁵⁴ Un esempio di lettura del saggio di Benjamin nella prospettiva di una diagnosi di patologie è offerto dal lavoro di Christoph Menke. La «violenza mitica» con cui il sistema giuridico conserva se stesso prosegue, secondo Menke, nel soggetto «autonomo», che come tale è condannato a giudicare inesorabilmente se stesso secondo i parametri del diritto (C. MENKE, *Recht und Gewalt*, pp. 40-49). Il contributo di Menke si iscrive in quella tradizione di critica della soggettività che a partire dalla riflessione di Horkheimer e Adorno su Odisseo, attraverso Althusser e Foucault, arriva fino alle analisi di Judith Butler sulla «vita psichica del potere». La mia proposta è invece meno radicale. Nella mia prospettiva l'elemento patologico non è già nella costituzione stessa della soggettività, bensì nel fatto che il soggetto, sotto l'influsso del diritto, tende a perdere la capacità di comprendere i principi morali, di applicarli in modo adeguato e di agire moralmente.

ma non per questo è più umano, anzi perde il senso stesso dell'umanità. L'effetto è un progressivo consumarsi della sensibilità etica di cui si nutre il legame sociale. Sgravati dalla necessità di interrogarsi sul significato dei principi morali – quel che conta è rispettarli – i soggetti disimparano a provare sentimenti morali. E così, non appena finisce la giurisdizione del diritto, si sentono legittimati alle manifestazioni più efferate e disumane, che non riconoscono nemmeno più come tali.

b. Regressione della capacità di giudizio

Secondo Benjamin sussiste un'«ostinata abitudine» a concepire «i fini giusti», vale a dire i principi condivisibili sul piano morale, «come fini di un diritto possibile, cioè non solo come universalmente validi (ciò che scaturisce analiticamente dall'attributo della giustizia), ma anche come suscettibili di universalizzazione, ciò che, come si potrebbe dimostrare, contraddice quell'attributo. Poiché scopi che sono giusti, universalmente validi e riconoscibili per una situazione, non lo sono per nessun'altra, per quanto simile per altri rispetti». ⁵⁵ Seguendo questo ragionamento, la «giustizia» si lega a una modalità di giudizio che, sulle orme di Kant, si potrebbe chiamare riflettente. 'Giusta' è un'asserzione che, se da un lato è universale – nella misura in cui può riscuotere l'assenso di qualunque essere razionale –, dall'altro vale solo ed esclusivamente per un caso specifico. Detto altrimenti, un'asserzione «giusta» trae la sua validità universale dal fatto che rende conto in modo adeguato di un caso specifico. Pur facendo propri principi moralmente ineccepibili, il diritto, applicandoli universalmente, in modo indiscriminato, non può invece, secondo Benjamin, che misconoscere la specificità dei casi con cui si confronta. Anziché comprenderli nella loro concretezza, li sussume a schemi astratti. Il diritto non potrebbe quindi neppure pervenire a giudizi «giusti»: ⁵⁶ questo è il grave limite epistemico che Benjamin gli rinfaccia.

Quest'accusa, forse pertinente rispetto a fasi storiche precedenti del diritto, sembra ormai poco calzante. Una minima ricognizione delle odierne procedure giudiziarie basterebbe a dissiparla. In esse si investono infatti molte risorse nello sforzo di coprire la distanza tra la generalità delle norme e la sconfinata varietà dei casi concreti. ⁵⁷ Al di fuori delle istituzioni giuridiche avviene però qualcosa di molto diverso. Quella forma rozza e indifferenziata di giudizio consistente nell'applicazione pedissequa di standard generali viene associata dal senso comune al diritto, e, proprio

⁵⁵ W. BENJAMIN, *Per la critica della violenza*, p. 23.

⁵⁶ In *Destino e carattere* Benjamin è ancora più perentorio riguardo al rapporto tra giustizia e diritto: «Per un errore, in quanto è stato confuso col regno della giustizia, l'ordine del diritto, che è solo un residuo dello stato demonico di esistenza degli uomini, in cui statuti giuridici non regolarono solo le loro relazioni, ma anche il loro rapporto con gli dèi, si è conservato oltre l'epoca che ha inaugurato la vittoria sui demoni» (p. 34).

⁵⁷ Sulle procedure di giudizio adottate in ambito giuridico si veda, per esempio, K. GÜNTHER, *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*, Frankfurt a.M. 1992.

in virtù di questa associazione, viene anche scambiata per l'essenza della giustizia e della moralità. Attraverso questa traduzione di un modello, già problematico in un contesto ristretto, in un ambito più ampio della vita sociale, si verifica uno stravolgimento completo di entrambi. Il rigore e l'imparzialità che all'interno del diritto significano certezza e garanzia, diventano, una volta fatti propri in forma distorta dai soggetti sociali nelle interazioni quotidiane, pedanteria e ottusità. Si assiste così anche a una drastica regressione della capacità di comprendere, distinguere e valutare in modo adeguato, ovvero di criticare. Proprio contro questa regressione si scaglia la metacritica benjaminiana. Il suo obiettivo è risvegliare quella che Kant chiamava *Urteilkraft*, ovvero la facoltà di un giudizio qualitativamente differenziato.

Mentre i principi morali – seguendo qui le osservazioni proposte da Judith Butler a partire dal saggio di Benjamin – «non dettano, ma lasciano aperte le modalità della loro applicabilità e le possibilità della loro interpretazione, comprese le condizioni in cui possono essere rifiutati»,⁵⁸ la legge, al contrario, detta delle azioni circostanziate, trasforma cioè i principi morali a cui si richiama in una sorta di prontuario da seguire puntualmente nella prassi. Il sistema giuridico solleva così il soggetto agente dal dovere morale di scegliere una pratica o un'azione che corrisponda ai principi da un lato e al contesto specifico dell'azione dall'altro. Non essendo più esercitata, la sua capacità di confrontarsi e gestire in modo autonomo le molteplici situazioni conflittuali che gli si presentano nella vita quotidiana regredisce inevitabilmente. I soggetti tendono pertanto a ricorrere sempre più spesso alle vie legali, contribuendo a loro volta ad accelerare il processo, già tipico della modernità, per cui ogni ambito della vita sociale viene regolamentato per legge. È chiaro che in questo modo si forma un circolo vizioso per cui l'estensione della giuridificazione e la regressione della capacità di giudizio morale si alimentano a vicenda. A rimanere sul campo è l'esperienza morale. Se è vero che, da un lato, la regolamentazione favorisce l'estendersi del rispetto dei principi morali nelle pratiche intersoggettive, dall'altro, però, tali pratiche non sono più espressione di moralità, perché non risultano da una presa di posizione consapevole, ma dall'adozione irriflessa o addirittura coatta di modelli prestabiliti di vita 'giusta'.

c. «Violenza pura» come condizione controfattuale dell'agire morale

Proseguendo nell'analisi dello scivoloso crinale tra diritto e morale, si può qui anche proporre una reinterpretazione del concetto di «violenza pura o divina» coniato da Benjamin.⁵⁹ Tale concetto rimanda, su un fronte,

⁵⁸ J. BUTLER, *Critica, coercizione e vita sacra*, in «Per la critica della violenza» di Benjamin, p. 72.

⁵⁹ W. BENJAMIN, *Per la critica della violenza*, p. 27.

a un modo di applicare i principi morali che non istituisce rapporti giuridici, sull'altro, a una violazione dei principi morali che trova una pseudo-justificazione storica. Come già osservato, questo ragionamento ha esiti oltremodo discutibili. Allontanandosi dalle intenzioni di Benjamin, è però possibile riscattarlo su un piano analitico, afferente alla filosofia morale. La «violenza pura» può essere cioè intesa come una condizione controfattuale dell'agire morale. Si tratta della possibilità di una violazione. Là dove il soggetto non avesse la possibilità di violare il principio morale, la sua azione non si distinguerebbe da un semplice evento naturale, che accade secondo leggi necessarie, né si potrebbe parlare di un soggetto morale, ma solo di una ruota in un meccanismo o di un attore che recita il suo copione. Il concetto morale di azione è sicuramente diverso da quello di evento naturale, e molto più impegnativo del concetto drammaturgico dell'agire. In senso morale, agire non significa solo seguire e applicare una regola, ma, ben di più, prendere una decisione, attivarsi a fare o non fare qualcosa sulla base di una scelta consapevole. Non a caso l'agire si può distinguere come tale solo riferendosi alle sue interruzioni e riprese. La possibilità di una violazione dei principi o di un'interruzione di pratiche regolate da principi è allora una condizione affinché, rispetto a quelle pratiche, si possa davvero parlare di agire morale.

Quest'opzione «violenta» si può intendere, in forma ancora provvisoria, come presenza di alternative. Qualora il soggetto non avesse un'alternativa alla sua azione, dovesse cioè eseguire necessariamente l'azione specifica prevista dalle norme, il suo agire non sarebbe più frutto di una libera scelta. In questione non è tanto la presenza di una pluralità di opzioni tra cui scegliere, quanto la possibilità di una presa di distanza anche dall'eventuale unica opzione esistente. Si tratta di poter decidere se agire o meno in un certo modo. Venendo meno tale possibilità non si potrebbe scorgere nell'azione effettivamente svolta qualcosa di voluto, e non ci si potrebbe neppure identificare con essa quali agenti.⁶⁰ Così verrebbero meno anche le condizioni per poter considerare l'agire in prospettiva morale. La sfera della moralità si dischiude infatti solo dove il soggetto sia libero di prendere volontariamente posizione rispetto alle attese morali delle persone con cui interagisce, o, più in generale, rispetto ai principi normativi. Ciò è possibile, controfattualmente, solo dove ci sia un minimo di distanza da tali principi, quella distanza per cui si può anche non farli

⁶⁰ Inteso come una condizione controfattuale dell'agire morale, il concetto di «violenza divina», si può iscrivere all'interno di un discorso sulla decisione che attraversa l'intera opera di Benjamin, dalle sue riflessioni giovanili ispirate a motivi kierkegaardiani fino alle ultime riflessioni sul «vero stato di eccezione», nelle quali l'autore porta a termine il suo confronto con il pensiero di Carl Schmitt. Diversamente da Schmitt, la decisione cui pensa Benjamin non consiste in una presa di posizione che non si lascia fondare razionalmente. La decisione è piuttosto per Benjamin il tratto che distingue l'azione morale, nella quale il soggetto prende posizione sulla base di una convinzione, da una forma surrettizia di agire, che si riduce a una conformistica adeguazione alle pratiche sociali dominanti. Sul confronto Benjamin-Schmitt si veda anche G. AGAMBEN, *Stato di eccezione. Homo sacer II, 1*, Torino 2003, pp. 68-83).

propri; altrimenti la loro applicazione sarebbe automatica, anziché frutto di decisione. Se, come in caso di coercizione, quella distanza viene meno e all'attore non è lasciata aperta la possibilità di scegliere tra agire e non agire, anche la sua azione perde rilevanza in senso morale, indipendentemente dal fatto che corrisponda o meno, osservata dall'esterno, a criteri normativi. La moralità viene così risucchiata da quella sfera indefinita che Benjamin chiama «destino», all'interno della quale ogni distinzione critica perde chiarezza, perché in ultima analisi, nel momento in cui il soggetto, anziché prendere decisioni, è trasportato da forze cui non può sottrarsi, non si può più neppure affermare che sia in qualche modo responsabile per le sue azioni.

Quanto appena sostenuto rispetto al soggetto agente si lascia riformulare in riferimento al carattere normativo del principio cui si orienta l'azione. Solo in presenza della possibilità di una presa di distanza dalla norma, quest'ultima può essere considerata come una norma morale, anziché come una legge naturale o come un destino ineluttabile. Questa differenza qualitativa è tematizzata da Benjamin mediante la contrapposizione di «comandamento» e «legge».⁶¹ In quanto «comandamento», il principio morale è vincolante, ma non costringe al suo rispetto. Si tratta, come osserva Judith Butler, di un imperativo che «non comporta ... punizioni e manca del potere di far rispettare come legge le azioni che richiede».⁶² Il principio morale è quindi per Benjamin vincolante non nel senso che va realizzato necessariamente, e in forme prestabilite, ma nel senso che il soggetto agente non può esimersi dal confronto con esso e dal decidere in modo responsabile se attuarlo o meno. La persona etica non può non tener conto delle aspettative morali dei suoi possibili o reali interlocutori. È responsabile rispetto a loro, il che dà spesso luogo a una lotta interiore: si possono infatti presentare situazioni in cui è difficile soddisfare le aspettative morali; e farlo, come già si osservava, non significa per forza agire nel modo giusto. Se è una persona etica, lo è non certo perché rispetta sempre e necessariamente le norme morali, ma perché ne tiene sempre conto e la sua azione è sempre frutto di una risposta, positiva o negativa che sia, alle aspettative degli altri implicite in quelle norme. Affinché ciò sia possibile deve tuttavia rimanere un margine di distanza dalle norme, quel margine all'interno del quale si iscrive la decisione. Proprio questo margine che, come si è visto, rappresenta una condizione controfattuale dell'agire morale, viene se non proprio cancellato, perlomeno drasticamente ridotto dal diritto. Dove l'aspettativa morale diventa un diritto l'azione che la soddisfa, infatti, non è più frutto di una presa di posizione volontaria, ma viene piuttosto ottenuta a forza, indipendentemente dalla volontà del soggetto rispetto ad essa.

⁶¹ Cfr. W. BENJAMIN, *Per la critica della violenza*, p. 27.

⁶² J. BUTLER, *Critica, coercizione e vita sacra in «Per la critica della violenza» di Benjamin*, p. 86.

Certo, a questa osservazione si potrebbe replicare che senza dubbio il diritto, diversamente dalla morale, impone il rispetto delle norme prescindendo dalla volontà degli attori, ma è proprio questa la sua funzione – una funzione cui, per giunta, la civiltà non sembra poter rinunciare. Tale replica non fa in realtà che confermare la distinzione qualitativa che si voleva qui mettere in risalto a partire da Benjamin. Dalla schermaglia di obiezioni e contro-obiezioni cui dà adito la sua critica delle istituzioni giuridiche non segue affatto un *non liquet*, bensì un invito oltremodo salutare a non scambiare il diritto con la morale. È questo il contributo critico del saggio benjaminiano. Contrariamente a quanto riteneva l'autore, sarebbe molto difficile, nei casi di violenza, fare a meno del *medium* giuridico, il quale rappresenta a tutt'oggi lo strumento più sicuro ed efficace per la loro gestione. Ciò non significa d'altro canto che tale *medium* possa sovrapporsi e sostituirsi alle altre forme di interazione sociale, improntate alla moralità. Anche laddove il diritto non faccia altro che applicare principi moralmente condivisibili, è in realtà inconciliabile con l'esperienza morale: all'estensione dell'uno corrisponde un'inevitabile contrazione dell'altra. Così, quando travalica i confini che gli sono propri e viene scambiato dagli attori come una modalità di interazione valida in qualsiasi circostanza relazionale, il diritto, anziché consolidare le basi morali del legame sociale, non può che comprometterle.