

Luca Bagetto

PER LA CRITICA DEL POTERE
STATO DI DIRITTO, STATO DI POLIZIA, RIVOLUZIONE

Abstract

In the attempt at denying the equation between power and violence, in this essay I seek a path that proposes neither the solution of the legalization of strength through rights nor the foundation of power on an ultimate value. I develop the juridical notion of the sovereign as the one who obeys the law at the very moment when s/he is "legibus solutus," that is, at the moment when as source of the law s/he controls and suspends it. I then analyze the potentiality for a criticism of power that belongs to such a combination of law and interruption of the law, and I take distance from the interpretation of the state of emergency developed by Giorgio Agamben and from Derrida's reading of Walter Benjamin. Lastly, I oppose the criticism of power proposed by Benjamin, Hannah Arendt, and Jacob Taubes with some analyses inspired by Foucault's thought.

1. *Sovranità della legge?*

La dottrina dello Stato (1962) di Alessandro Passerin d'Entrèves¹ viene citata con approvazione da Hannah Arendt, in *On Violence* (1970), per la sua impostazione originale circa la questione della violenza e del potere. Mentre tutti i teorici dello Stato sono d'accordo, da destra a sinistra, «da Bertrand de Jouvenel a Mao Zedong», nel definire il potere in termini di pura forza, Passerin d'Entrèves è «the only author I know who is aware of the importance of distinguishing between violence and power»².

Passerin d'Entrèves imposta infatti il suo saggio con una tripartizione storico-teorica: analizza prima lo Stato come forza, poi lo Stato come potere, infine lo Stato come autorità. Lo Stato come forza è l'oggetto della grande tradizione del realismo politico, che si è avviato verso un cinismo addirittura esigito, *à la guerre comme à la guerre*. Lo Stato come potere è invece lo Stato della considerazione giuridica, «dove potere significa forza qualificata dal diritto» (DS 20), e la forza arbitraria viene tenuta a freno dall'ordine di un insieme di norme. Lo Stato come autorità/autorevolezza è infine lo Stato sotto il riguardo di una giustificazione ulteriore: perché le leggi tolgono alla forza il carattere dell'arbitrarietà, ma possono essere

¹ A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La dottrina dello Stato. Elementi di analisi e di interpretazione*, Giappichelli, Torino 2009³ (nel seguito: DS). L'edizione inglese *The Notion of the State. An Introduction to Political Theory*, Oxford University Press, Oxford 1967, è da considerarsi la stesura definitiva dell'opera, che nella versione inglese presenta «taluni punti in una luce leggermente diversa» (DS 9) rispetto alla versione italiana.

² H. ARENDT, *On Violence*, Harcourt, Brace & World, New York 1970, p. 37.

arbitrarie esse stesse. Che cosa può renderle obbligatorie? Ancora la pura forza, oppure il rispetto con cui, nel consenso, vengono riconosciute?

«*Puissance, pouvoir, autorité; Macht, Gewalt, Herrschaft; might, power, authority*» (DS 20): oggi viene inteso come un climax verso la *naïveté*. I giuristi distinguono tra efficacia, validità e legittimità delle norme, e il terzo termine è sempre ciò che è venuto meno. Sicché anche la *Gewalt*, il potere qualificato della legge, arretra verso la violenza. Bisognerebbe ricordare che Walter Benjamin, in *Zur Kritik der Gewalt*, introduce la questione della *Herrschaft* biblica, come vedremo, proprio per contrastare la debolezza neokantiana e weimariana della pura validità legale. Quella debolezza che avrebbe aperto le porte a Hitler. E bisognerebbe ricordare quindi che il saggio di Benjamin va inteso, e tradotto, come *Per la critica del potere*, e non *Per la critica della violenza*. Il potere va criticato, cioè limitato e frenato, grazie a una critica dell'appropriazione e del dispotismo che sono ancora sempre in agguato nell'idea di legge. Perciò Benjamin parla della espropriazione che giunge dalla *Herrschaft* biblica.

Rispetto a Passerin d'Entrèves siamo però oggi più coscienti della difficoltà del terzo passo – quello filosofico della giustificazione ultima del potere, il primo essendo la considerazione sociologico-politica della pura forza, e il secondo quella giuridica del procedimento. La filosofia dopo Nietzsche è chiamata a parlare di fondamento nei termini dell'assenza. E dopo Heidegger, ha scoperto la contiguità della nozione di valore con la logica aggressiva dell'appropriazione soggettiva, della legge dell'esclusione e della volontà di potenza: il valore è la legge intesa come dover-essere, il quale si separa dall'essere e si impone su di esso, in modo tirannico. Si pone un valore per affermare un disvalore, e quindi per dominare l'altro con l'escluderlo dal consesso umano e civile.

Per il fatto che siamo diventati più coscienti della difficoltà del terzo passo, bisognerà introdurre la dimensione dell'assenza nell'istanza del consenso e nella «testimonianza del buon cittadino» (DS 334), e rinunciare a parlare del fondamento dello Stato nei termini dei valori: dell'ordine, della giustizia o del sentimento di patria.

Hannah Arendt osserva che la trattazione di Passerin d'Entrèves, «di gran lunga la più elaborata e meditata che si possa trovare nella letteratura sull'argomento»³, non va neanche alla radice della questione. La forza qualificata all'interno dell'istituzione – dice – finisce per definire il potere come un tipo di violenza più mite. «In ultima analisi, il risultato è lo stesso». Bisogna invece interrompere il nesso tra violenza e potere.

Sarà, come vedremo, il tema di *On Violence*: per riflettere sulla violenza bisogna riflettere sull'interruzione della linea tra i mezzi della violenza e i fini della politica. Arendt riprende la questione heideggeriana e schmittiana, e che sarà poi derridiana, dell'interruzione della normale continuità e della relativa irruzione della sorpresa imprevedibile, incombente ed espropriante. Ma che cosa ci dice Passerin circa la interruzione della normalità?

Introducendo l'innovazione del diritto romano, circa un esercizio della forza sulla base di una norma – di un criterio vincolante di conformità alla legge –, Passerin dice una cosa importante: che il sovrano (nel diritto romano, il popolo giuridicamente organizzato, e successivamente il principe come emanazione del popolo), è sì *legibus solutus*, superiore alla legge proprio perché fonte della legge. Ma questa nozione, come dice Ulpiano in un passo tramandatoci nella compilazione giustiniana del Digesto (fr. 31, *Dig.* I, 3), è ancora una nozione giuridica.

³ *Ibidem*, ivi.

«Questa nozione è anch'essa una nozione giuridica, non va cioè interpretata come affermazione di un potere arbitrario nello Stato, nel senso di un ritorno alla forza fuori dal diritto; ma piuttosto nel senso di una diversa «posizione» nei riguardi del diritto stesso [...]. Solo in questo modo ci sembra si possa spiegare come anche nelle fonti più tarde si ritrovi affermata la nozione del potere come forza sottoposta al diritto anche là dove del diritto esso sia il creatore» (DS 128).

La legge non è sospesa dall'individuo eccezionale, carismatico, superiore alle leggi perché egli stesso è la legge vivente, secondo la concezione eroica comune a tutto il pensiero greco (DS 119). Non si tratta della bella eticità che porta a unità l'universale e il particolare, la legge e l'individuo, nella statua dell'eroe al centro della polis. Nel diritto romano bizantino «è l'ufficio che comporta una particolare posizione del legislatore rispetto alla legge. Ma l'ufficio è esso stesso una creazione del diritto: “*de auctoritate iuris nostra pendet auctoritas*”» (DS 119), secondo la formulazione della Costituzione di Teodosio e Valentiniano riportata nel *Codex del Corpus Iuris Civilis* (Cod. I, 14).

Nel testo di Passerin questo concetto agisce come una fonte argomentativa nascosta, per sostenere il liberalismo non formalistico dell'autore. Ci interessa tanto più, perché apparentemente Passerin d'Entrèves si dichiara insoddisfatto del liberalismo formalistico per il suo ridurre la legittimità alla legalità, cancellando la questione della giustificazione ultima e dei valori. Il liberalismo formalistico afferma infatti che il potere dello Stato è condizionato dall'esistenza e dal rispetto della legge, e in forza di questo soltanto è *valido*. Invece, scrive Passerin, «la legalizzazione della forza è senza dubbio un grande progresso, ma non può costituire l'ultima parola circa la giustificazione della forza stessa» (DS 23).

La legittimazione, tuttavia, può essere raggiunta non solo tramite una giustificazione ultima, ma anche attraverso Ulpiano e il sovrano *legibus solutus*, secondo il modo in cui Passerin stesso ce lo presenta. Il potere crea qualcosa cui si sottopone. È il tema biblico del Servo di Yahweh, di cui si può seguire la genealogia in una ontologia della libertà. Dio crea la libertà e si sottopone a essa: ecco quanto dà il paradigma a questa sottomissione volontaria dell'origine⁴. Come dobbiamo altrimenti leggere la grandiosa intuizione di Jacob Taubes circa *Esodo* 32-34, nell'episodio del vitello d'oro⁵? L'eccezione è l'irruzione della salvezza. Dopo aver giurato di distruggere il popolo d'Israele idolatra, Dio si immerge nell'abisso della libertà sospendendo la propria parola, che è legge. Accetta la mediazione di Mosè come Paraclito, come avvocato difensore del popolo, e va contro se stesso. *Deus contra Deum*. Questa è la matrice dello stato d'eccezione. Per la Legge, questo significa che essa porta dentro di sé la propria origine abissale nella libertà, e porta quindi dentro di sé la propria interruzione. Che cosa significa, qui, «interruzione»? Si tratta di una critica della sovranità della legge. Come si sostanzia? Nel «ravvisare la presenza del diritto anche al di fuori della situazione di comando e di obbedienza» (DS 192). Il fatto che Dio si sottoponga a ciò che egli crea significa che la sua essenza non è esaurita dall'attività del comando. L'essenza del sovrano ha addirittura a che fare con l'infedeltà a se stesso. «Esiste un diritto che non si risolve nel comando di un “sovrano”» (DS 193).

Questa argomentazione viene articolata da Passerin d'Entrèves per opporsi alla concezione imperativistica del diritto in Hobbes, con i suoi corollari circa l'unicità dell'ordinamento giuridico contro i

⁴L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995.

⁵J. TAUBES, *Die politische Theologie des Paulus* (1987), Fink, München 2003³.

poteri intermedi, e circa il pericolo totalitario (DS 189-193). E – da notare – per presentare il fondamento della concezione liberale dello Stato – la divisione dei poteri – in modo non legalistico, ma come se fosse uno sviluppo dell'istanza della autorevolezza, della legittimità e della *Herrschaft*.

«Questa divisione [...] dei “tre poteri” come potere legislativo, esecutivo e giudiziario [...] non significava, come si ritiene di solito, un attacco deliberato alla dottrina della sovranità, un ritorno all'idea della sovranità frazionata e divisa [...]. Significava piuttosto una concezione nuova e originale circa il modo in cui il potere può esser organizzato e distribuito per entro lo Stato. [...] Più che di «divisione *dei* poteri» sarebbe il caso di parlare di «divisione *del* potere». Non si trattava [per Locke e Montesquieu], o non si trattava soltanto, di stabilire dove risieda la sovranità o a chi debba spettare, ma come il potere debba essere esercitato per essere degno di questo nome» (DS 183).

La tesi che voglio sostenere è la seguente: il fatto che la sovranità sia una nozione giuridica, che la sospensione della legge sia già una nozione interna alla legge, e che si dia diritto anche all'infuori della situazione di comando/obbedienza, apre in modo nuovo lo spazio di ciò che è anteriore alle norme. Nel tempo della globalizzazione, dei flussi di informazioni e di scambi, e del potere delle organizzazioni criminali internazionali, ciò che è anteriore alle norme – ciò che apre l'ordinamento alla libertà – non è né il mondo dei valori e del loro lessico commerciale-appropriativo; né puramente l'esistenza di un gruppo sociale organizzato, come vuole la teoria dell'istituzione di Santi Romano; e neanche soltanto la decisione che trascende la pura immanenza degli interessi e dei bisogni, come vuole Carl Schmitt. Ciò che ci salva dal tratto oppressivo della legge è la sua origine come eteronomia, interruzione e infedeltà a se stessa. Se oggi non riusciamo a distinguere Stato e mafia, e il partigiano dal terrorista, è perché per noi il potere della legge è solo forza.

2. *Mistica del potere?*

L'originalità della posizione di Passerin d'Entrèves salta agli occhi tanto più oggi, attraverso il contrasto con la vulgata dello Stato di polizia. Secondo la tesi di Foucault, che così tanto ha influenzato la teoria filosofico-politica europea, il potere è innanzitutto amministrazione, cioè governo inteso come meccanismo disciplinare, controllo e dispositivo poliziesco di sicurezza. Il potere è tale sulla base della presa d'atto circa la insostanzialità del potere sovrano – cioè, di Dio stesso. Questa insostanzialità appare a Foucault come una necessità, a partire dal '600. Allora infatti la scienza e la filosofia registrano che Dio regge il mondo soltanto attraverso leggi generali, immutabili e universali. Bisogna quindi introdurre un più di controllo governamentale per la vita quotidiana – ciò che la Chiesa prepara nel suo pastorato attraverso la direzione delle coscienze, come controllo e *governo delle anime*⁶.

Giorgio Agamben addirittura riporta indietro fino alla teologia cristiana dei primi secoli questa sottolineatura di ciò che Dio non può fare nel mondo. Secondo Agamben la dottrina della Trinità già nei Padri orientali risponde a una preoccupazione di potere: che Dio regna ma non governa. I Padri

⁶M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana par M. Senellart, Seuil/Gallimard, Paris 2004, lezioni dell'8/2, del 15/2 e del 22/2/1978.

articolerebbero nella Trinità un modello anarchico, centrato sulla insostanzialità del potere sovrano, sulla disattivazione del Regno e della sua *auctoritas*, a tutto vantaggio della *potestas*, dell'esecuzione del particolare, della *dispositio* intesa in quel modo foucaultiano: controllo, gestione, amministrazione del potere attraverso una grandiosa messa in scena. Sarebbe la messa in scena della regalità cerimoniale e liturgica, la dimensione della *gloria* che estetizza il potere celando la sottostante volontà di potenza – tanto più forte, quanto più insostanziale⁷. La teologia cristiana sarebbe così il modello del sistema oppressivo che caratterizza la contemporanea amministrazione del potere e il suo legame con l'immagine e l'acclamazione, dalle dittature del '900 giù giù fino alla società dello spettacolo e alla farsa berlusconiana.

È una tesi che compie passaggi spericolati per asserire una separazione tra Padre e Figlio, tra trascendenza e mondo, tra essere e prassi, razionalità ed esecuzione, *auctoritas* e *potestas*, Regno e Governo, legittimità e legalità. Agamben proietta sulla teologia dei primi secoli il rifiuto moderno della divinità del Figlio. Circa l'*auctoritas*, il fraintendimento biblico è radicale: persino la questione paolina della *χάρις*, del carisma e del capo carismatico – una questione centrale per il problema dello stato d'eccezione, da Montano e Tertulliano fino a Max Weber e a Carl Schmitt – viene letta da Agamben secondo le categorie greche dell'uomo eccezionale che neutralizza la legge⁸, invece che secondo le potenzialità critiche del potere nel dono della *μαρτυρία*. Lo stato d'eccezione viene interpretato come un vuoto di diritto, e non, come raccomandava Ulpiano e tutta la tradizione del diritto romano, come pienezza del diritto (SE 15 e 66). Con quest'atto il sovrano, secondo Agamben, non limita se stesso, non si contraddice né si mostra infedele alla propria illimitata potenza. Al contrario, sospende l'ordinamento vigente in modo fittizio, per meglio imporsi, per segnalare la sua facoltà di disporre totalmente del suddito fin nel suo corpo biologico, in una sostanziale revoca dell'*habeas corpus*. Questa sarebbe l'essenza del potere, e al massimo grado nel potere contemporaneo: il campo di concentramento.

La categoria della necessità qui gioca un ruolo centrale. Se Agamben deplora l'errore dei giuristi quando, al motto *necessitas legem non habet*, escludono dal loro ambito scientifico lo stato di eccezione in quanto stato di necessità, è per affermare in modo simmetrico e opposto che il diritto nella sua interezza è il regno della necessità e della costrizione violenta. Lo stato di eccezione interessa essenzialmente il diritto perché il diritto è il potere di aprirsi una zona di anomia per esercitare una violenza senz'alcuna veste giuridica, cieca e necessaria. «Lo stato di eccezione moderno è il tentativo di includere nell'ordine giuridico la stessa eccezione, creando una zona di indistinzione in cui diritto e fatto coincidono» (SE 36). L'intera argomentazione di Agamben è sostenuta da una previa esclusione della trascendenza dell'evento eccezionale e sorprendente. Agamben non crede alla ribellione di Kierkegaard e poi di Heidegger, di Barth, di Schmitt e di Derrida, contro la pretesa di regolare per legge ciò che per essenza non può essere normato. Dà per scontato che la realtà effettiva sia reale al modo in cui dice il borghese neokantiano: normale, immanente, controllabile e a disposizione. Il potere è quindi essenzialmente demoniaco e totalitario, proprio perché è una tecnica dell'amministrazione che non incontra nulla che la trascenda. La liberazione non sta allora per Agamben nel tratto espropriante dell'irruzione imprevedibile del Messia, ma nell'atto di rendere inoperoso e disattivare ogni funzionamento (SE 21 e 113). Per fare emergere, dalla vita che

⁷ G. AGAMBEN, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009², p. 82 e p. 85. Nel seguito: RG.

⁸ G. AGAMBEN, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 108: «Il "carisma" coincide con la neutralizzazione della legge, e non con una figura più originaria del potere». Nel seguito: SE.

viviamo, con i suoi impegni funzionali, la vita *per la quale* viviamo: ciò che rende la vita vivibile (RG 271). Ognuno, con questa disattivazione, può diventare il Messia della propria esistenza.

All'opposto, lo stato d'eccezione, che sarebbe l'essenza del potere, agli occhi di Agamben è il contrario di questa disattivazione messianica. Sospende la legge portando in luce la sua essenza di pura forza: *forza di legge*. Sospende la legge per affermarla in tutta la sua essenza violenta. Fa finta di uscire dall'ambito della legge, laddove ne rimane al centro. Perciò lo stato d'eccezione è una *fictio*, una finzione, o anche: un elemento mistico (SE 52). Come è *mistico* il fondamento della legge secondo Montaigne: insostanziale, millantato, proiettato all'esterno ma non reale – solo affermato per pura forza di posizione. «Le leggi mantengono il loro credito non perché sono giuste, ma perché sono leggi. È il fondamento mistico della loro autorità. Non ne hanno altri»⁹.

Anche qui, si tratta di pura forza, di puro controllo amministrativo, di pura capacità di farsi acclamare: *fictio*. La sospensione della legge – questa forma della negazione – mette in luce l'elemento mistico, la vigenza senza applicazione: tutte forme di sospensione della realtà, *fictiones*. Quanto la teologia cristiana, lungi dall'essere interessata all'acclamazione dell'apparenza, abbia tenuto fermo che l'immagine è l'essere stesso, non è necessario sottolinearlo¹⁰. Del resto, se il Messia siamo noi stessi, non possiamo essere interessati alla sua realtà: seguiamo le sue *fictiones*, e siamo degli esteti del messianismo, come già Adorno. La negazione qui rimane al livello della negazione dell'essente. Invece la sospensione della legge annuncia una negazione che appartiene all'essere stesso del sovrano. In questa differenza sta anche la ragione del fraintendimento di che cos'è *mistico*. Il mistico non è quanto non *esiste davvero*. Dice il tratto indicibile del reale – e il reale è altra cosa dall'esistenza effettiva. Allo stesso modo, la pratica della confessione nel pastorato cristiano non è per il controllo effettivo delle coscienze, ma per la loro emancipazione.

In generale, in questa variazione di Agamben sul tema foucaultiano del potere come pura forza, agisce una previa adesione alla nozione neokantiana di norma come *im*-posizione soggettiva per mettere attivamente in ordine il disordine delle passive impressioni sensibili. Come dicevamo, è una nozione appropriativa, borghese, ostile a ogni sorpresa espropriante. Agamben dipinge la realtà coi colori borghesi per cancellarla con la disattivazione anarchica. L'ordinamento è pensato nei termini di un pieno immanente: tutto è regolato, *posto, normale*. Talmente normale da divenire tassativo. Se la teologia trinitaria bizantina è anarchica perché il Padre non ha relazione col mondo e non governa, e si rende quindi necessario un più di controllo amministrativo, la critica del potere è invece anarchica perché disattiva quel potere di controllo, quella potenza. La disattivazione sarebbe l'anarchismo buono, che trasmuta lo stato di eccezione in quello stato di sospensione del riferimento alla realtà suggerito dallo strutturalismo: una potenza che non passa all'atto. Lo strutturalismo, che pensa la negazione come sospensione della prassi concreta nel suo immediato riferimento al reale, rimane per Agamben la guida della critica del potere. È uno sviluppo del passaggio di Cassirer dal mondo delle cose al mondo dei segni delle cose, ad esempio al mondo della vita intellettuale, contemplativa, che disattiva il funzionamento materiale del mondo. Heidegger aveva messo in guardia contro questo livello neokantiano: la negazione non appartiene al livello del linguaggio, che toglie la presenza materiale delle cose e ne rende lo spirito. La negazione non è negazione dell'essente, ma appartiene all'essere¹¹. Derrida riprenderà negli stessi termini questa critica

⁹ M. DE MONTAIGNE, *Les Essais*, éd. P. Villey, PUF, Paris 1992, III (13), p. 1072.

¹⁰ G. CARCHIA, *La teologia dell'immagine come idoloclastia*, in *Nicca e la civiltà dell'immagine*, Aesthetica Preprint, Palermo 1998, pp. 11-19.

¹¹ M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, in ID., *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Bd. 9, Klostermann, Frankfurt a.M. 1996³.

all'accezione neokantiano-strutturalistica del linguaggio. A proposito de *La lettera rubata* di Poe scriverà che nella prospettiva dello strutturalismo qualcosa manca al suo posto, ma la mancanza, purtroppo, non vi manca mai¹². Anche lo strutturalismo è guidato dalla presenza a se stesso del linguaggio parlato: non basta sottolineare la dimensione del significante per aprirsi all'assenza.

Nella questione della legge, questa nozione strutturalistico-neokantiana di negazione non permette di comprendere la questione dell'eccezione. Come ha mostrato magistralmente il fenomenologo Hans Lipps, la norma non è la sospensione generalizzante degli usi e delle abitudini concrete degli individui. Si comprende una norma solo nell'eccezione. Questo era il tema di Kierkegaard, incomprensibile al neokantismo¹³. Infatti Agamben non comprende a fondo la derivazione kierkegaardiana della teoria della sovranità di Carl Schmitt¹⁴. La sospensione nel suo significato puramente strutturalistico-immanentistico conduce sì all'idea dell'eccesso della significazione sulla denotazione «che Lévi-Strauss è stato il primo a riconoscere» (SE 50); ma non conduce alla tematizzazione del reale come costitutivamente assente e, quindi, essenzialmente eccezionale¹⁵.

Che l'eccezione sia divenuta la normalità, nella formulazione dell'ottava *Tesi di filosofia della storia* di Walter Benjamin¹⁶, non significa infatti che l'eccezione sia costantemente presente, ma proprio al contrario che l'eccezione è stata soffocata sotto l'imposizione della normalità, dell'abitudine e della ripetizione come unico orizzonte di vita. Per Benjamin l'eccezione è divenuta normalità nel senso che l'eccezione è scomparsa, ed è rimasta la cogenza borghese dell'assenza di sorprese, che meglio tutela gli affari. L'eccezione è divenuta normalità come effetto dell'economicismo immanentistico, come dimostra il governo di Berlusconi. Che il potere oggi governi essenzialmente attraverso la dichiarazione di stati d'emergenza e decreti legge (SE 75-76) è l'effetto del funzionamento normale degli affari che si appropriano delle istituzioni. Carl Schmitt e Walter Benjamin su questo reagiscono allo stesso modo. Per Schmitt la situazione in cui l'eccezione è diventata la regola è innanzitutto il neokantismo, che crede di poter dare uno svolgimento legale a qualunque radicalismo rivoluzionario – era lo spirito della Repubblica di Weimar rispetto ai movimenti estremisti nazisti e comunisti¹⁷. Per Benjamin quella situazione richiama l'esigenza di trascendere la normalità del diritto e di aprirvi la possibilità della rivoluzione. Si tratta di ripensare il diritto al di fuori di una logica appropriativa, cioè neokantiana. Perciò Benjamin va alla ricerca di un potere che non sia solo appropriazione e rapina, ma abbia in sé il potere della critica, cioè della rivoluzione. Il riferimento alla forza espropriante del Dio biblico svolge questo ruolo, che Derrida però fraintende. Ancora una volta si può notare quale serie di fraintendimenti porti con sé la traduzione di *Zur Kritik der Gewalt* come *Per la*

¹² J. DERRIDA, *Le facteur de la vérité*, in ID., *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Aubier-Flammarion, Paris 1980, p. 469.

¹³ H. LIPPS, *Beispiel, Exempel, Fall, und das Verhältnis des Rechtsfalles zum Gesetz*, Springer, Berlin 1931, p. 16.

¹⁴ C. SCHMITT, *Politische Theologie: vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), Duncker & Humblot, Berlin 2009.

¹⁵ Sulla terza fase del pensiero di Lacan, nella quale a partire dal 1964 al primato del simbolico subentra una nuova centralità della istanza della realtà come assenza, cfr. M. RECALCATI, *Il vuoto e il resto. Il problema del reale in Lacan*, CUEM, Milano 1993, 2001², cap. IV, pp. 107-163, in particolare p. 111.

¹⁶ W. BENJAMIN, *Thesen über den Begriff der Geschichte*, in ID., *Gesammelte Schriften*, I/2, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980, pp. 691-704.

¹⁷ C. SCHMITT, *Legalität und Legitimität* (1932), Duncker & Humblot, Berlin 2005.

*critica della violenza*¹⁸. Una siffatta traduzione, diffusa in tutte le lingue, rimane nello spirito del neokantismo. La *critica* che compare nel titolo del saggio va intesa nel suo significato più potente, non appropriativo, non illuministico. La critica è qui un'istanza di espropriazione, non di appropriazione; di sottrazione della cogenza del potere, non di pesatura della forza. È una domanda teologica, non neokantiana.

3. *Violenza dell'origine?*

Il luogo dell'espropriazione è l'origine, di cui non disponiamo. La sua autorità sta in questo sottrarsi al controllo. Non è solo per risentimento che la modernità, cresciuta sull'idea dell'uomo che crea se stesso, censura e oscura l'origine come luogo dell'espropriazione. L'origine è oscura per essenza, e cancella le proprie tracce: si sottrae, appunto, al controllo. Ciò che è peculiare della modernità è invece il nesso tra l'autorità dell'origine e la denuncia della sua violenza. Benjamin, in *Zur Kritik der Gewalt*, medita sulla violenza dell'autorità pensando l'origine, col suo tratto espropriativo, in modo nuovo: come appartenente all'ordine dei mezzi e non più all'ordine eterno dell'alfa e dell'omega – e l'inizio, come si sa, lo si spera di raggiungere alla fine di questa illusione temporale che è la vita.

Con ciò Benjamin non si limita a denunciare la *fictio* di un ordine eterno che oggi si svelerebbe come illusorio. L'origine, con la sua autorevolezza, va cercata nell'ordine dei mezzi svincolati da ogni fine¹⁹. Perciò la critica del potere, la *Kritik der Gewalt*, non riguarda l'applicazione di questo potere a un qualche fine, che per il diritto naturale sarà dato come giusto, e quindi giustificherà qualunque mezzo, mentre per il diritto positivo sarà oscurato, e verrà garantito dalla legalità dei mezzi. Come scrive Benjamin, mezzi giusti perché legali e fini giusti perché legittimi non possono assolversi a vicenda. Il potere come tale viene criticato nella sua qualità di mezzo, di capacità affermativa di fare qualcosa, di iniziare e di conservare, di attaccare e di difendere. In questo nuovo modo critico va cercato il motivo del carattere indigeribile del pensiero di Benjamin per l'umanesimo di stampo illuministico, hegeliano e marxista. Il potere di iniziare qualcosa di nuovo e il potere di conservare qualcosa di antico, derivano dal medesimo ceppo. Il potere dell'uomo di creare se stesso e il suo potere di riconoscere di dover la propria esistenza ad altro, vanno sempre insieme.

Era questa l'argomentazione che aveva condotto Benjamin all'interesse verso il Barocco, come l'epoca del tramonto dei fini eterni e della nuova percezione di ciò che sta *in mezzo* tra l'occhio e il mondo. Il Barocco era il tempo dell'apertura, dopo i viaggi di scoperta, all'universo infinito, dove il centro è dovunque, e quindi in nessun luogo. Era il tempo dell'eclisse dell'alfa e dell'omega, della tremenda apparizione del nichilismo, del dubbio angosciosissimo che tutto fosse finzione e messa in scena, e niente fosse vero. Essere o non essere? Realtà o rappresentazione? Ogni cosa ha perso la sua evidenza, c'è qualcosa che sta in mezzo, tra i miei occhi e il mondo – uno strumento, una lente sempre diversamente colorata, un telescopio... Lo spettacolo della volta celeste, un tempo manifestazione del vero eterno, ora appariva come una menzogna messa in scena: se la luce non è istantanea, immediata, se ha una velocità finita, allora è anch'essa *un mezzo*. Perciò noi vediamo stelle che forse, *in realtà*, sono spente. Siamo proiettati dalla

¹⁸ W. BENJAMIN, *Zur Kritik der Gewalt* (1921), in ID., *Gesammelte Schriften*, II, 1, hrsg. von R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999, pp. 179-204 (nel seguito: KG).

¹⁹ W. BENJAMIN, *Zur Kritik der Gewalt*, op. cit., p. 179. È una nozione che ha influenzato l'intera prospettiva di Arendt circa la nascita, nell'azione, di qualcosa di nuovo.

immediatezza metafisica del vero alla mediazione tecnica dello strumento, del *mezzo* che ci condurrà, a rischio di errore, verso ciò che è. C'è sempre qualcosa che sta in mezzo, che si frappone allo sguardo. Possiamo cercare la visione chiara e distinta solo nella *res cogitans*, perché la *res extensa* è tramontata, nella sua immediatezza, insieme alla metafisica della luce.

Se il potere sta nel mezzo, allora sia la rivoluzione, sia la conservazione, sono sue possibilità. Anche la conservazione di ciò che esiste è un'interruzione, una decisione, un inizio. Quanto la tradizione chiama *giustizia*, è piuttosto l'autorità di ciò che interrompe la normalità del diritto: l'evento sorprendente, l'irruzione decisiva, ciò che capita, il dono. Esiste allora una critica del potere – una rivoluzione – che può decidere la conservazione. *Questa* è la *Kritik der Gewalt*. Se il potere non è più solo al fine dell'appropriazione e della rapina, allora la rivoluzione non è più mera violenza giustificata dal fine del futuro, e la conservazione non è più mero monopolio della violenza giustificato dal fine della tutela dello Stato.

Invece, con l'affermarsi della nozione neokantiana di legalità come appropriazione, anche la rivoluzione si riduce sempre più a una questione di violenza. Lo nota Hannah Arendt, nel passaggio da Marx, per il quale il potere effettivo della classe dirigente non si basa sulla violenza, ma è definito dal suo ruolo nel processo produttivo, a Mao e a Sartre, per i quali il potere nasce dalla canna del fucile²⁰. Era il passaggio dei movimenti studenteschi verso l'esaltazione della violenza.

Tutti i passi del saggio di Benjamin sulla fondatezza giuridica dell'uso della violenza per contrastare il diritto di sciopero, sulla violenza bellica che crea nuovo diritto, sulla mancanza di fondamento giuridico nel rifiuto del servizio militare e della pena di morte, sulla polizia (KG 186-190), nascono da questa volontà di tenere insieme legge e interruzione della legge, e di definire un potere che abbia in sé il potere della critica, cioè della rivoluzione. Sono gli argomenti che, fraintesi, gli hanno meritato l'accusa di essere, in quegli anni (1921), vittima di quella «terribile e schiacciante condanna dell'*Aufklärung*»²¹ che avrebbe portato al nazismo.

Invece, dove conduce l'argomentazione di Benjamin? All'idea messianica che posizione del diritto e conservazione del diritto vadano composti sotto la sovranità dell'evento, di ciò che capita e irrompe in modo sorprendente in mezzo alla *normale* quotidianità²². La norma qui non è più sovrana, né lo è il valore: il diritto è appeso a una interruzione sorprendente della linea continua che, di norma, corre tra i mezzi e i fini. Il diritto sta lì sospeso, e non si fonda né sui fini eterni della giustizia, come vuole il giusnaturalismo, né su se stesso, come vuole il positivismo giuridico. Di qui muoverà l'argomentazione di Arendt in *On Violence*: dalla interruzione del nesso tra gli strumenti della violenza – l'arma atomica – e gli obiettivi politici; e da una meditazione sul terrorismo come violenza sempre incombente e *imprevedibile*. La teoria politica europea, nel 1970, alla vigilia di una stagione terroristica ancora da pensare, ha ritenuto che anche Arendt, come Benjamin, fosse corrotta dallo spirito della controrivoluzione.

Si tratta invece del tentativo di distinguere violenza e potere, senza nascondere l'impossibilità di eliminare la considerazione della violenza dall'analisi del fenomeno giuridico. È violenta anche la *realtà della*

²⁰ H. ARENDT, *On Violence*, op. cit., pp. 11-12.

²¹ J. DERRIDA, *Nom de Benjamin*, in ID., *Force de loi: le «fondement mystique de l'autorité»*, Galilée, Paris 1994, pp. 144; 70; 140.

²² Carl Schmitt limiterà poi la sorprendente irruzione della salvezza alla pericolosa irruzione della realtà.

salvezza, che è gratuita, e quindi irrompe senza mediazioni²³. Se questa violenza espropriante viene riconosciuta, può trattenere la appropriativa violenza politica. Il terrorismo si appropria di quella irruzione imprevedibile della realtà della salvezza, e accede alla pura furia del dileguare. La polizia invece non pratica questa interruzione tra i mezzi e i fini, cioè tra il potere di conservazione del diritto (è il potere di disposizione: il dispositivo descritto da Foucault) e il potere di posizione del diritto (il potere di ordinare). Infatti, il potere che fa la rivoluzione, vuole conservarsi. Il carattere “ignominioso” dell’autorità di polizia consiste per Benjamin in questo, che l’ordinanza, il decreto emanato con forza di legge, si auto-legittima con il potere di conservare il diritto, invece di appellarsi alla sospensione messianica del diritto. L’ordinanza non ha la legittimità della rivoluzione. «Perciò la polizia interviene, “per ragioni di sicurezza”, in casi innumerevoli» (KG 189). Di qui la presenza spettrale del potere, inafferrabile e diffuso per ogni dove. Oggi, questo è il pensiero unico, foucaultiano, della critica del potere. Un pensiero che non vede, in fondo, la salvezza.

Tanta rabbia cieca di fronte all’impersonalità spettrale del potere della burocrazia e del denaro potrebbe acquistare più discernimento da questi modi di pensare l’interruzione della legge. Che sono altrettanto consapevoli di quei pericoli mortali, ma sanno combatterli con una forza davvero alternativa.

²³ F. O’CONNOR, *Il cielo è dei violenti*, trad. it. I. Omboni, Einaudi, Torino 2008; ID., *Nel territorio del diavolo. Sul mistero di scrivere*, trad. it. O. Fatica, Minimum Fax, Roma 2003; ID., *Sola a presidiare la fortezza. Lettere*, a cura di O. Fatica, trad. it. G. Granato, Einaudi, Torino 2001.