

IL PRISMA DELLA VIOLENZA E LA GORGONE DEL POTERE: T. W. ADORNO, V. GROSSMAN, E. CANETTI, W. BENJAMIN

DOI: 10.7413/18281567128

di Libero Federici

Università degli Studi di Macerata

The prism of violence and the Gorgon of Power: T.W. Adorno, V. Grossman, E. Canetti, W. Benjamin

Abstract

Through the reflections of T. W. Adorno, V. Grossman, E. Canetti and W. Benjamin, this essay outlines how human relations and political space, with their asymmetries and hierarchies, are often characterized by strong prevarications and harsh coercions. When the affirmation of subjugating power and violence distinguish the interhuman and political dimension to the point of becoming its emblem, the human is shown to be anti-human.

Keywords: T. W. Adorno, V. Grossman, E. Canetti, W. Benjamin, violence, power, anti-humanism, command

Ricordando Monia, il suo sorriso, la sua generosità.

“Cerco un paese innocente”

(G. Ungaretti).

1. Totalizzazione e antiumanesimo

L'etimologia del termine "violenza", di origini indoeuropee, accosta il concetto di vita e forza vitale. Il latino *violentia* deriva da *vis* che traduce il greco *bia*, termine avente la stessa radice del concetto di vita, *bios*, usato altresì per indicare l'uso della forza fisica. Il concetto di violenza è dunque etimologicamente legato alla forza e alla vita¹. Già in Esiodo si ha una sovrapposizione semantica tra *hybris* (tracotanza) e *bia* (violenza), ma quest'ultima indica anche la forza e frequentemente è associata a *kratos*, potere. Balibar, redigendo la voce *Gewalt* per l'*Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, scrive che "in tedesco il termine *Gewalt* ha un'estensione semantica che non si ritrova nei suoi "equivalenti" delle altre lingue europee: *violence* o *violenza* e *pouvoir*, *potere*, *power* (che, secondo il contesto, si può anche tradurre con *Macht*). Considerato dall'esterno, il termine tedesco *Gewalt* racchiude in sé un carattere ambivalente: esso designa l'antitesi del diritto o della giustizia e, al tempo stesso, la loro realizzazione e il loro esercizio per mezzo di un'istituzione (generalmente lo Stato). Questa ambivalenza non è necessariamente un inconveniente. Essa indica al contrario l'esistenza di una dialettica latente o di un'"unità dei contrari" costitutiva della politica"². La polisemia della *Gewalt* può quindi fungere da criterio di senso per penetrare quella che Tuciddide definisce "logica dei rapporti umani"³, in una teorizzazione che non offra solamente prospettive unilaterali o perentoriamente – e facilmente – univoche.

"Il fuoco della libertà"⁴. Quest'immagine sintetizza la tensione che sostanzia l'opera di Vasilij Grossman, autore della tenace critica a ciò che di storico e politico si oppone ad un'esistenza libera. Lo "spregio della libertà", la sua sterilizzazione testimonia il buio, il dramma dell'immanenza violenta e della sordida intolleranza. La libertà forma l'umano, ne costituisce l'essenza, anche nelle situazioni più costrittive e totalitarie, più magnetiche dal punto di vista dell'odio. La vita è libertà,

¹ Cfr. G. Semerano, *Le origini della cultura europea*, vol. II, *Dizionari etimologici. Dizionario della lingua latina e di voci moderne*, L. Olschki, Firenze, 1964, pp. 614-615.

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

³ Tuciddide, *La guerra del Peloponneso*, Bur, Milano 2001, V, 89.

⁴ V. Grossman, *Vita e destino*, Adelphi, Milano 2008, p. 529. Su V. Grossman si vedano G. Maddalena – P. Tosco, *Il romanzo della libertà. Vasilij Grossman tra i classici del XX secolo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007 e P. Tosco (a cura di), *L'umano nell'uomo. Vasilij Grossman tra ideologie e domande eterne*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011.

coscienza di libertà, “necessità superata”⁵. Essa si afferma come assoluta singolarità dell’umano, sua unicità senza copie. L’identificazione di vita e libertà può reggere anche nelle più grandi crudeltà politiche, costituendone un antitetico polo di resistenza: “per grandiosi che siano i grattacieli e potenti i cannoni, per illimitato che sia il potere dello Stato e possenti gli imperi, tutto ciò non è che fumo e nebbia, destinato a scomparire. Rimane, si sviluppa e vive soltanto la vera forza, che consiste in una sola cosa – nella libertà. Vivere significa essere un uomo libero. Non tutto ciò che è reale è razionale. Tutto ciò che è disumano è assurdo”⁶. In questi termini la non-libertà rappresenta la politica dello Stato che calpesta l’umano, nel Gulag, nel lager, nel campo di concentramento l’essere è schiavizzato e annientato. Tutta la storia umana è paradossalmente storia di libertà e storia di violenza, del loro perenne conflitto. La libertà può conservarsi anche nel “gladio della dittatura”, l’”umano dell’umano” può sopravvivere anche nelle tenebre della tanatocrazia. Nonostante l’irriducibilità del fuoco della libertà, la violenza può diventare “indomabile”, “indistruttibile”, estendersi in maniera estrema. La violenza compie la propria progressione divenendo *hybris*, che come afferma in maniera icastica Erodoto “freme terribilmente”⁷. L’ideologia della violenza nega la realtà costruendo narrazioni che necessitano dell’eliminazione degli oppositori, mitologie che attraverso una preparazione adeguata plagiano le menti rendendole ipnoticamente obbedienti al comando: “la paura al cospetto della violenza senza limiti di uno Stato potente, il terrore di fronte all’assassinio posto a fondamento della quotidianità. In uno Stato totalitario la violenza è talmente grande che smette di essere strumento e diviene oggetto di culto”⁸. In questa prospettiva metastorica e totalitaria la singolarità viene abolita anche attraverso la burocrazia, mostro la cui prassi funzionalizza la sanguinarietà del sistema. Grossman descrive efficacemente come la burocrazia sia lo Stato stesso. L’apparato burocratico incanala accuratamente il parossismo, appiattisce le differenze coprendo il reale con il timbro del razionale. Proprio come afferma l’inciso di Novalis, non a caso ricordato da Debord nel quinto capitolo della *Società dello spettacolo* a proposito del tempo e della nascita del potere politico, “gli

⁵ Id., *Tutto scorre*, Adelphi, Milano 1987, p. 197.

⁶ *Ivi*, p. 320.

⁷ Erodoto, *Le Storie*, Utet, Torino, 1996, VIII, 77.

⁸ V. Grossman, *Vita e destino*, cit. p. 197.

scritti sono i pensieri dello Stato; gli archivi la sua memoria”⁹. Nella burocrazia ha luogo la “giustizia ingiusta”, un ingranaggio in cui le delazioni, le confessioni estorte e le falsificazioni producono giudizi arbitrari sulle condizioni di esistenza al fine di riaffermare l’identità e la potenza del partito dominante: “l’innocenza del singolo è un anacronismo medievale, è alchimia pura [...]. A questo mondo nessuno è innocente, nessuno è esente da giudizio. Dicesi colpevole colui per il quale è stato spiccato un mandato d’arresto, chiunque in pratica. Ogni uomo ha diritto ad averne uno. Persino chi li ha scritti tutta la vita a carico di altri”¹⁰.

Adorno, cercando di fendere l’ingiustizia della totalità organizzata, utilizza quasi la stessa immagine: “l’estrema ingiustizia diventa la falsa immagine della giustizia: la degradazione degli uomini il simbolo della loro uguaglianza”¹¹. Lo Stato eccelso, del potere, dell’onore, della grandezza si poggia sulla menzogna, sulla continua determinazione d’essere dell’altro, sulla cattura in un giudizio che rimodula tutto e lo riporta nell’alveo identitario e coattivo del partito. La marcia trionfale omologa, assorbe e non contempla altre direzioni. Il vero e il falso diventano indistinti, il punto di vista deve essere unico. La politica si territorializza mediante un principio di identità che struttura la stessa identità totalitaria così come la dialettica non può rinunciare alla legge di identità. Tuttavia quest’ultima non rappresenta un processo identificativo del pensiero poiché il pensiero stesso, pur procedendo attraverso il principio di identità e non potendo farne a meno, trova il suo valore in ciò che non è identico e identificante. Infatti se non si può pensare senza identificare, è però vero che “è la non identità il *telos* dell’identificazione”, ossia lo scopo e la proficuità del pensiero identificante risiedono in ciò che identico non è, “ogni volta che il pensiero segue senza pensarci la sua legge di movimento va contro il proprio senso, il pensato del pensiero, che impone l’arresto alla fuga delle intenzioni soggettive. Il *Diktat* della sua autarchia condanna il pensiero al vuoto, che diventa alla fine,

⁹ G. Debord, *La società dello spettacolo; Commentari sulla società dello spettacolo*, Baldini&Castoldi, Milano, 2004, p. 128. Interessante sottolineare come per Debord l’inizio del potere politico inauguri “il momento nel quale incominciano a dissolversi i legami di consanguineità. Da quel momento, la successione delle generazioni esce dalla sfera del puro ciclo naturale per divenire avvenimento orientato, successione di poteri. Il tempo irreversibile è il tempo di colui che regna; e le dinastie sono la sua prima misura. La scrittura è la sua arma. Nella scrittura, il linguaggio raggiunge la sua piena realtà indipendente di mediazione fra le coscienze. Ma questa indipendenza è identica all’indipendenza generale del potere separato, come mediazione che costituisce la società. Con la scrittura compare una coscienza che non è più contenuta e trasmessa nella relazione immediata dei viventi: una *memoria impersonale*, che è quella dell’amministrazione della società”, (*ivi*). Pertanto la riflessione sulla storia è inscindibile da quella sul potere.

¹⁰ V. Grossman, *Vita e destino*, cit., p. 606.

¹¹ T. W. Adorno, *Minima e moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino, 1994, p. 233.

soggettivamente, stupidità e primitività”¹². È pertanto illegittimo ontologizzare il pensiero al fine di trasporlo in uno schema-sapere che dia ragione della totalità del reale. Ma come la tradizione filosofica ha commesso l’errore di delineare l’identità come il fine del pensare, trasformando in tal modo quest’ultimo in un’attività irriflessa di calcolo, di ripetizione di automatismi logici, specularmente la totalità politica infrange ciò che è eterogeneo coartandolo alla unitarietà totale. Ciò produce monismo e primato dell’illiberalità sulla libertà. Il predominio dell’identità fonda lo Stato e l’identità, nel senso deteriore, profila appunto lo Stato totalitario. L’umano viene reificato, reso oggetto nella onnipervasività del potere dell’identico, strumentalizzato: “l’individuo riflette, proprio nella sua individuazione, la legge sociale prestabilita dello sfruttamento [...]. La sua decadenza nella fase attuale non va spiegata individualisticamente, ma dedotta dalla tendenza sociale, nella misura in cui questa s’impone *attraverso* l’individuazione e non solo *contro* di essa”¹³. Adorno, non metabolizzando le riduzioni delle contraddizioni della tensione dialettica, denuncia la pretesa della logica di avere un fondamento identitario, inderogabile, dispensato da ulteriori contraddizioni. Un presupposto non mediato e ritenuto valido come base per passaggi deduttivi è elemento usurpante a cui corrisponde un piano politico caratterizzato da sopraffazione. Smascherare l’arbitrarietà violenta dell’impalcatura ideologico-concettuale e i rispettivi rapporti politici di dominio significa che “la critica della società è critica della conoscenza, e viceversa”¹⁴. L’assolutismo della logica riduce ogni singola determinazione a momento della totalità, “la reificazione della logica, in quanto alienazione del pensiero, ha come equivalente e modello la reificazione di ciò a cui si riferisce il pensiero: dell’unità degli oggetti, i quali d’innanzi al pensiero che su di essi lavora si sono talmente incorporati in identità che prescindendo dal loro contenuto variante, si può trattenere la pura e semplice forma

¹² Id., *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1996, p. 135. Su ciò cfr. T. Koch (a cura di), *Negative Dialektik und die Idee der Versöhnung*, Kohlhammer, Stuttgart 1973; W. Brändle, *Rettung des Hoffnungslosen. Die theologischen Implikationen der Philosophie Theodor W. Adornos*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1984; M. Maurizi, *Adorno e il tempo del non-identico. Ragione, progresso, redenzione*, Jaca Book, Milano, 2004; S. Petrucciani, *Introduzione a Adorno*, Laterza, Roma-Bari, 2007; A. Nuzzo, *Dialettica negativa e dialettica speculativa. Adorno ed Hegel*, in L. Pastore – T. Gebur (a cura di), *Theodor W. Adorno. Il maestro ritrovato*, Manifestolibri, Roma, 2008, pp. 159-180; N. Joll, *Adorno’s Negative Dialectic: Theme, Point and Methodological Status*, in *International Journal of Philosophical Studies* 17 (2), 2009, pp. 233–253.

¹³ Id. *Minima e moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, cit., p. 175. In merito a questo punto si veda M. Martini, *Forme dell’impegno morale: Sartre, Adorno, Cioran*, Edizioni Porziuncola, Assisi, 1991, pp. 112 sgg.

¹⁴ Id., *Su soggetto e oggetto*, in Id., *Parole chiave. Modelli critici*, SugarCo, Milano, 1974, p. 219.

della loro unità. Tale astrazione rimane la premessa di ogni logica”¹⁵. Si tratta della riconduzione di una pluralità di ambiti e di concetti in un guscio monistico e monocratico che racchiude, anticipa, spiega e piega ogni cosa. Differentemente dalla dialettica hegeliana, che riassorbe tutto in un’identità già da sempre data, Adorno propone una “logica della disgregazione” (*Logik des Zerfalls*) di tutto ciò che è delineato come intero. Il dipanarsi storico è segnato dalla logica della violenza, dal perpetrarsi di soprusi. La legge è espressione dell’universale e “l’universale provvede affinché il particolare assoggettato non sia migliore di lui. Questo è il nucleo di tutta l’identità prodotta sino a oggi”¹⁶. Violenza, dominio, falsificazione organizzano la società e nel divenire del mondo come totalità “la coazione si trasforma in senso”¹⁷: il dito, pertanto, è puntato anche contro la stessa tradizione filosofica, rea di aver avuto consapevolezza “così poco delle sofferenze dell’umanità”¹⁸, di non aver prestato attenzione alla “resistenza dell’Altro” (*Widerstand des Anderen*)¹⁹.

Nel *Doktor Faustus* di Mann il letterato Serenus Zeitblom, mentre il mondo è nell’abisso della violenza e della guerra, si fa sostenitore dell’antica idea dell’uomo “libero e bello”. Tuttavia di fronte alla figura diabolica di Chaim Breisacher, che si fregia del suo profascismo e blatera della violenza, definisce lo scenario un “nuovo mondo antiumano” (*neue Welt der Anti-Humanität*)²⁰. Si tratta dell’affermazione della barbarie totalitaria la cui identità irrazionale, che sembra negare il fluire del tempo costringendolo in un eterno presente, porterà all’immane distruzione. Il mondo non umano è il mondo dello sradicamento. La relazione diviene normazione, cattura nella significazione del dominio identitario. Lo spazio dell’esser altro va eliso, ciò che non riecheggia la maestosità del potere dell’identico dev’essere ricondotto, anche con la forza della verità fabbricata, nell’alveo della verità assolutamente affermata ed esposta, *arcana imperii* e *iura imperii* si compenetrano fino a fondersi. Scrive Grossman in un passaggio molto incisivo: “egli credeva che la sua menzogna fosse di vantaggio alla suprema verità, [...] dov’era la menzogna e dove la verità? [...]. Egli credeva o, più

¹⁵ Id., *Sulla metacritica della gnoseologia. Studi su Husserl e sulle antinomie fenomenologiche*, SugarCo, Milano, 1964, P. 34.

¹⁶ Id. *Dialettica negativa*, cit., p. 279.

¹⁷ *Ivi*, p. 282.

¹⁸ *Ivi*, p. 139.

¹⁹ *Ivi*, p. 145.

²⁰ T. Mann, *Doctor Faustus, la vita del compositore Adrian Leverkühn raccontata da un amico*, Mondadori, Milano, 1996, p. 327.

esattamente: voleva credere; più esattamente ancora: non poteva non credere. V'era qualcosa, in questa oscura faccenda, che non gli piaceva, ma che volete: il dovere! E del resto qualche altra cosa in quell'orribile faccenda gli piaceva, lo inebriava, lo attraeva. "Ricorda" gli dicevano i maestri "tu [...] hai solo il partito"²¹. L'affermazione di tale violenza produce l'epoca dello sterminio dell'umano, a cui concorre globalmente tutta la macchina del regime, dal vertice fino ai punti più bassi dello Stato totale, in un quadro di agghiacciante crudeltà e di tremenda delazione. Il meccanismo coinvolge ogni parte del tutto in una sorta di irresistibile impulso, tutti sono "mostri": "ciò che deve fare orrore non sono questi esseri dalla condotta immonda e violenta, quanto lo Stato che li ha tirati fuori dai loro buchi, dalle loro tenebre, dai loro sotterranei, perché gli erano utili, necessari, indispensabili"²². La perversione si attua integralmente in quanto ogni singolarità viene oggettualizzata come identificazione e resa disponibile nell'autopensarsi efficiente. L'esistenza intreccia funzionalizzazione e compromissione. Sotto la maschera dei rapporti umani e della collaborazione c'è la tacita accettazione dell'inumano, si esplica una sorta di torva passività agente: "una relazione passiva con altri esseri [...] diviene lo strumento in virtù del quale quella formazione può avere luogo. Una formazione nella passività costituisce quindi la preistoria del soggetto, insediando un ego come oggetto, agito dagli altri prima ancora che possa agire per conto suo. Questa scena è persecutoria, perchè non voluta nè scelta. Indica un modo di essere agiti che precede la possibilità di agire direttamente o in proprio nome"²³. Il quadro, dunque, è quello del dilemma della spirale della violenza nella storia dell'umanità. Dietro – e anche dentro – la gestione delle relazioni umane sta la Gorgone del potere²⁴, con il suo smisurato potenziale di violenza e con la sua logica identitaria. Non un nucleo di giustizia, non una legge di progresso o di civiltà bensì il *Leitmotiv* della violenza: "che questa faccia abbia portato a questa guerra, e noi non l'abbiamo distrutta! E noi siamo milioni, e la terra brulica di armi. Ci sarebbero munizioni per tremila anni, e questa faccia è ancora sempre qui"²⁵.

²¹ V. Grossman, *Tutto scorre*, cit. p. 74.

²² *Ivi*, p. 80.

²³ J. Butler, *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano, 2006, p. 120.

²⁴ Il riferimento è ovviamente a H. Kelsen, *Intervento su Die Gleichheit vor dem Gesetz in Sinne des Art. 109 der Reichsverfassung*, in *Veröffentlichung der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer*, Heft 3, de Gruyter, Berlin-Leipzig 1927, p. 55.

²⁵ E. Canetti, *La provincia dell'uomo*, in Id., *Opere*, vol. I, Bompiani, Milano, 1990, p. 1601.

La dimensione politica quindi è indissolubilmente connessa con la questione della violenza in quanto consiste in dislocazioni di potere insite nelle relazioni umane, e il potere è sempre afferente alla violenza. Secondo Aristotele l'uomo è per natura *zoon politikon*, e la politica è scienza suprema che stabilisce ciò che si debba o non si debba fare. Nel 1932 De Gaulle, allora appartenente alla cerchia di Pétain e ammiratore di Machiavelli, scrive senza mezzi termini che gli uomini non possono fare a meno di essere diretti e guidati con fermezza: “questi animali politici hanno bisogno di organizzazione, cioè di ordine e di capi”²⁶ e il loro capo-guida si connota per “una forte dose d'egoismo, d'orgoglio, di durezza, di astuzia. Ma gli si perdona tutto e, anzi, da ciò egli acquista maggior rilievo se ne fa dei mezzi per compiere grandi imprese”²⁷. Ciò significa paradossalmente che, seppur politico, l'uomo resta comunque un animale e quindi va inquadrato e comandato anche con l'oltraggio e la prevaricazione al fine di far risaltare le *res gestae* che attengono al campo politico. La politicità umana necessita – in maniera ferina – di irreggimentazione per ritrovare se stessa, la naturale tendenza degli uomini alla relazione e alla *koinonia* deve specchiarsi in quell'eccedenza asimmetrica e verticale rappresentata da capi senza scrupoli di sorta.

L'umano intreccia la coppia politica-violenza e ciò diventa un nodo aporetico, non facilmente districabile in quanto è in atto, per così dire, una performativa dinamica di esclusione inclusiva, un autoriferimento sottomettente. Il potere e la violenza agiscono tracciando distinzioni, determinando zone e modi d'essere, demarcando comando e obbedienza. “*Omnis homines, qui sese student praestare ceteris animalibus, summa ope niti decet, ne vitam silentio transeant veluti pecora, quae natura prona atque ventri oboedientia finxit*” (“Tutti gli uomini che mirano a emergere sugli altri esseri animati debbono impegnarsi con il massimo sforzo, se non vogliono trascorrere l'esistenza oscuri, a guisa di pecore, che la natura ha creato prone a terra e schiave del ventre”²⁸): così Sallustio disegna l'immanenza del conflitto, esprime la relazione politica dal punto di vista polemologico, relazione politica in cui si può essere assoggettati e privati del proprio potenziale creativo, proprio come nell'aspro realismo politico del Callicle che, nel *Gorgia* di Platone, biasima i deboli e sostiene il

²⁶ C. De Gaulle, *Il filo della spada*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2013, p. 66.

²⁷ *Ivi*, p. 76

²⁸ G. C. Sallustio, *La congiura di Catilina*, XV, Rizzoli, Milano, 1976, I, 1.

“criterio”, il “diritto” che “il più forte comandi sul più debole ed abbia più di lui”²⁹. È proprio la corrente sofistica ad influenzare Tucide, considerato il vero iniziatore del realismo politico. Non solo la giustizia, ma anche la forza, il potere e l’egemonia sono delineati lucidamente ed efficacemente. Ciascuno “comanda ovunque ne abbia il potere”, ogni volta agisce la legge del più forte determinando il polo del comando e quella dell’obbedienza. Ciò è mostrato nel paradigmatico dialogo tra Ateniesi e Melii, dove gli Ateniesi affermano: “Non ribadiremo che godiamo del diritto all’impero per aver demolito i Persiani, o che il nostro intervento attuale è una replica a un criminoso attentato, da voi inferto [...]. Siete consapevoli quanto noi che il concetto di giustizia si definisce netto – nella logica dei rapporti umani – solo se si impegna, ferreo, il vincolo di un equilibrio tra le forze. Se no, a seconda: chi predomina, finché è in suo potere, agisce; chi è fragile, si flette”³⁰. La “logica dei rapporti umani”. Questa logica, questa razionalità presiede alla relazionalità umana consentendo anche di ordinarla asimmetricamente con la forza, di modellarla a seconda del grado di potere detenuto. O si ammette ciò o si viene piegati, o si riconosce la volontà dominante della forza o si viene pietrificati dalla Gorgone del potere. È fondamentale evidenziare come i Melii, sostenendo i motivi della loro neutralità, si facciano portatori di un altro tipo di razionalità, di un altro tipo di “logica dei rapporti umani” – Atene lasci a ciascuno i “diritti che gli spettano”, ossia in questo caso la libertà e l’indipendenza – ma questa è una logica diversa che il più potente non può e non vuole comprendere perché sta dietro il velo e da lì fissa identitariamente le differenze. Il discorso dell’alterità non è riconosciuto, è rifiutato poiché costituisce una antilogia che non rientra in quella “logica dei rapporti umani”. La sferzante risposta ateniese mostra tutta la durezza del potere: “a voi toccherebbe la fortuna di essere sudditi [...] per noi sarebbe un guadagno non avervi annientati”³¹ e “la vostra ostilità non ci danneggia quanto la vostra amicizia, manifesto esempio per i sudditi della nostra debolezza, mentre l’odio lo è della nostra potenza”³². Insomma l’umano vede il comando e

²⁹ Platone, *Gorgia*, Bompiani, Milano, 2001, 486d.

³⁰ Tucide, *op. cit.*, Bur, Milano 2001, V, 89. Sul realismo politico di Tucide cfr. M. Cesa, *Le ragioni della forza. Tucide e le relazioni internazionali*, il Mulino, Bologna, 1994 e L. Canfora, *Tucidide. L’oligarca imperfetto*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone, 1991. In particolare sul dialogo tra Melii e Ateniesi si vedano i lavori di L. Canfora, *Tucidide e l’impero. La presa di Melo*, Laterza, Roma-Bari, 1991 e *Tucidide. Il dialogo dei Melii e degli Ateniesi*, Marsilio, Venezia, 1991.

³¹ *Ivi*, V, 93.

³² *Ivi*, V, 95.

l'obbedienza sottendere la coercizione, coercizione in cui può essere messa fortemente in discussione quella condizione di "umano dell'umano" richiamata in apertura. Se la cifra dell'interrelazione umana e politica si incardina costantemente in prassi violente e prevaricanti il rischio è che quella "logica dei rapporti umani" altro non sia che una nichilistica trascrizione di un'assuefazione all'*homo inhumanus*.

2. Del comando

Hobbes ritiene Tucidide "lo storiografo più politico che abbia mai scritto. La ragione di ciò penso sia questa: egli costruisce le sue narrazioni sulla base di una scelta precisa della materia, che espone secondo un preciso giudizio e si esprime in maniera tanto perspicua ed efficace che – come dice Plutarco – fa di chi lo ascolta uno spettatore"³³. Il filosofo britannico condivide con lo storico greco il pessimismo antropologico e tutto ciò che la similitudine tra uomo e Stato comporta³⁴. Per Hobbes è naturale (*ius naturalis*) che Melo si pieghi ad Atene perché Atene è più forte, più potente e quindi può legittimamente attuare pratiche egemoniche. È il meccanicismo a pervadere tutto, e quindi a costituire un modello da applicare analogicamente, anche per quanto riguarda le posizioni e i posizionamenti all'interno del conflitto. L'uomo è appetito (*appetitus*) e desiderio (*cupido*), e rispetto a ciò i suoi pensieri sono perlustrazioni delle strade per giungere alle cose desiderate. L'amore per il potere, inteso come insieme dei mezzi di cui l'uomo dispone nel presente per tentare di ottenere un bene futuro anche apparente, è naturalmente radicato nell'animo umano. Tutte le passioni degli uomini trovano il loro vertice nel "desiderio perpetuo e ininterrotto di acquistare un potere dopo l'altro"³⁵, tanto che il ventaglio delle stesse passioni può ridursi al "desiderio di potere"³⁶. Questa situazione di voracità di potere spinge l'uomo a dominare l'uomo, apre un campo di tensioni che diventano conflittualità quando l'altro si scopre come ostacolo, rivale nell'intensificazione del grado di potere da raggiungere. È perciò negato l'aristotelico *ho anthropos zoon politikon esti*, l'identità è

³³ T. Hobbes, *Of the Life and History of Thucydides*, in Id., *The History of the Grecian War, written by Thucydides, translated by Thomas Hobbes of Malmesbury* (1629), in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, now fearst collected and edited by William Molesworth*, 11 voll., London 1839-1845, voll. VIII-IX (1839), vol. VIII, p. viii.

³⁴ Su ciò si veda L.M. Johnson, *Thucydides, Hobbes and the Interpretation of Realism*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 1993.

³⁵ Id., *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari, 1989, p. 78.

³⁶ *Ivi*, p. 60.

spinta nel confronto per il maggior potere³⁷. L'insaziabilità avanza sempre verso qualcosa di distinto e superiore, il confronto diventa lotta per primeggiare all'interno della specie. La fiamma del desiderio accentua a dismisura il desiderio di potere innescando aggressione e condizione bellica. Alimentata dal desiderio, l'eccedenza di potere dell'identità destruttura il potere dell'altro, la cui sopraffazione violenta attesta l'ineccepibilità del potere identitario, Atene è più forte Melo. Nel noto *Dialogo fra un filosofo e uno studioso del diritto comune in Inghilterra* Hobbes fa dire al filosofo "non è la sapienza ma l'autorità che crea la legge"³⁸, a cui il giurista risponde con "quando parlo delle leggi, intendo parlare delle leggi vive ed armate [...]. Non è la parola della legge, ma il potere di colui il quale ha nelle mani la forza di una nazione che rende efficaci le leggi. Le leggi ateniesi non furono fatte da Solone che pure le aveva progettate ma dal supremo tribunale del popolo; né il Codice imperiale dell'epoca di Giustiniano fu fatto dai giureconsulti romani, ma dallo stesso Giustiniano"³⁹. Riformulato nel principio *auctoritas non veritas facit legem*, tale concezione rappresenta uno dei cardini della geometria dell'obbedienza hobbesiana, e non solo⁴⁰. Il potere produce leggi, obblighi, non testi dottrinari e retorici. È il potere, e non un'altra facoltà o abilità, che impone per vincolare in maniera ferrea e violenta. La legge è la concretizzazione del comando di chi detiene il potere. Essa afferra e costringe, è codificata solo in quante codificante. Non affranca ma ingiunge, statuisce una realtà che implica necessariamente l'obbedienza, un ordine cogente che non ammette discrepanze⁴¹. Del resto anche Hume, tratteggiando l'importanza della spinta che i desideri producono nell'uomo, approccia il tema del potere governativo sottolineando che, se si risale il fiume carsico dell'obbligazione politica, non si può non incontrare una dimensione di usurpazione. Anche se con il divenire temporale e con l'abitudine le geometrie interrelazionali tendono a normalizzarsi, la

³⁷ Su ciò cfr. C. Galli, *Modernità. Categorie e profili critici*, il Mulino, Bologna, 1988; M. Reale, *La difficile eguaglianza. Hobbes e gli animali politici: passioni, morale, socialità*, Editori Riuniti, Roma, 1992; G. Fiaschi, *Un'ontologia politica. Potere e realtà in Thomas Hobbes*, in "Filosofia Politica", 2, 2017, il Mulino, Bologna, pp. 195-216.

³⁸ Id., *Opere politiche*, vol. I, Utet, Torino, 1959, p. 397.

³⁹ *Ivi*, p. 402.

⁴⁰ Cfr. L. Bazzicalupo, *L'armonia dell'irregolare: Hobbes e il manierismo politico*, in G. M. Chiodi – R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, FrancoAngeli, Milano, 2009, pp. 31-48.

⁴¹ Bobbio sostiene che il senso di tutti i libri politici di Hobbes sia costituito da una teoria dell'obbedienza: "La politica di Hobbes [...] giunge attraverso il filo conduttore di un ragionamento eccezionalmente vigoroso, a intessere la trama di una delle più radicali teorie dell'obbedienza che la storia delle dottrine politiche abbia mai conosciuto", (N. Bobbio, in T. Hobbes, *Opere politiche*, cit., p. 25).

dislocazione di violenza e il possesso di potere si imprimono nel processo coercitivo di formazione dell'obbedienza: "il potere che dapprima si fondava soltanto sull'ingiustizia e sulla violenza, diventa nel tempo legittimo e obbligatorio"⁴². Per più di due secoli il pensiero hobbesiano venne quasi ignorato, a volte bersagliato da dure critiche. Soltanto alcuni, tra cui Vico e Rousseau, ne fecero profondo oggetto di studio. La riscoperta di Hobbes avvenne soltanto sul finire dell'Ottocento nella Germania postbismarckiana in cui era in corso il dibattito circa il futuro assetto costituzionale. Fu Tönnies, ma non mancò il contributo di Dilthey, a concentrare l'attenzione sul pensiero politico del filosofo di Malmesbury, mettendo così in moto un processo di crescente interesse che farà del pensiero politico di Hobbes un importante interlocutore di pensatori quali Schmitt, Strauss e Arendt. Wiethölter, nella sua *Rechtswissenschaft*, afferma che l'ipostatizzazione del campo giuridico e delle sue "formule magiche", e quindi del regno della prescrizione e del comando, oltre ad ottundere le facoltà razionali e critiche, si costituisce come l'impero del principio di autorità, dell'"autorità con le sue arroganze"⁴³. Nel comando statuito, nelle "formule magiche" si ritrova tutta l'arbitrarietà dell'autorità che si autolegittima. *Lex e rex, ratio e voluntas*, potere della legge e legge del potere segnano il denominatore comune dell'autorità: con l'hobbesiano *auctoritas non veritas facit legem* si ha che "l'autorità divide dunque gli uomini in capi e sottoposti (anche traviati), giudici e giudicati (anche condannati), dominanti e dominati (anche schiavizzati), ricchi e poveri (anche derubati). Essa è fonte, mezzo e fine della disuguaglianza"⁴⁴. Alla dilatazione dell'*auctoritas* è coestensivo tutto il solco della politica con la sua imperatività inclusiva in forme, con la sua topografia definitoria. La trazione dell'autorità fraziona in maniera diversa, la sua azione performativa disegna curvature obbedienziali tanto che l'incongruenza dell'eterogeneità fa avvertire fortemente il senso dell'eteronomia. L'autorità imbriglia l'umano *ex ante* e categorizzandolo gli instilla una senso di sfincea inferiorità. Ciò quindi attiene ad una dimensione coercitiva la cui frangia implementante si concretizza in un comando che, dal versante della soggettività obbediente o comunque acquiescente, viene percepito come un'immanente eccedenza assoggettante.

⁴² D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Bompiani, Milano, 2001, p. 1117.

⁴³ R. Wiethölter, *Le formule magiche della scienza giuridica*, Laterza, Roma-Bari, 1975, p. 27. Si noti la traduzione tanto creativa quanto interessante.

⁴⁴ *Ivi*, p. 32.

Canetti, pur condividendo solamente pochi pensieri di Hobbes, ne apprezza la radicalità che permette di smascherare il potere, il suo peso, la sua rilevanza in ogni comportamento umano. Hobbes è annoverato tra i “pensatori terribili” in quanto “egli spiega tutto mediante l’egoismo [...]. Ma il mio compito è proprio di mostrare come è composto l’egoismo; come ciò su cui regna non gli appartenga, in quanto ha origine da altre sfere della natura umana, proprio da quelle verso le quali Hobbes è cieco [...]. Credo di aver trovato in lui la radice spirituale di tutto ciò contro cui voglio di più combattere”⁴⁵. Il pensiero canettiano vede ogni uomo essere il “centro del mondo” a fianco di innumerevoli altri⁴⁶. L’umano è movimento, espansione, potenziamento, molteplicità, e le relazioni evidenziano le trasformazioni di tutto ciò. Nel suo incessante cangiare l’uomo incrementa se stesso, si soggettivizza animalescamente nel mondo recependo copiosità di forme e segni, l’uomo, ed è questa la sua più grande fortuna, è mille volte molteplice”⁴⁷. Costanti traiettorie, pieghe, connessioni e tensioni caratterizzano l’umano. Il soggetto non è univocità, la fissità non lo descrive poiché la sua natura si predica di fluidità, eterogeneità, produzione e assorbimento immaginali⁴⁸. Tuttavia questa *dynamis* incontra il suo rovescio in quanto facilmente magnetizzabile dalla forma e dal senso di onnipotenza, in cui l’immediatezza diventa mediazione, la potenza si fa potere. La varietà del divenire implode nella sua assolutizzazione facendosi immutabilità, l’affermazione muta nella negazione e nella sopraffazione. Il divenire invitante delle figurazioni si eclissa nel tempo dell’ordine, la distesa di connessioni diventa campo di divieti. Il potere desidera durare e può corrispondere anche alla facoltà di dare comandi: “un ordine è un ordine. Il carattere definitivo e indiscutibile che è peculiare dell’ordine può avere anche contribuito a far sì che gli uomini vi riflettessero ben poco. Dell’ordine si pensa: è sempre stato così, è naturale e necessario”⁴⁹. Ad una attenta genealogia il permanere del potere si configura come un’estensione ordinativa che qualifica se stessa depotenziando le differenze anche nell’esercizio del pensiero, la disposizione relazionale assume i caratteri irrefutabili della

⁴⁵ E. Canetti, *La provincia dell’uomo*, cit., p. 1745.

⁴⁶ Cfr. Id., *Dialogo con il terribile partner*, in Id., *La coscienza delle parole*, Adelphi, Milano, 1995, p. 84. Su questo tema vedasi M. Russo, *Massa e potere nella antropologia inconcettuale di Elias Canetti*, in “Filosofia Politica”, 3, 2002, il Mulino, Bologna, pp. 459-487.

⁴⁷ Id., *La coscienza delle parole*, Adelphi, Milano 2007, p. 82.

⁴⁸ Cfr. Y. Ishaghpour, *Elias Canetti. Metamorfosi e identità*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005, pp. 115 sgg. e U. Fadini, *Metamorfosi di Canetti*, in “Iride. Filosofia e discussione pubblica”, 61, 2010, il Mulino, Bologna, pp. 557-574.

⁴⁹ Id., *Massa e potere*, Adelphi, Milano, 1981, p. 365.

naturalizzazione e della necessità. La funzionalizzazione del comando sta nell'affermazione e nel rilancio dell'invarianza identitaria dell'esistente, nella resa pietrificata di quest'ultimo in maniera tale che niente vi si incunei per interrogarne il senso. Canetti descrive la più antica forma efficace di comando come fuga, ossia come obbligo di scappare impartito dall'animale più forte all'animale più debole. Nel ricevere il comando di fuga è quindi racchiusa un dimensione di alienazione come minaccia, un senso di coazione naturalizzante a spossessarsi della propria spontaneità. Tutti i comandi derivano dal comando di fuga e ogni comando pertanto suscita sempre una determinata azione: "il comando, per sua natura, non permette contraddizioni. Non può essere discusso, né commentato, né messo in dubbio. È coinciso e chiaro poiché deve essere compreso all'istante [...]. L'azione suscitata dall'ordine è, infatti, vincolata all'istante in cui l'ordine stesso viene pronunciato. Essa può anche riguardare un momento successivo, ma ciò deve essere *prestabilito*, sia espressamente, sia implicitamente, quando risulta chiaro dalla natura dell'ordine. L'azione compiuta in seguito a un ordine è diversa da tutte le altre: la si sente come qualcosa di *estraneo* [...]. È importante il fatto che l'ordine giunge dall'*esterno*: da soli, non ci si avrebbe mai pensato. Esso è dunque uno di quegli elementi della vita che vengono *imposti*, che nessuno elabora dentro di sé [...]. All'origine del comando sta qualcosa di estraneo che deve anche essere considerato qualcosa di *più forte*. Si ubbidisce"⁵⁰. Il potere cresce incessantemente, anche il più piccolo comando contribuisce al suo incremento. Ad esso è intrinseca una matrice identitaria autoconservativa che blocca le differenze prosciugando la loro multifocale motilità. Esso pone per imporsi, con la sua ingiunzione performativa invade le prospettive delle alterità e i loro significati. Il comando è il comando del più forte, comando che dismette la *potentia* dell'altro, che consolida la morsa su chi nelle proprie azioni non imprime impulsi tendenti a dominare. Il potere comanda attraverso dislocazioni istitutive e spersonalizzanti, afferrando genera paura in chi è afferrato. Ciò che si afferma e consolida è un processo di despecificazione dell'altro. La differenza deve sentire l'esterno come interno, avvertire il comando come l'opposto della propria libera espressione in una sorta di forclusione della sua spinta più intrinseca. Il comando non può essere messo in discussione, non deve esistere l'idea di una suo

⁵⁰ Ivi, pp. 367-368. Su ciò cfr. R. Escobar, *L'uno e i molti. Elementi del potere in Elias Canetti* e G. Marramao, *Logiche della potenza. Rileggendo Masse und Macht*, entrambi in E. De Conciliis (a cura di) *La provincia filosofica. Saggi su Elias Canetti*, Mimesis, Milano-Udine, 2008, rispettivamente pp. 13-36 e pp. 37-50. Per un intreccio con altri autori cfr. D. Scalzo, *In preda al terrore. Considerazioni inattuali su "Massa e potere"*, in L. Alfieri – A. De Simone (a cura di), *Leggere Canetti*, Morlacchi, Perugia, pp. 183-331.

depotenziamento: appena affievolito è pronto alla feroce riaffermazione. Esso si compone di un impulso e di una spina. “l’impulso costringe chi riceve il comando a eseguirlo, e precisamente nella misura in cui è conforme al contenuto del comando stesso. La spina permane in chi esegue il comando. Quando i comandi funzionano normalmente, come ci si aspetta da essi, la spina resta invisibile. Segreta e insospettata, essa si manifesta – appena avvertita – nella lieve resistenza che precede l’obbedienza al comando. La spina però penetra profondamente nell’intimo dell’uomo che ha eseguito un comando e vi dura inalterabile. Non vi è nulla di più inalterabile fra gli elementi dell’animo. Il contenuto del comando resta contenuto nella spina: la sua forza, la sua portata, la sua delimitazione, si definiscono per sempre nell’istante in cui il comando viene impartito”⁵¹. L’impulso obbliga immediatamente ad eseguire il contenuto del comando, istantaneamente concretizza nell’altro ciò che trasmette. La spina è l’introiezione, nel destinatario del comando, del contenuto del comando stesso. Essa permane come comando nel soggetto comandato, come eterodeterminata traccia dell’esecuzione del comando dopo l’esecuzione del comando stesso. Nel comando impulso e spina formano e informano, la violenza dà ed esige forma, decide ed incide. Il comando identitario non si esaurisce nell’adempimento subitaneo provocato nell’alterità, bensì è identitariamente atto della potenza (o meglio del potere) e potenza (o meglio potere) dell’atto al tempo stesso ma su piani temporali differenziati – tuttavia semanticamente legati. Nel comando che ordina indefettibilmente la realtà, l’impulso identitario piega la differenza e la spina, in quella “lieve resistenza che precede l’obbedienza al comando”, esplicita la retroazione che agisce nella differenza come pedissequo vincolo al primato dell’identità. Pedissequo è lo schiavo che nella Roma arcaica era obbligato a seguire a piedi il proprio padrone, pedissequo è il subalterno che nella Roma Imperiale, avendo imparato a scortare a piedi il capo, esegue e riproduce passivamente i dettati dei suoi superiori: vero e proprio paradigma dell’intera riflessione politica, il senso anfibio del potere. Anfibio, ma anche paranoico. Infatti tra potere e paranoia intercorre un legame strettissimo, “sinonimico”. Ciò che li accomuna è “il desiderio di sopprimere gli altri per essere l’unico, oppure, nella forma più mitigata e frequente, il desiderio di servirsi degli altri per divenire l’unico con il loro aiuto”⁵². Il potere brama l’annullamento delle differenze, ossessionato ne persegue l’annientamento. Nel delirio autocentrato

⁵¹ *Ivi*, pp. 368-369.

⁵² *Ivi*, p. 561.

e autocentrante la pluralità delle alterità va scardinata, o comunque soggiogata, per l'affermazione della politica della *reductio ad unum*. La relazione umana non esprime più il potenziale creativo bensì quello distruttivo: essa diventa il luogo della violenza che identitariamente annichilisce le differenze, decreta gerarchie funzionali e servili, dispone ranghi strumentali e despecificanti. “gli uomini di potere impartiscono ordini in prima persona e considerano tutti gli altri dei subordinati”⁵³: la prigionia dell'assoggettamento scaturisce dall'eccedenza dispositiva dell'ego, la “logica dei rapporti umani” è spiraliforme in quanto paravento ideologico-narrativo della violenza gorgonico-identitaria subita dalle-nelle stesse relazioni umane.

3. Violenza fondativa e violenza conservativa

In *Per la critica della violenza*⁵⁴, scritto negli anni 1920-1921, Benjamin afferma che “il compito di una critica della violenza si può definire come l'esposizione del suo rapporto col diritto e con la giustizia”⁵⁵. Per il berlinese sia il diritto naturale sia il giuspositivismo non riescono a cogliere una produttiva *Kritik der Gewalt*. Infatti per il primo la violenza è un dato naturale, un *quid* che si trova nella natura e che gli uomini possono usare purché perseguano scopi giusti; per il secondo, invece, la violenza è un mezzo utilizzabile per garantire i fini del potere che si è costituito storicamente: “Secondo la concezione giusnaturalistica (che servì da base ideologica al terrorismo della Rivoluzione francese) la violenza è un prodotto naturale, per così dire una materia prima, il cui impiego non solleva problemi di sorta, purché non si abusi della violenza a fini ingiusti. Se, nella teoria giusnaturalistica dello Stato, le persone si spogliano di tutta la loro autorità a favore dello Stato, ciò accade in base al presupposto (esplicitamente enunciato da Spinoza nel *Trattato teologico-politico*) che il singolo come tale, e prima della conclusione di questo contratto razionale, eserciti anche *de jure* ogni potere che detiene *de facto*. Forse queste concezioni sono state ravvivate in seguito, dalla biologia darwiniana, che considera, in modo affatto dogmatico, insieme alla selezione naturale, solo la violenza come mezzo originario e solo adeguato a tutti i fini vitali della natura. La filosofia

⁵³ Id., *La tortura delle mosche*, Adelphi, Milano, 2008, p. 120.

⁵⁴ Jesi sottolinea come in Benjamin *Gewalt* non significhi soltanto “violenza” ma anche “autorità” e “potere”. *Gewalt* va tradotto stringendo insieme “violenza”, “autorità”, “potere”, come se tali parole fossero pronunciate tutte d'un fiato. Cfr. F. Jesi, *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Rainer Maria Rilke*, Macerata 2002, p. 29,

⁵⁵ W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in Id., *Angelus Novus*, Einaudi, Torino, 1995, p. 5.

popolare darwinistica ha mostrato spesso come sia facile passare da questo dogma della storia naturale al dogma ancor più grossolano della filosofia del diritto per cui quella violenza che è quasi esclusivamente adeguata a fini naturali, sarebbe per ciò stesso anche giuridicamente legittima. A questa tesi giusnaturalistica della violenza come dato naturale si oppone diametralmente quella del diritto positivo, che vuole il potere storicamente divenuto⁵⁶. Nella dottrina giusnaturalistica la *Gewalt* come *Naturprodukt* non è questionabile se il suo impiego è riferito a scopi giusti; ad essa infatti si può ricorrere per la realizzazione di spinte inerenti alla propria natura qualora queste ultime abbiano condizione di giustizia. Diversamente dal diritto naturale, il giuspositivismo focalizza la sua attenzione sul potere storicamente divenuto. Ciò che un potere ha temporalmente fondato è un ordine/sistema i cui fini, ritenuti legittimi e giusti, vanno difesi attraverso mezzi ritenuti legali; tutto va ricondotto alla conformità al diritto (*Rechtmäßigkeit*) stabilito da quello stesso potere affermato. Nella misura in cui il giusnaturalismo vede nella violenza un mezzo giusto volto a fini naturali, il positivismo giuridico ne vede un mezzo legale per la tutela di fini giusti: “come il diritto naturale può giudicare ogni diritto esistente solo nella critica dei suoi fini, così il diritto positivo può giudicare ogni diritto diveniente solo nella critica dei suoi mezzi. Se la giustizia è il criterio dei fini, la legalità è il criterio dei mezzi”⁵⁷. Ma nonostante questa diversità tra le due correnti giusfilosofiche Benjamin non crede alla loro contrapposizione: “le due scuole s’incontrano nel comune dogma fondamentale: fini giusti possono essere raggiunti con mezzi legittimi, mezzi legittimi possono essere impiegati a fini giusti. Il diritto naturale tende a «giustificare» i mezzi con la giustizia dei fini, il diritto positivo a «garantire» la giustizia dei fini con la legittimità dei mezzi. L’antinomia si rivelerebbe insolubile ove si dimostrasse che è falso il comune presupposto dogmatico, e che mezzi legittimi da una parte, e fini giusti dall’altra, sono fra loro in contrasto irriducibile”⁵⁸. Giusnaturalismo e giuspositivismo sono soltanto apparentemente dicotomici in quanto entrambi afferiscono al *Grunddogma* della declinazione di una relazione strumentale, che Benjamin aveva già rifiutato nel precedente saggio *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell’uomo*, scritto negli anni 1916-1917⁵⁹.

⁵⁶ *Ivi*, p. 6.

⁵⁷ *Ibidem*. Su ciò cfr. M. Tomba, *La “vera politica”. Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*, Macerata, 2006, pp. 214-216.

⁵⁸ *Ivi*, pp. 6-7.

⁵⁹ Cfr. W. Benjamin, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell’uomo*, in *Id.*, *Angelus Novus*, cit., pp. 53-70. A proposito della questione della lingua in Benjamin si vedano: R. Wolin, *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*, New York

Una vera critica della violenza ha luogo soltanto nella tematizzazione del rapporto tra *rechtsetzende Gewalt* e *rechtserhaltende Gewalt*, tra violenza che pone il diritto e violenza che conserva il diritto. Infatti ogni diritto positivo esige e rimanda alla sua origine storica che, a sua volta, implica un potere fondante, una violenza storicamente riconosciuta, una violenza sanzionata. “Poiché il riconoscimento dei poteri giuridici si esprime nel modo più concreto nella sottomissione – in linea di principio – passiva ai loro fini, come criterio ipotetico di suddivisione dei vari tipi di autorità bisogna assumere la presenza o la mancanza di un riconoscimento storico universale dei loro fini. I fini che mancano di questo riconoscimento si chiameranno fini naturali, gli altri, fini giuridici”⁶⁰: originato da una *Gewalt* che si è storicamente imposta, il diritto è struttura identitaria, determinazione di riconoscimento e di obbedienza di/ad un’autodeterminazione di potere. Il giuridico è codificazione che assicura il riconoscimento-mantenimento della *Gewalt* fondante, la norma disciplina le condotte umane nella dedizione al potere istituyente. L’organizzazione che ne scaturisce è coattiva, dispone doveri di comportamento rispetto a cui non è escluso il ricorso alla forza. L’ingiunzione identitaria si territorializza nelle relazioni giuridiche in modo tale da non consentire il movimento della differenza. “Questi rapporti giuridici sono caratterizzati [...] dalla tendenza a non ammettere fini naturali delle persone singole in tutti i casi in cui questi fini potrebbero essere, all’occasione, perseguiti coerentemente con la violenza. Vale a dire che questo ordinamento giuridico tende, in tutti i campi in cui fini di persone singole potrebbero essere perseguiti coerentemente con la violenza, a stabilire fini giuridici che possono essere realizzati in questo modo solo dal potere giuridico. Anzi, esso tende a ridurre, mediante fini giuridici, anche le regioni dove, in linea di massima, i fini naturali vengono consentiti entro ampi limiti, se appena quei fini naturali vengono perseguiti con grado eccessivo di violenza”⁶¹: la violenza che si soggettivizza in un ordine giuridico, struttura allo stesso tempo sostanziale e formale dell’identità, definisce in questo fini correlati al riconoscimento della propria universalità; questi fini sono fini giuridici, tutti gli altri, ossia quelli che non riconoscono il potere storicamente divenuto e i suoi fini, sono fini naturali. Ed è proprio in questa statuizione-attribuzione

1982, pp. 31-48; G. Agamben, *Lingua e storia. Categorie linguistiche e categorie storiche nel pensiero di Benjamin* e H. Schweppenhäuser, *Nome / Logos / Espressione. Elementi della teoria benjaminiana della lingua*, entrambi in L. Belloi – L. Lotti (a cura di), *Walter Benjamin. Tempo storia linguaggio*, Roma 1983; B. Moroncini, *La lingua muta e altri saggi benjaminiani*, Napoli 2000, pp. 11-34.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ivi*, pp. 8-9.

di legittimità e legalità ai fini della volontà violentemente predominante, in questa distinzione e scissione dalle relative differenze che la violenza fondativa diventa violenza conservativa.

In questo modo Benjamin ha incorporato irrevocabilmente la violenza nel diritto. Il sistema giuridico è *Gewalt*: “ogni violenza è, come mezzo (*als Mittel*), potere che pone o che conserva il diritto. Se non pretende a nessuno di questi due attributi, rinuncia da sé ad ogni validità. Ma ne consegue che ogni violenza come mezzo partecipa, anche nel caso più favorevole, alla problematicità del diritto in generale”⁶². In quanto *als Mittel* la violenza è connessa al diritto, l’ordinamento giuridico e i suoi istituti costituiscono effetti della duplice dimensione della violenza: “la funzione della violenza nella creazione giuridica è, infatti, duplice nel senso che la creazione giuridica, mentre persegue ciò che viene instaurato come diritto, come scopo con la violenza come mezzo, pure – nell’atto di insediare come diritto lo scopo perseguito – non depone affatto la violenza, ma ne fa solo ora in senso stretto, e cioè immediatamente, violenza creatrice di diritto, in quanto insedia come diritto (*als Recht*), col nome di potere, non già uno scopo immune e indipendente dalla violenza, ma intimamente e necessariamente legato ad essa. Creazione di diritto è creazione di potere (*Rechtsetzung ist Machtsetzung*), e intanto un atto di immediata manifestazione di violenza”⁶³. La *Gewalt* che riesce a dispiegarsi maggiormente fino alla propria affermazione, nell’istante in cui pone un ordine, infonde in quello stesso ordine la sua indelebile matrice violenta. L’effettualità giuridica che viene costituita, lungi dal rompere i legami con l’immediatezza della sua derivazione, è realmente violenta, vigenza intrinsecamente violenta in quanto violenza immediatamente prevalente. *Rechtsetzung ist Machtsetzung*: il creazionismo giuridico è definizione di un *continuum* di *Gewalt*, affermazione dell’autodeterminazione della violenza che facendosi diritto determina se stessa e la propria salvaguardia come potere/forza. Le “forme del diritto” sono sostanziate di *Gewalt*, il complesso legislativo è manifestazione di violenza. Ogni ordinamento giuridico presenta violenza: sia in quanto fondato da un atto violento, sia in quanto sistema che legittima e legalizza la violenza necessaria alla propria conservazione, l’identità del diritto non è altro che il diritto d’identità predominante nel suo effetto *erga omnes*. Lo stesso Rosenzweig sostiene questo legame a doppio filo tra violenza e diritto: “il senso di ogni violenza è che essa fonda nuovo diritto. Essa non è la negazione del diritto, come si

⁶² *Ivi*, p. 16.

⁶³ *Ivi*, p. 24.

pensa, affascinati dal suo fare sovversivo, ma al contrario ne è la fondazione”⁶⁴. Anche Sofsky sottolinea come la violenza attraverso la storia del genere umano. La *Gewalt* è connaturata agli individui e la politica, nel tentativo di ordinare tale violenza originaria, non fa che riformularla e rilanciarla e quindi esserne intrisa. Il Politico si configura come un mostro i cui tentacoli attanagliano gli individui, come un “sistema di regole globale”⁶⁵. L’implacabilità dello stato violento conduce inevitabilmente al prodursi della differenza fino al punto della rivolta, il “dispotismo dell’ordine” aumenta l’esigenza dello “scatenamento” contro di esso. Ciò che si voleva attenuato si moltiplica, “il potere dovrebbe eliminare la violenza, invece la eleva al livello più estremo”⁶⁶. Per Benjamin la violenza affermata che ha fondato il diritto, e che di questo è monopolio nelle vesti di violenza conservativa, deve guardarsi dalle non sopite *Gewalten* delle altre singolarità perché in esse pulsano spinte che possono scardinare gli ingranaggi dell’intero impianto giuspolitico. Lo spazio tra la violenza affermata e le altre *Gewalten* è attraversato da tensioni che mostrano tutto il portato semantico della polarizzazione tra il *vim dicere* e il *vim dicare*, tra il riferimento all’ordine impresso ai legami sociali, nonché alla sua legittimazione, e l’andare contro, l’opporci a quest’ultimo. Infatti se vi sono fini naturali che singole persone possono perseguire con un grado di violenza più o meno grande, allora è l’intero ordinamento giuridico, e la realtà sociale che esso disegna, ad essere a rischio. Benjamin asserisce l’esigenza di riconoscere che “la violenza, quando non è in possesso del diritto di volta in volta esistente, rappresenti per esso una minaccia, non a causa dei fini che essa persegue, ma della sua semplice esistenza al di fuori del diritto”⁶⁷: è il monopolio che il diritto ha della *Gewalt* ad essere messo in discussione, non la *Gewalt* in quanto tale. La violenza sanzionata teme le violenze non sviluppate dei singoli perché, dualisticamente analoghe ad essa, si situano fuori dal perimetro giuridico, potrebbero dispiegare la loro caratteristica di creare diritto proprio a partire dalla loro estraneità al riconoscimento della *Gewalt* e del *Macht* affermate. La *Gewalt* dominante non può e non deve ammettere alterità eteronomiche dotate di minore intensità al fine di salvaguardare gli istituti

⁶⁴ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, Vita e Pensiero, Milano, 2005, p. Su ciò cfr. M. Cacciari, *Icone della legge*, Adelphi, Milano, 1985, pp. 50-51. Sulla tematizzazione del rapporto tra la riflessione *La stella della redenzione* e *Per la critica della violenza* ancora Cacciari, *Diritto e giustizia. Saggio sulle dimensioni teologica e mistica del moderno Politico*, in “il Centauro”, n. 2, 1981, pp. 59-81.

⁶⁵ W. Sofsky, *Saggio sulla violenza*, Einaudi, Torino, 1998, p. 16.

⁶⁶ *Ivi*, p. 10.

⁶⁷ W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, cit., p. 9.

posti e la stessa identità da cui questi hanno preso forma “poiché il potere che conserva il diritto è quello che lo minaccia”⁶⁸.

L’affermazione del potere assoggettante e della violenza contraddistingue la dimensione interumana e lo spazio politico quando invece non dovrebbe assolutamente costituirne l’emblema proprio per il loro rovescio anti-umano. Misconoscere ciò equivale ad avere “il solo scopo di coprire la realtà con un velo e di perpetrarne la condizione”⁶⁹. Il monito non viene soltanto da lontano. Occorre esserne consapevoli.

⁶⁸ *Ivi*, p. 14. Su ciò mi permetto di rinviare a L. Federici, *Il misterioso eliotropismo. Filosofia, politica e diritto in Walter Benjamin*, Ombre Corte, Verona, 2017, pp. 51-71.

⁶⁹ T. W. Adorno, *L’attualità della filosofia. Tesi all’origine del pensiero critico*, Mimesis, Milano-Udine, 2009, p. 37.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



& Ass. AlboVersorio Edizioni
Senago (MI)
via Martiri di Belfiore, 11

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.