



MIMESIS
FILOSOFIE

N. 71

*Collana diretta da Pierre Dalla Vigna (Università "Insubria", Varese)
e Luca Taddio (Università degli Studi di Udine)*

COMITATO SCIENTIFICO

Paolo Bellini (Università "Insubria", Varese)

Claudio Bonvecchio (Università "Insubria", Varese)

Mauro Carbone (Université Jean-Moulin, Lyon 3)

Morris L. Ghezzi (Università degli Studi di Milano)

Antonio Panaino (Università degli Studi di Bologna, sede di Ravenna)

Paolo Peticari (Università degli Studi di Bergamo)

Susan Petrilli (Università degli Studi di Bari)

Augusto Ponzio (Università degli Studi di Bari)



DESTINI DELLA VIOLENZA

A cura di
Rossella Bonito Oliva e Didier Contadini



MIMESIS
Filosofie

Volume pubblicato con il contributo del dipartimento di Filosofia e politica dell'Università degli Studi di Napoli - L'Orientale.

© 2010 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
Collana: Filosofie n. 71
www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com
Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)
Telefono e fax: +39 02 89403935
E-mail: mimesised@tiscali.it
Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (UD)
E-mail: info.mim@mim-c.net

INDICE

INTRODUZIONE	p.	7
LA VIOLENZA DELL'OBLIO <i>di Rossella Bonito Oliva</i>	p.	11
IMMUNIZZAZIONE E VIOLENZA <i>di Roberto Esposito</i>	p.	29
RIFLESSIONI SULLA VIOLENZA <i>di Jean François Kervégan</i>	p.	39
VIOLENZA DIVINA E RELIGIONE CIVILE MODERNA <i>di Bruno Karsenti</i>	p.	47
VIOLENZA PER IL VIVENTE <i>di Didier Contadini</i>	p.	61
LA VIOLENZA DELLE LACRIME <i>di Bruno Moroncini</i>	p.	81
BIOGRAFIA DEGLI AUTORI	p.	105

DIDIER CONTADINI

VIOLENZA PER IL VIVENTE

Educazione e sciopero generale come chance
per la trasformazione radicale della realtà¹

1.

La questione della violenza assume un suo specifico peso laddove è pensata in rapporto col problema della costituzione e della conservazione delle relazioni che definiscono la comunità umana. Essa non è da intendersi come concetto cui corrisponde un oggetto reale, ma come nozione che identifica modelli relazionali infraumani e rinvia, dunque, a due distinte sfere: la sfera morale, come problema della condotta del singolo; la sfera etica, come legame che intercorre tra gli uomini e come loro rapporto con un ambiente naturale già costitutivamente declinato in una determinata configurazione mondana.

Intento di questo lavoro è definire l'operazione teorica che Benjamin conduce all'interno di queste coordinate generali. Nel periodo tra il 1918 e il 1921, in cui il pensatore berlinese dedica momenti importanti della propria riflessione al tema della costituzione politica della comunità umana, la nozione di violenza assume un ruolo centrale, come mostra la fondamentale trattazione svolta in *Per la critica della violenza*.² La nozione di

1 Per le citazioni dalle opere di Walter Benjamin saranno utilizzate le seguenti edizioni e sigle corrispondenti:

- W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, unter Mitwirkang von T. W. Adorno und G. Scholem, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, I-VII Bände, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1972-1989 [GS Volume, tomo, pagina];
- W. BENJAMIN, *Opere complete*, a cura di R. Tiedeman, ed. it. a cura di E. Ganni, IX voll., Torino, Einaudi 2001- (in corso di pubblicazione) [OC, Volume, pagina];
- W. BENJAMIN, *Gesammelte Briefe*, hrsg. von Götde und H. Lonitz, I-VI Bände, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1995-2000 [GB Volume, pagina].

2 Del corpo di scritti prodotto sono rimasti solo alcuni lavori e qualche frammento. Oltre a *Destino e carattere*, il *Frammento teologico-politico* e *Per la critica della violenza*, dei testi pervenuti bisogna ricordare: la recensione al romanzo *Lesabéndio* di P. Scheerbarth; il frammento <73>, in cui sono riprese le stesse nozioni affrontate nel saggio sulla violenza; il frammento <76>, dedicato alla critica dell'articolo di Herbert Vorwerk, *Das Recht zur Gewaltanwendung*, apparso su

violenza che vi compare è fatta anzitutto oggetto di analisi secondo una «filosofia della storia»³ volta a districare il disordine concettuale che la attornia e che sovrappone e confonde piani tra loro distinti. Così procedendo, la profondità storica permette di smascherare le dinamiche esistenti come prodotti di decisioni interne alle relazioni infraumane piuttosto che come condizioni universali, arrivando infine a individuare il luogo dell'azione rivoluzionaria.

Qual è la posta in gioco che può essere già preliminarmente riconosciuta all'analisi svolta da Benjamin? La nozione di violenza permette di esporre e confrontare visioni della configurazione mondiale del tutto opposte, in cui ne va della possibilità per l'umanità di riformulare radicalmente sia le proprie interazioni costitutive sia la sua interpretazione dell'elemento naturale.

Da un lato, è chiamata in causa la posizione teorica che riconosce nella piena ed assoluta immanenza l'esaurimento della totalità mondiale. La relazione infraumana vi si istituisce sempre nella forma del passaggio, anche solo possibile, dalla potenza all'atto e la violenza costituisce ciò che assicura la ripetitività indefinita e infinita di questo movimento come trasformazione e trasformabilità perenne. Nella costellazione concettuale di uomo, natura e storia, la natura viene qui prima della relazione storica che gli uomini hanno instaurato tra loro e con l'ambiente circostante.

Dall'altro, è richiamata quella posizione teorica che, concentrandosi sulla struttura formale delle relazioni, non si pronuncia tanto sull'eshaustività del piano immanente ma è interessata essenzialmente alla conformità dei rapporti al modello sancito. La storia vi compare come emersione di soluzioni differenti la cui validità è giudicata in base alla 'correttezza' e la violenza svolge il suo ruolo come strumento di uniformazione alle regole statuite.

«Blätter für religiösen Sozialismus» (Berlino, 1920); il manoscritto Ms 505^v, intitolato *Fragment zu Leben und Gewalt*; il frammento <74>, intitolato *Kapitalismus als Religion*. Persi o di cui non è certa la redazione di attuazione del progetto: il saggio *Vita e violenza*; il saggio *Politica*, composto da: 1° parte: *Il vero politico*; 2° parte: *La vera politica*: a) *Soppressione della violenza*, b) *Teleologia senza fine ultimo*. Il testo *Per la critica della violenza* fu redatto in poche settimane a cavallo tra la fine del 1920 e l'inizio del 1921 per essere pubblicato sui «Weiße Blätter» di Emil Lederer, venendo infine inserito nel fascicolo di agosto 1921 dell'«Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik» diretto dallo stesso Lederer. Cfr. GB II, pp. 107-112, 117-123, 126-135. Una panoramica dei concetti utilizzati da Benjamin in quello che si può definire il suo pensiero politico, con confronti analitici con le possibili fonti, si trova in Uwe STEINER, *The True Politician: Walter Benjamin's Concept of the Political*, «New German Critique», 83, Spring – Summer 2001, pp. 43-88.

3 GS II, i, p. 182; OC, I, p. 469.

Da un altro lato ancora, è implicitamente chiamata in causa la posizione teocratica che riconosce essenzialmente nella violenza il luogo di manifestazione di un'archetipica e incommensurabile violenza divina, che non solo è immediatamente veritativa ma garantisce anche il suo corrispettivo terreno e, dunque, sancisce la giustezza di quanto è consacrato in suo nome. In questo senso non vi è veramente storia se non come tempo del 'non ancora' pienamente realizzatosi regno della verità, se non come mancato adeguamento alla configurazione divina.

Dal confronto e scontro di queste posizioni entra in gioco quella benjaminiana come articolazione del rapporto tra un modello di violenza divina, che si manifesta ma che non è esemplare, e una forma di violenza che si assume il compito di accogliere anche quei silenzi della tradizione in cui si esprime ciò che finora dell'uomo è «potuto restare invisibile nella sua miglior parte»⁴.

Così Benjamin imposta i limiti del suo discorso:

Il compito di una critica della violenza si può definire come l'esposizione del suo rapporto con il diritto e con la giustizia. Poiché una causa agente diventa violenza, nel senso pregnante della parola, solo quando incide in rapporti morali. La sfera di questi rapporti è definita dai concetti di diritto e di giustizia.⁵

Presupposto fondamentale è dunque l'esistenza di una configurazione vigente dell'umanità, nei confronti della quale è imprescindibile prendere posizione. Solo così è possibile adempiere a quella richiesta di nichilismo della politica e alla relativa necessità di accogliere l'elemento naturale, formulate nel *Frammento teologico-politico*,⁶ che sono in gioco nella richiesta umana dell'«ordine etico del mondo»⁷.

Le modalità con cui la configurazione mondana vigente ha fondato e sancito le relazioni tra i suoi membri sono ufficialmente assunte dal diritto, che pone «le leggi del destino, infelicità e colpa, [...] a criteri della persona»⁸ tramite un modello che violenta l'essenza più propria dell'elemento naturale. In questo senso, la concezione che l'ordinamento giuridico ha della vita corrisponde pienamente alla concezione minore, ridotta della natura, criticata da Benjamin in Kant e in Goethe. Infatti, una volta equiparata alla co-

4 GS II, i, p. 175; OC, I, p. 455.

5 GS II, i, p. 179; OC, I, p. 467.

6 «Tendere [all'eterna e totale caducità della natura], anche per quei gradi dell'uomo che sono natura, è il compito della politica mondiale, il cui metodo deve essere chiamato il nichilismo» – GS II, i, p. 204; OC I, p. 513.

7 *Ibidem*.

8 GS II, i, p. 174; OC, I, p. 454.

salità dell'intera natura, l'esistenza dell'uomo può essere intesa come semplice «nuda vita»⁹ e divenire oggetto di sanzioni: «L'uomo non ne viene mai colpito, ma solo la nuda vita in lui, che partecipa della colpa naturale e della sventura in ragione dell'apparenza»¹⁰. Il vivente viene così ridotto alla sua «costituzione naturale», al suo mero apparire come elemento materiale.

Porsi questi problemi significa allora anzitutto non confondersi «con il regno della giustizia»¹¹. Per poter procedere ad una critica è necessario che l'istanza della giustizia rimanga sospesa fintanto che non risulti chiaro quali relazioni debbano venir sciolte, quali reiterazioni debbano essere soppresse e quali tipi di azioni possano essere considerate morali, non nella loro purezza, pretesa questa solamente illusoria, ma riguardo alle responsabilità inerenti all'ambito comune di cui si fanno carico.¹² Significa poi assumersi il compito di indagare la relazione tra violenza e diritto, secondo le formulazioni che si sono storicamente affermate.

2.

Appartiene alla storia delle forme del diritto quella del giusnaturalismo, la cui funzione fondamentale è di teorizzare l'anteriorità del piano naturale. Che, poi, all'interno di questa costruzione si celi un paradosso intrinseco, il fatto che in ultimo il piano naturale non sia in grado di tutelarsi come fondamento, appartiene, secondo Benjamin, all'essenza stessa dell'operazione in atto.¹³

9 Benjamin riprende riassuntivamente questi elementi concettuali anche nel saggio sulla violenza: «Il sangue è il simbolo della nuda vita. Lo scatenamento della violenza giuridica risale quindi [...] alla colpevolezza della nuda vita naturale, che affida il vivente, innocente e infelice, al castigo, che 'espia' la sua colpa – e purga anche il colpevole, non però da una colpa, ma dal diritto. Poiché con la nuda vita cessa il dominio del diritto sul vivente.» (- GS II, i, pp. 199-200; OC, I, p. 485). La traduzione italiana è stata modificata là dove il traduttore ha letto «*Auflösung*» («dissoluzione») al posto di «*Auslösung*» (per il quale si è qui usato 'scatenamento').

10 GS II, i, p. 175; OC, I, p. 455.

11 GS II, i, p. 174; OC, I, p. 454.

12 Cfr. il mio *Sulla categoria di giustizia: la prospettiva etica tra virtù morale e vitalità naturale. Analisi degli 'Appunti per un lavoro sulla categoria di giustizia' di Walter Benjamin*, in «Studi filosofici», XXXI, 2009, pp. 229-251, in cui la nozione di giustizia emerge come un qualcosa di diverso da una promessa o da un'orizzonte, una continua interrogazione responsabile del finito verso la propria indecidibile esaustività.

13 Cfr. al riguardo le ormai classiche obiezioni alla nozione di 'diritti naturali' avan-

Per il giusnaturalismo, mezzi e fini sono di ordine naturale e «la violenza» è considerata «come mezzo originario e solo adeguato a tutti i fini vitali della natura»¹⁴. La distinzione sull'uso della violenza riguarda solo il giudizio sull'oggetto cui è diretta, ovvero il suo impiego «non solleva problemi di sorta», l'importante è non abusarne «a fini ingiusti»¹⁵. In questo modo la tutela della vita è garantita attraverso la sua immediata disponibilità violenta.

Accogliendo il giudizio di Cohen¹⁶ che, nell'*Etica della volontà pura*, sottolinea più volte in senso negativo la scelta teorica spinoziana di convalidare in una concezione panteistica le nozioni di Dio e di natura, Benjamin riconosce nel *Trattato teologico-politico* di Spinoza una formulazione esemplare della concezione giusnaturalista della natura e del rapporto che intrattiene con la violenza fondatrice e conservatrice del diritto.

L'affermazione, nell'*Etica*, che «la natura è sempre la stessa, e la sua virtù e potenza d'agire una e medesima dappertutto; cioè le leggi e le regole della natura, secondo le quali tutte le cose divengono, sono dovunque e sempre le stesse [...] e perciò uno e medesimo deve anche essere il modo di intendere la natura di tutte le cose, quali che siano, ossia mediante le universali leggi e regole della natura»¹⁷, è riformulata nel *Trattato teologico-politico* in prospettiva antropologica per determinare la natura umana e per impostare la problematica dello Stato e, quindi, della politicità dei rapporti intersoggettivi:

Per diritto e istituto di natura non intendo altro che le regole della natura di ciascun individuo, secondo le quali concepiamo qualunque cosa naturalmente determinata ad esistere e ad operare in un certo modo. [...] È certo infatti che la natura, considerata in assoluto, ha il supremo diritto a tutte le cose che può, cioè che il diritto della natura si estende fin dove si estende la sua potenza, e la potenza della natura è la stessa potenza di Dio, il quale ha il supremo diritto a tutte le cose. Ma, poiché la potenza universale di tutta la natura non è altro che

zate da Hanna Arendt in *Le origini del totalitarismo*, in part. nel cap. XI.

14 GS II, i, p. 180; OC, I, p. 468.

15 *Ibidem*.

16 Non è qui possibile sviluppare i vari influssi, letture dirette e spunti indiretti per ricostruire un ipotetico rapporto di Benjamin col pensiero spinoziano, che emerge esplicitamente solo in questo scritto. Si può unicamente accennare al fatto che gli stimoli per una riflessione al riguardo possono essere stati vari e diffusi, dato che il confronto con Spinoza viene sentito spesso come necessario tra '800 e '900, tanto più laddove si pone anche la questione dell'assimilazione ebraica: Cfr. R. CAPORALI, *Postfazione*, in L. STRAUSS, *La critica della religione in Spinoza. I presupposti della sua esegesi biblica (sondaggi sul «Trattato teologico-politico»)*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 270.

17 B. SPINOZA, *Etica*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 96.

la potenza di tutti gli individui messi insieme, ne segue che ciascun individuo ha il supremo diritto a tutto ciò che può, ossia che il diritto di ciascuno si estende fin dove si estende la sua determinata potenza.¹⁸

È stabilita così un'analogia interna alla natura tra l'uomo e gli altri esseri viventi¹⁹ che permette di individuare due tratti fondamentali per determinare la dimensione sociale: 1) per definizione ogni individuo ha il diritto ad esprimere illimitatamente la sua potenza; 2) questo diritto, che risponde alla «legge suprema della natura»²⁰ è universale. Le relazioni che si stabiliscono a livello sociale sono dunque relazioni di potenza, rapporti, cioè, in cui ogni individuo tende inevitabilmente alla soddisfazione del proprio desiderio, limitato in ciò solamente dai principi del favorevole o dello sfavorevole²¹, principio che, in ultimo, fa riconoscere il patto attraverso il quale gli uomini rinunciano ad una parte della propria libertà d'azione in cambio di una maggior sicurezza e potenza collettiva come la soluzione migliore.²²

Il ruolo del diritto è dunque originariamente quello di sancire questo patto fondato sulla potenza; ma esso deve essere anche in grado di continuare a garantire con la sua forza questo *status quo* poiché solo «sciocamente [...] uno esige la fedeltà di un altro nei suoi confronti per sempre, se, insieme, non si sforza di far sì che dalla rottura del patto che deve essere stretto segua, a colui che lo rompe, più danno che utilità: e questo deve contare moltissimo nell'istituzione dello Stato»²³. Non si tratterà, però, per lo stesso principio economico che governa la natura, di rendere sempre la potenza atto. Un ruo-

18 B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, Bompiani, Milano 2001, p. 517 [cap. XVI].

19 Per il legame tra il progetto etico-politico e l'atteggiamento scientifico naturalistico in Spinoza: Cfr. L. NOCENTINI, *Verità e adeguatezza nella scienza politica spinoziana: influenze galileiane*, in F. DEL LUCCHESI, V. MORFINO (a cura di), *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politica, estetica*, Ghibli, Milano 2003. Poco oltre il passo citato, Spinoza esplicita: «Qui noi non conosciamo alcuna differenza tra gli uomini e gli altri individui della natura [...]. Infatti, tutto ciò che qualunque cosa fa secondo le leggi della sua natura, lo fa per supremo diritto, proprio perché agisce nel modo in cui è determinata dalla natura, né può far altro.» (- B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 519 [cap. XVI]).

20 *Ibidem*.

21 «È legge universale della natura umana che nessuno abbandoni qualcosa che giudica bene se non per la speranza di un bene maggiore o per la paura di un danno maggiore» – *ivi*, p. 523 [cap. XVI].

22 Nell'espone la nozione di patto, Spinoza esplicita anche le ragioni che lo rendono vantaggioso: Cfr. *ivi*, p. 521, 523 [cap. XVI].

23 *Ivi*, p. 529 [cap. XVI].

lo di primo piano è riservato all'uso strategico della minaccia, la capacità di mostrare solamente la potenza di cui l'ordinamento dispone, in modo da tener tutti i *subjecti* «a freno con la paura del supremo castigo»²⁴.

In questo doppio legame che vincola i soggetti alla propria natura e, al contempo, alla socialità naturale del patto cui hanno delegato la propria libertà, che inizialmente la natura stessa loro garantiva, Benjamin riconosce i tratti della *facies* mitica. Ad essa rinvia ancor più chiaramente la concezione della violenza, che Spinoza ritiene «pervada la società» poiché «ogni ordine, ogni diritto, riposa sulla memoria perduta del fatto di un rapporto di forze che l'abitudine trasforma in valore». È allora inevitabile e 'giusto' che «ogni individuo per esistere, per trovare il suo spazio nel mondo, deve subire ed esercitare delle forme di violenza, deve agire a differenti livelli nei rapporti di forze in cui si trova gettato, e deve tentare il destino»²⁵.

Dunque, se la violenza in senso spinoziano non ha un orientamento predeterminato, non è lo strumento per far valere un significato predefinito, poiché anche lo Stato, nel momento in cui risulta prodotto dal patto degli individui, trova in questa stessa moltitudine di individui la possibilità della sua esistenza²⁶, non di meno essa è mezzo per l'affermazione di fini naturali su di un piano, a sua volta, semplicemente naturale. Il piano dell'immanenza torna ad essere giocato all'infinito secondo configurazioni contingenti poste in essere a partire dalla nuda vita. Se, quindi, la statuizione *de jure* delle condizioni deve sempre e imprescindibilmente essere supportata dalla loro esistenza *de facto*²⁷ è proprio questo esercitare «*de jure*» ciò che si «detiene *de facto*»²⁸ a porre a Benjamin il problema di un'ovvietà non teoretica bensì immediatamente pratica, il piano desiderante-razionale da cui parte l'azione.

In questa condizione, ogni e nessuna distinzione può essere posta, mancando il criterio per deciderne la validità. È quanto avviene nella «biologia

24 *Ibidem*. La struttura di fondo non cambia al variare delle forme di governo, detto altrimenti, non è diversa la situazione nella forma di governo democratico (cfr. *ibidem*).

25 V. MORFINO, *Sulla violenza. Una lettura di Hegel*, Ibis, Como-Pavia 2000, p. 111.

26 «Lo Stato non è l'imposizione di un ordine a ciò che è per essenza disordinato, ma un tentativo di regolare i conflitti e i rapporti di forza all'interno della *multitudo* attraverso istituzioni in grado di convogliarli su un piano politico (tentativo contingente, cioè soggetto a corruzione, come ogni altra parte della natura)» – *ivi*, p. 110.

27 Balibar sostiene che «Il *TTP* [*Trattato teologico-politico*] e il *TP* [*Trattato politico*] definiscono universalmente il diritto come potenza: diritto dell'individuo, diritto dello Stato, diritto della natura intera e di tutte le sue parti»; dove «ogni diritto è limitato [...], ma i suoi limiti non sono altro che quelli di una potenza reale» (- É. BALIBAR, *Spinoza. Il transindividuale*, Ghibli, Milano 2002, p. 47).

28 GS II, i, p. 180; OC, I, p. 468.

darwiniana» e nella «filosofia popolare darwinistica» che sono, secondo l'implicita considerazione di Benjamin, eredi della ridotta concezione della natura. Anzi, si mostrano ancor più pericolose proponendo un'applicazione pratica della nozione di «selezione naturale» che fa della violenza l'elemento costitutivo imprescindibile: giustificano per l'uomo ciò che viene considerata una legge di natura in quanto non pongono alcuna distinzione sostanziale tra l'elemento umano e quello naturale.²⁹ In questo quadro, il pensiero della storia risulta essere costantemente il pensiero dei modi in cui la naturalità umana può essere fatta oggetto di nuove appropriazioni che la riconoscono solo nel suo essere messa a disposizione.

Quanto viene qui estromesso da Benjamin ha valore ancor più generale. Escludendo infatti la possibilità di impostare il discorso all'interno di un generico piano di immanenza, cui sia l'uomo che la natura sono assolutamente ricondotti, non sono consentite interpretazioni e costruzioni razionali che ipotizzino di lavorare esclusivamente all'interno del piano del finito, la cui eventuale indefinitezza ne costituisce al contempo il carattere precostituito di infinità. In altri termini, ciò che non è ammesso da Benjamin è che si possa credere di ritrovare una soluzione nel gioco razionale di una riproposizione reiterata di immagini di pensiero che variano solo nella disposizione di elementi ontologicamente equivalenti.

3.

Il vantaggio presentato dall'impostazione giuspositivista consiste nel suo affrontare la questione della violenza secondo criteri formali che usano categorie proprie alla dimensione storico-sociale delle relazioni intersoggettive e, in tal modo, si fanno carico della finitezza umana senza pensarla

29 Su come la teoria di Darwin abbia formulato la nozione di vita e abbia in un certo qual modo garantito il concetto di violenza implicitamente insito nella teoria della selezione naturale: Cfr. D. TARIZZO, *Come Darwin ha cambiato la filosofia?*, «Scienza e filosofia», 2, 2009, http://www.scienzaefilosofia.it/res/site70201/res508216_S-F_n_2-.pdf, pp. 152-162. Su una panoramica della nozione di vita tra '800 e inizio '900: Cfr. R. DE SANCTIS, *Per una breve storia della nozione di vita*, «Scienza e filosofia», 1, 2009, http://www.scienzaefilosofia.it/res/site70201/res452630_de_sanctis.html. Infine, un'ampia analisi delle teorie antropologiche e sociali derivate dal pensiero darwinista, in particolare per quel che riguarda l'ambito inglese, considerato in questo periodo punto di riferimento anche dalle altre nazioni europee sia in relazione alla politica coloniale che alla politica sociale interna, si trova in H. KUKLICK, *The savage within. The social history of British anthropology, 1885-1945*, Cambridge university Press, Cambridge-Melbourne 1993.

necessariamente come esaustiva né risolvendola in una garanzia teocratica delle sue articolazioni.

A partire da essa, Benjamin può dunque esporre quella tricotomia delle forme dalla quale si apre la possibilità di una opzione alternativa: il diritto positivo distingue «tra la violenza storicamente riconosciuta, quella cosiddetta sancita e quella non sancita»³⁰.

La nozione di «violenza sancita», cui si oppone quella che non ha ottenuto legittimazione, porta sulla funzione fondamentale attribuita alla violenza, l'essere in grado di «fondare e modificare rapporti giuridici»³¹. Il senso secondo il quale gli atti vengono discriminati e, dunque, fatti o non fatti oggetto di sanzione è quello che muove il processo generale del sorgere, del conservarsi e del decadere degli ordinamenti, un'«altalena dialettica tra le forme della violenza»:

La legge di queste oscillazioni si fonda sul fatto che ogni violenza conservatrice indebolisce, a lungo andare, indirettamente, attraverso la repressione delle forze ostili, la violenza creatrice che è rappresentata in essa. [...] Ciò dura fino al momento in cui nuove forze, o quelle prima oppresse, prendono il sopravvento sulla violenza che finora aveva posto il diritto, e fondano così un nuovo diritto destinato a una nuova decadenza. [...] questo ciclo [...] si svolge nell'ambito delle forme mitiche del diritto.³²

La ciclicità così definita dalla filosofia della storia della violenza corrisponde sostanzialmente al ciclo della mera vita su cui fonda la sua vigenza. A seconda che una tipologia di condotta partecipi a configurare o meno le maglie del reticolo di potere vigente, essa sarà allora inclusa o esclusa dalla sua ripetizione istituzionalizzata, come mostrano sia la limitazione alla violenza esercitabile dal singolo sia la dialettica dello sciopero politico.³³

Strumento fondamentale e, quindi, esemplare di questa dinamica è, secondo Benjamin, la polizia, il cui compito è consolidare quanto il diritto, costituito dalla forza vigente, cerca di perseguire. Infatti, è sì «un potere a fini giuridici (con potere di disporre)» ma ha anche «la facoltà di stabilire»,

30 «...zwischen der historisch anerkannten, der sogenannten sanktionierten und der nicht sanktionierten Gewalt» (- GS II, i, p. 181; OC, I, p. 469). La traduzione dell'edizione italiana è stata modificata. Solo distinguendo il significato di «anerkennen» e di «sanktionieren» è possibile riconoscere la tricotomia: il secondo verbo è usato in ambito giuridico-politico nel senso di 'sancire' o 'sanzionare', mentre il primo attiene ad una più generica sfera istituzionale e diplomatica.

31 GS II, i, p. 185; OC, I, p. 139.

32 GS II, i, p. 202; OC, I, p. 487.

33 Cfr. GS II, i, pp. 182-185; OC, I, pp. 470-472.

in maniera autonoma «entro vasti limiti, questi fini (potere di ordinare)». Nella polizia si trova dunque «soppressa la divisione fra violenza che pone e violenza che conserva la legge»: essa «è emancipata da entrambe le condizioni» di mostrare i titoli derivanti dalla vittoria e di rimanere assoggettata ai limiti definiti dai fini sanciti. Questa ambiguità «spettrale» è pienamente funzionale poiché rende efficaci sul piano empirico quegli scopi che nella sua formalità giuridica lo Stato non è in grado o non può formalmente realizzare. La polizia non risponde dunque solamente agli ordini che le vengono dati, ha al contrario come suo compito fondamentale quello di equilibrare capillarmente i rapporti tra forze minime e annichilire le spinte di quelle forze alternative che si annunciano come potenzialmente sovversive. Per questo «interviene, ‘per ragioni di sicurezza’, in casi innumerevoli in cui non sussiste una chiara situazione giuridica, quando non accompagna il cittadino, come una vessazione brutale, senza alcun rapporto con fini giuridici, attraverso una vita regolata da ordinanze, o addirittura non lo sorveglia»³⁴. Il potere statale che si affida a quest’istituzione mostra di celare sotto un’istanza pressante di governo, cui gli è impossibile rispondere esaustivamente, una lacuna che lo abita costitutivamente, ciò che Benjamin esprime come l’esigenza di una costituzione etica della comunità.

4.

All’interno di questo quadro, è interessante affrontare ora brevemente la soluzione elaborata da Agamben assumendo come spunto il dettato aristotelico. Aristotele, nella *Politica*, ha formulato il ben noto rapporto tra la forma statale del vivere comune e la sfera naturale:

La comunità [dello] Stato [...] formato bensì per rendere possibile la vita, in realtà esiste per rendere possibile una vita felice. Quindi ogni Stato esiste per natura, se per natura sussistono anche le prime comunità: infatti esso è il loro fine e la natura è il fine.³⁵

Agamben si interroga «in che modo [...] la politica potrebbe essere nient’altro che l’esposizione dell’assenza di opera dell’uomo e quasi della sua indifferenza creatrice a ogni compito e solo in questo senso restare integralmente assegnata alla felicità — ecco quanto, attraverso e al di là del dominio planetario dell’*oikonomia* della nuda vita, costituisce il tema della

34 GS II, i, p. 189; OC, I, p. 476.

35 ARISTOTELE, *Politica*, 1252 b 28-32.

politica che viene»³⁶. Questa scommessa capitale sorge dalla constatazione del fallimento del pensiero occidentale, che ha pensato l'articolazione della comunità a partire da una determinata interpretazione della filosofia aristotelica finendo per assumere «la stessa vita biologica come ultimo e decisivo compito storico»: la nuova scommessa che l'organizzazione statale ha accolto è «l'assunzione e la cura di quella vita nutritiva e sensitiva, sulla cui esclusione la politica aristotelica aveva definito l'*ergòn tou ànthropou*»³⁷. Ma vi può essere una lettura alternativa, fondata su una comprensione attenta della nozione di *dynàmis*, che significa tanto 'potenza' quanto 'possibilità': la potenza è 'potenza di' così come 'potenza di non', possibilità di non esercizio, «disponibilità di una privazione»³⁸. E ciò riguarda tanto più propriamente l'uomo:

L'uomo è il signore della privazione, perché più di ogni altro vivente egli è, nel suo essere, assegnato alla potenza. Ma ciò significa che egli è, anche, consegnato e abbandonato ad essa, nel senso che ogni suo poter agire è costitutivamente un poter non-agire, ogni suo conoscere un poter non-conoscere.³⁹

Ciò significa che, come la vita, così anche l'uomo eccede costitutivamente le sue forme e le sue realizzazioni e, dunque, può concentrarsi non sul residuo della nuda vita ma sull'essenziale delle capacità eccedenti del pensiero. «Vi è, infatti, qualcosa che l'uomo è e ha da essere, ma questo qualcosa non è un'essenza [...] è il semplice fatto della propria esistenza come possibilità o potenza»⁴⁰; questa è, afferma Agamben, l'unica esperienza etica. Riappropriarsi del compito elaborato dallo Stagirita, l'attuazione della potenza vitale razionale, significa allora per Agamben assumere l'esclusività del piano immanente:

Il principio d'immanenza non è dunque qui altro che una generalizzazione dell'ontologia dell'univocità, che esclude ogni trascendenza dell'essere. Ma, attraverso l'idea spinoziana di una causa immanente, in cui l'agente è a se stesso il suo proprio paziente, l'essere si libera dal rischio di inerzia e di immobilità che l'assolutizzazione dell'univocità, rendendolo in ogni punto uguale a se stesso, gli lasciava pesare sopra. La causa immanente produce restando in se stessa, esattamente come la causa emanativa dei neoplatonici; ma, a differenza di questa, gli effetti che produce non escono da essa. [...] L'immanenza fluisce, porta, per così dire, già sempre con sé i due punti;

36 G. AGAMBEN, *La potenza del pensiero*, Neri Pozza, Venezia 2005, pp. 330-1.

37 *Ivi*, pp. 371-2.

38 *Ivi*, p. 277.

39 *Ivi*, p. 280.

40 G. AGAMBEN, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, p. 39.

questo zampillare non esce, però, da sé, ma si riversa incessantemente e vertiginosamente in se stesso.⁴¹

In questa configurazione si presenta un'orgiastica libertà di muoversi su di un piano che risulta il fondo costante da cui attinge ogni storia, un fondo che continuamente oscilla tra il rito e il gioco senza più alcuna responsabilità⁴² e il cui ritmo è accolto dalla potenza del pensiero che è allora in grado di produrre uno studio giocoso del diritto. Il diritto non può venir infatti semplicemente rinnegato o obliato poiché è espressione tra le altre della *dynamis* umana, ma può essere neutralizzata la sua carica violenta e coercitiva riconoscendone l'essenza più propria. È così che Agamben risponde a suo modo all'interrogativo ereditato da Benjamin intorno al pensiero di una violenza pura umana in opposizione a ogni violenza che ponga, deponga e conservi ordinamenti giuridici.⁴³ Sostituendo la potenza del pensiero al mitologema della sacralità che vincola la vita alla sua violenta consumazione, Agamben propone una soluzione radicale affermativa («A una parola non obbligatoria, che non comanda né proibisce nulla, ma dice soltanto se stessa, corrisponderebbe un'azione come mezzo puro che mostra soltanto se stessa senza relazione a uno scopo»⁴⁴) a cui però può corrispondere un precedente momento distruttivo solo nell'ordine della consapevolezza teoretica.

5.

Quanto interessa a Benjamin è senza dubbio far emergere qualcosa che è già nella storia, pur essendovi rimasto celato, ma meno per una sua semplice esposizione che per un orientamento differente dell'azione umana. Ecco che allora entra in gioco la terza delle forme individuate da Benjamin. Si tratta della «violenza storicamente riconosciuta», che non si riferisce solamente alle figure che attengono alla dialettica del potere ma apre proprio su ciò che ne rimane estraneo, non fondandosi sulla consumazione della nuda vita. In tal senso, la storicità riguarda la possibilità di riconoscere nella tradizione quanto le forme di dominio cercano di dimenticare. È que-

41 G. AGAMBEN, *La potenza del pensiero*, cit., pp. 385-6.

42 Agamben rimanda senza riserve al divino gioco del fanciullo eracliteo: Cfr. G. AGAMBEN, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 2001², in part. p. 76.

43 Cfr. G. AGAMBEN, *Stato d'eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, in part. pp. 79-83.

44 *Ivi*, p. 113.

sto il significato dell'inaspettata esegesi che Benjamin propone nella parte conclusiva dello scritto mettendo a confronto la leggenda di Niobe e il giudizio di Dio sulla tribù di Korah. In una si esprime l'essenza della violenza mitica, «profondamente identica a ogni potere giuridico»⁴⁵, nell'altro l'essenza della violenza divina, individuata come risposta al «problema di una violenza pura immediata, che possa arrestare il corso della mitica»⁴⁶. La prima è «sanguinosa» in quanto affonda nella nuda vita «in nome della violenza», cioè sancendo la sequenza mezzi-fini, causa-effetto, e il «potere giuridico» che vi si esprime. La «pura violenza divina» è violenza «sopra ogni vita in nome del vivente»⁴⁷. Essa non agisce sulla nuda vita e, dunque, non fa leva sulla minaccia della morte, dell'annientamento che conclude l'esercizio del potere. La pura violenza non si costituisce come potere né come potenza bensì come possibilità nuova per il vivente, annientando le connessioni che lo vincolano all'ingranaggio del destino.

Il riferimento al piano divino – incommensurabile e trattabile solo secondo una mediazione linguistica che fa a meno di ogni riferimento veritativo, pur evitando, al contempo, di sciogliersi da qualsiasi vincolo in un'orgiastica libertà di espressione ed interpretazione – ha la chiara funzione di introdurre un'apertura trascendente che ricade sul piano delle relazioni infraumane nel segno di una responsabilità di cui queste si devono far carico. Doppia responsabilità: verso il tessuto stesso delle relazioni umane e verso l'elemento naturale che anche in esse, e comunque sempre per il tramite della sensibilità, si esprime. Responsabilità che oblitera ogni traccia di *hybris*, dunque anche ogni desiderio di piena autosufficienza, nella consapevolezza che, come è detto anche nel *Frammento teologico-politico*, la caducità è il segno proprio del mondo umano ed essa conduce non alla rincorsa della sua elisione, non al bisogno della sua compensazione, bensì alla felicità. L'autonomia del profano, decretata sempre nel *Frammento*, fa sì che la presentazione della violenza divina, secondo il suo darsi nella «tradizione religiosa»⁴⁸, deve essere compresa non come l'*exemplum* né come la proclamazione di una violenza divina che miracolosamente appare nella storia per sciogliere i nessi destinali vigenti.⁴⁹

45 GS II, i, p. 199; OC, I, p. 484.

46 GS II, i, p. 199; OC, I, p. 485.

47 GS II, i, pp. 199-200; OC, I, p. 485.

48 *Ibidem*.

49 Benjamin è al riguardo esplicito: le manifestazioni della violenza divina «non si definiscono quindi per il fatto che Dio stesso le esercita direttamente in fatti miracolosi, ma per il carattere non sanguinoso, fulmineo, purificante dell'esecuzione» (- *ibidem*).

Così cade una diversa luce sul richiamo distinto al vivente piuttosto che alla vita. È errato e fuorviante richiamarsi alla sacralità della vita in generale e soprattutto in riferimento all'uomo: «L'uomo non coincide infatti in nessun modo con la nuda vita dell'uomo; né con la nuda vita in lui né con alcun altro dei suoi stati o proprietà, anzi nemmeno con l'unicità della sua persona fisica»⁵⁰. La vita è concetto che porta in sé l'idea di una separabilità dell'elemento naturale da quello spirituale, in altri termini, l'elemento puramente quantitativo da quello qualitativo, diventando in tal modo un fondamento utilizzabile e, in ultimo, consumabile. L'uomo, in quanto vivente, si ritrova invece nella relazione etica in cui è inserito e nella condotta morale che lo caratterizza. Il vivente è una complessità spirituale e corporea che rinvia a quell'apertura trascendente, che in questa sede può essere solo indicata come limite del discorso benjaminiano. Per questo motivo, la presentazione della violenza divina, i cui tratti sono descritti secondo la parola rivelata, conduce immediatamente, per Benjamin, alla sua «manifestazione [umana] riconosciuta»: la «violenza educativa nella sua forma perfetta»⁵¹. L'educazione è identificata da Benjamin come la manifestazione umana del modello di violenza pura. Solo una sua trattazione consentirà, infine, di chiarire quale relazione possa instaurarsi tra essa e quelle forme già presenti nelle relazioni infraumane come «mezzi puri» sottratti alla violenza mitico-giuridica.

6.

Com'è noto, il tema dell'educazione attraversa l'intera produzione di Benjamin a partire dagli scritti degli anni '10, dedicati alla «gioventù», sino a quelli più tardi degli anni '20 e '30 riservati in particolare all'infanzia. Un primo sintetico approccio alla sua esposizione è possibile attraverso una lettera inviata a Scholem nel 1917, dove Benjamin espone il suo rifiuto della nozione comune di 'esempio' che «connota, da un lato, il *dominio* empirico e, dall'altro, la fede nella *potenza pura e semplice* (tramite suggestione o altri mezzi simili)». Secondo questa impostazione, 'esempio' significherebbe allora «mostrare, anticipandolo nella propria attitudine, che qualcosa è empiricamente possibile e mobilitare in seguito perché si imiti»⁵². Nello scambio educativo fondato sull'esempio si configura dunque un tipo di rapporto analogo a quello della realtà quotidiana,

50 GS II, i, p. 201; OC, I, pp. 486-487.

51 GS II, i, p. 200; OC, I, p. 485.

52 GB I, p. 381 (lettera a Gershom Scholem del IX.1917) [il corsivo è mio].

non solo perché esiste una posizione predominante ma anche perché la relazione che si instaura è al contempo di causa-effetto – l'azione esemplare ha come effetto un comportamento conforme – e di mezzo-fine – la tradizione che il maestro inscena nel proprio comportamento è mezzo per una sua reiterazione celebrativa nell'allievo.

Agli antipodi si trova la vera educazione, che non deve usare la tradizione bensì rientrare in essa: «Nella tradizione tutti sono educatori, tutti da educare e tutto è educazione» poiché essa è «il *medium* in cui, in *maniera continua*, colui che studia si trasforma in insegnante»⁵³. In questo movimento, anche il passato è assunto diversamente, «si [trasforma] dall'interno [...] e si [rinnova]»⁵⁴ in un tessuto di connessioni che si riorganizzano tra gli individui in gioco che si scoprono come viventi, cioè come portatori di un passato infraumano comune costituitosi in storia ma non esauritosi in essa. È quanto consente di escludere un mero rapporto di ruoli. Infatti, nessuno può sciogliersi, come docente, dal tempo comune in cui la relazione si genera. Al contrario, ogni discente, studiando, comprende «il luogo in cui è solo, là dove dunque abbraccia a suo modo la tradizione»⁵⁵ e così, partecipandovi, diventa docente.

In questo modello educativo si riconosce la totale «assenza [di] ogni creazione di diritto»⁵⁶ poiché esso è manifestazione dell'essenza umana, e in tal senso è «distruittivo [...] in rapporto ai beni, al diritto, alla vita e simili»⁵⁷, cioè non è riducibile a mera appartenenza alla potenza della natura, secondo la critica benjaminiana al rapporto tra individuazione, diritto e vita in Spinoza. In tutto ciò esso è il corrispettivo ideale della «violenza divina». Ma l'educazione come manifestazione, che vive nello studio, della tradizione non deve essere intesa, attraverso la nozione di lingua, come proprietà già intrinsecamente presente nell'essenza dell'uomo, proprietà che richiederebbe solo di essere riconosciuta per poter dispiegarsi liberamente nella realtà. Non deve nemmeno essere intesa come compito che sottrae alla sfera pratica, soluzione individuata da altri come unica possibilità di svincolarsi dalle dinamiche violente. L'educazione come studio della tradizione inerisce intrinsecamente alla possibilità di un'azione che si costituisce, proprio in quanto informata essenzialmente dall'assunzione umana del passato in senso comunitario, come eminentemente etico-politica.⁵⁸

53 *Ivi*, p. 382.

54 *Ibidem*.

55 *Ibidem*.

56 GS II, i, p. 200; OC, I, p. 485.

57 *Ibidem*.

58 Qui si può solo rimandare a due frammenti in cui Benjamin elabora la nozione di

Nella concezione benjaminiana, essa provoca e orienta allora l'azione anarchicamente antagonista alle forme dei «poteri autoritari»⁵⁹ sanciti e, in quanto manifestazione di violenza pura, fonda in sé la possibilità di una costituzione alternativa della comunità. Si tratta di un fondamento che non ha dogma né consacrazione o ratifica, poiché «solo la violenza mitica, e non quella divina, si lascia riconoscere con certezza come tale; [...] perché la forza purificante della violenza non è palese a uomini»⁶⁰. Si tratta di un fondamento, che in quanto «suprema manifestazione di pura violenza da parte dell'uomo», può propriamente essere nominata «violenza rivoluzionaria».

Eppure essa non può operare, sebbene questo suo operare non sia discrezione degli uomini, senza quella che è già stata definita come l'imprescindibile esigenza di un'azione 'nichilista' sul piano politico, messa in atto dallo 'sciopero generale proletario'.

7.

A fianco di una forma di violenza, l'educazione, che non operi per la ricostituzione di ordinamenti giuridici ma per la configurazione 'a partire dal basso' delle relazioni tra gli individui, è necessario pensare un «mezzo puro», lo sciopero generale rivoluzionario, che operi per distruggere la configurazione mondana vigente senza, a sua volta, rischiare di riprodurre nuovi ordinamenti.⁶¹ L'azione anarchica dello sciopero rivoluzionario appartiene, infatti, al modello relazionale mezzi-fini eppure è estranea alla violenza in quanto non risolve il conflitto fra gli uomini agendo immediatamente su di essi, utilizzandoli come mezzi per il fine della ricomposizione, ma lo risolve «solo attraverso l'intermediario delle cose»⁶², cioè operando nel senso di una riconfigurazione della forma di relazioni mondane vigente, in cui necessariamente si trova coimplicata la materialità del mondo.⁶³

«sapere determinante l'azione»: frammento <27> e <42>, GS VI, pp. 48-49, pp. 61-62. Questa forma di sapere ritorna anche nel saggio sulla violenza nell'elaborazione del ruolo della menzogna e dell'azione anarchicamente rivoluzionaria: Cfr. anche il frammento <43>, GS VI, pp. 62-64.

59 GS VI, p. 63.

60 GS, II, i, pp. 202-203; OC, I, p. 488.

61 È quanto caratterizza nella sua essenza il «mezzo puro»: «Nel riferimento più concreto dei conflitti umani a beni oggettivi si dischiude la sfera dei mezzi puri. Perciò la tecnica, nel senso più ampio della parola, è il loro campo proprio e adeguato.» (- GS II, i, p. 191; OC, I, p. 478).

62 *Ibidem*.

63 Benjamin elenca una serie di altre figure – cultura dei sentimenti; conversazione;

La forma di sciopero teorizzata da Sorel realizza questo schema partendo dalla separazione in classi che viene a crearsi per una disposizione cogente, prodotta storicamente da una decisione violenta che appartiene all'ordine del dominio e del vincolo destinale. Lo 'sciopero politico' è indetto da parti interessate col fine di ottenere specifici obiettivi materiali;⁶⁴ lo sciopero generale al contrario, è intrapreso dalla classe operaia, cioè da chi trasforma la natura sottoposta ad un doppio ordine di sfruttamento – lo sfruttamento economico del proprio lavoro e lo sfruttamento tecnico di una natura oggettivata –, e si estende ad ogni ambito distruggendo non solo le forme produttive ma anche le forme di governo su di esse fondate. Esso mostra un «carattere di trasformazione assoluta e irrimediabile»⁶⁵ perché nel suo percorso anche il soggetto che l'ha innescato si trasforma⁶⁶, venendo per prime frantumate tutte le distinzioni fondate sull'elemento naturale, e non agisce più sulla vita per la mera produzione di beni.⁶⁷

Le differenze che rimangono tra la ripresa benjaminiana e l'elaborazione soreliana segnano la specificità del richiamo del pensatore berlinese e conducono il discorso qui sviluppato verso la conclusione.

menzogna; diplomazia e altri mezzi puri della politica internazionale – che non possono qui essere ulteriormente investigate pur aprendo momenti importanti di riflessione.

64 Nei confronti dello 'sciopero politico', Sorel avanza accuse, accolte poi da Benjamin, che lo individuano come un modello analogo a quelli – per es. la guerra – che servono a reiterare il modello esposto nella violenza mitico-giuridica: Cfr. G. SOREL, *Réflexions sur la violence*, Seuil, Parigi 1990, p. 154. Proprio nell'elaborare questa differenza Sorel elabora anche la distinzione concettuale tra 'forza' e 'violenza' analoga a quella tra 'violenza giuridica' e 'violenza pura' elaborata da Benjamin: «Si usano i termini *forza* e *violenza* tanto parlando degli atti dell'autorità quanto parlando delle azioni di rivolta. È chiaro che i due casi danno vita a conseguenze molto diverse. Sono convinto che sarebbe molto vantaggioso adottare una terminologia che non desse luogo ad ambiguità di sorta e che bisognerebbe riservare il termine *violenza* per la seconda accezione; diremo dunque che la forza ha per oggetto d'imporre l'organizzazione di un certo ordine sociale in cui governa una minoranza, mentre la violenza tende alla distruzione di quest'ordine.» (- *ivi*, p. 169).

65 *Ivi*, p. 157.

66 Sorel definisce questo sciopero il «grande sconvolgimento finale» (- *ivi*, p. 112).

67 A riguardo, il giudizio di Benjamin era già espresso chiaramente negli *Appunti per un lavoro sulla categoria di giustizia*. Si veda, per la traduzione italiana, G. Bonola, *Antipolitica messianica. La giustizia di Dio come critica del diritto e del 'politico' nel filosofare comune di G. Scholem e W. Benjamin (1916-1920)*, in «Fenomenologia e società», 2, 2000, p. 4. Per questo Benjamin può affermare: «A questa concezione profonda, morale e schiettamente rivoluzionaria non si può opporre un ragionamento inteso a bollare come violenza questo sciopero generale per via delle sue eventuali conseguenze catastrofiche.» (- GS II, i, pp. 194-195; OC; I, p. 481).

Anzitutto, Benjamin non può accettare la funzione mitica dello sciopero.⁶⁸ Per Sorel, l'«evocazione istintiva dei sentimenti», le «tendenze che si presentano con l'«insistenza di istinti», lo sciopero come «totalità percepita istantaneamente», sono effetti della funzione mitica. Il mito agisce immediatamente, facendo bergsonianamente leva sulle tendenze naturali presenti nell'uomo, e dunque manca quella mediazione attraverso la costituzione in mondo che per Benjamin è indispensabile, poiché lo sciopero generale deve essere azione in sé concreta e non immagine cui corrisponderebbe, secondo le intenzioni soreliane, l'azione corporea.⁶⁹

In secondo luogo, ciò che garantisce al pensatore francese che il passaggio immagine-azione conduca ad un esito di ordine morale è il fatto che sono già morali i presupposti che la provocano e per i quali si agisce. Per Benjamin, l'accoglimento dell'elemento naturale, come si è sottolineato, si deve dare necessariamente nella forma della redenzione attraverso l'azione eticamente diretta. Non vi è moralità nell'elemento naturale stesso.⁷⁰

Ma un ultimo punto segna la differenza più importante tra i due pensatori. Per Sorel, la proiezione concreta consentita dalla nozione di scio-

68 Cfr. C. SALZANI, M. FITZGERALD, *Introduction: Violence and Critique*, in ID., *COLLOQUY text theory critique 16 (2008)*, Monash University, www.colloquy.monash.edu.au/issue16.pdf, p. 14.

69 «Lo sciopero generale è [...] il mito nel quale il socialismo si ritrova interamente, cioè un'organizzazione di immagini capaci di evocare istintivamente tutti i sentimenti che corrispondono alle diverse manifestazioni della guerra ingaggiata dal socialismo contro la società moderna. Gli scioperi hanno generato nel proletariato i sentimenti più nobili, più profondi e maggiormente diretti all'azione di cui è in possesso; lo sciopero generale li raggruppa tutti in un quadro d'insieme e, attraverso il loro reciproco accostamento, porta ciascuno di essi alla sua massima intensità; facendo appello a dei ricordi molto intensi di conflitti singoli, colora di una vita intensa tutti i dettagli della composizione presentata alla coscienza. Otteniamo così questa intuizione del socialismo che il linguaggio non poteva dare in modo perfettamente chiaro – e l'otteniamo in una totalità percepita istantaneamente.» (- G. Sorel, *op. cit.*, pp. 120-121). Sorel analizza direttamente il pensiero di Nietzsche, in riferimento alle nozioni esposte nella *Genealogia della morale* e negli studi sulla tragedia antica, laddove cerca di riconoscervi una comune necessità di affermare il rigore morale come fondamento di ogni costituzione alternativa al sistema di potere: Cfr. *ivi*, pp. 232-240.

70 «L'esperienza ci dimostra che costruzioni di un avvenire indeterminato nel tempo possono possedere una grande efficacia e aver ben pochi inconvenienti, quando sono di una certa natura; ciò ha luogo quando si tratti di miti in cui si ritrovano le tendenze più forti di un popolo, di un partito, di una classe, tendenze che vengono a presentarsi allo spirito con l'insistenza di istinti in tutte le circostanze della vita, e che danno un aspetto di totale realtà a delle speranze d'azione prossima su cui si fonda la riforma della volontà.» – *ivi*, p. 117.

però generale proletario è la tensione soggettiva in cui le varie passioni e i diversi obiettivi di ognuno vengono catalizzati, così che l'atto distruttore diventa pura manifestazione di sé. Una manifestazione eminentemente morale, poiché «la violenza proletaria [...] appare come una cosa molto bella ed eroica; è al servizio degli interessi primordiali della civilizzazione; [...] può *salvare il mondo dalla barbarie*»⁷¹. Una volta avvenuta la liberazione dell'individualità produttrice, la sua moralità, finora oppressa,⁷² così come il giusto ordine economico delle fabbriche⁷³, possono liberamente esprimersi. Per Benjamin, lo sciopero rivoluzionario è il risvolto provocatorio di un'universalizzazione del momento educativo che definisce il sapere determinante l'azione. Lo sviluppo dell'individualità implicato nella nozione di educazione non le permette di rimanere mai o volersi isolata. L'uomo è individuo nella misura precisa in cui partecipa della tradizione corale tramandata storicamente e, al contempo, non vi si identifica tanto da esaurirvisi. In questo quadro ha la sua funzione più propria la nozione di «violenza divina». Narrata e interpretabile, essa fornisce la testimonianza inappropriabile di un'alternativa concreta che si configura a partire dal doppio rifiuto dell'interpretazione che vuole la violenza come universalmente valida su di un piano naturale e di quella che la vuole valida nelle relazioni umane normate.

71 *Ivi*, p. 86 [corsivo mio].

72 «I sindacalisti rivoluzionari vogliono esaltare l'individualità della vita del produttore [...] è proprio questo carattere [...] che assegna una portata morale così straordinaria alla nozione dello sciopero generale. [...] lo sciopero generale, così come le guerre della Libertà, è la manifestazione più eclatante della *forza individualista nelle masse insorte*.» – *ivi*, p. 246.

73 «Il produttore libero in una fabbrica specializzata non deve mai commisurare gli sforzi che fa a un termine di paragone esterno; trova mediocri tutti i modelli che gli vengono presentati e vuol sorpassare quanto fatto prima di lui. Così, diventa certo che la produzione si migliora continuamente in qualità e quantità; in una fabbrica di tal genere l'idea di un progresso indefinito è realizzata.» – *ivi*, pp. 247.