

Le lunghe ombre del diritto

31 marzo 2011

CSOA COX18 - Calusca - Archivio Primo Moroni

"Sovranità e Polizia": una discussione sullo stato di eccezione a partire dalla nuova traduzione del testo di Walter Benjamin "Per la critica della violenza".

Partecipano Massimiliano Tomba, curatore del libro, e Stefano Marchesoni.

Quest'opera è distribuita con [licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale 2.5 Italia](#).



Gino Tedesco: Introduzione

Solo alcune questioni come introduzione a questa iniziativa per dare alla stessa una cornice. L'iniziativa nasce da un gruppo di compagni che svolge da un po' di tempo una riflessione sul problema della penalità e del diritto. Discussione e riflessione che ha ricevuto input dalle varie guerre in corso o dalle cosiddette azioni di polizia, dalla legiferazione crescente in ogni ambito del quotidiano fino alle ordinanze sindacali che stabiliscono dove devi bere, dove devi mangiare, sostare, ecc. Delineerò alcuni elementi di questa riflessione che hanno trovato nel libro di Benjamin un supporto teorico formidabile.

Primo elemento: *il piano del diritto si costituisce sempre più come piano della verità.* Si tende a cancellare ogni distinzione tra il compito del diritto, del penale e quello dei fatti e dall'attribuzione specifica che questi fatti hanno. Si tende cioè a porre un'equazione: ciò che è legalmente stabilito è giusto, annullando la distinzione tra diritto e giustizia che nel libro di Benjamin è fondamentale. Ci sembra che questa equazione stia alla base di tanti ragionamenti, anche interni alle logiche della sinistra e che crei terribili conseguenze sul piano politico.

Secondo elemento: *la pervasività del diritto.* Se il diritto è il vero quest'ultimo si estende in ogni ambito umano, fino a determinare una sorta di società messa a penale, quindi sottoposta a penale. Il conflitto stesso quindi ha di fronte la specificità del penale e la sua pregnanza. Il penale costituisce un paradigma, paradigma di modulazione e di gestione del conflitto da parte dello Stato. Se tale paradigma si esplica dentro la perenne categoria dell'emergenza, la determinazione è fortemente stringente.

Terzo elemento: *stabilire soggetti di diritto e cancellare ogni forma di giustizia è compito specifico della democrazia.* Generalmente nel descrivere gli elementi fin qui accennati si tende ad identificarli come risultati di una democrazia distorta quasi ci pervadesse l'idea che quella della democrazia è una formula perfetta e perenne e che solo una sua distorsione può determinare gli elementi su cui andiamo discutendo. Errore in cui cade anche Derrida come ben descrive nell'introduzione del libro Massimiliano Tomba. Ora a partire dal libro di W. Benjamin, "per la critica della violenza" intendiamo porre al dibattito due considerazioni/domande. La prima, diritto e verità, diritto e giustizia non hanno nulla a che vedere, anzi il primo termine è paradigma interno allo stato ai suoi compiti di gestione del conflitto, il secondo termine è essenza del conflitto, presupposto della sua esplicazione. La seconda, la democrazia è la struttura precipua e pregnante in cui si stabiliscono questi meccanismi. Su queste considerazioni/domande abbiamo chiamato a discutere Stefano e Massimiliano. Io mi fermo qui e lascio che loro si addentrino maggiormente nelle questioni.

Stefano Marchesoni:

Buonasera a tutti. Sono lieto di questo invito perché mi consente di condividere con voi una passione che mi accompagna da anni, quella per Walter Benjamin. Tuttavia cercherò di attenermi alle domande che sono appena state formulate. Penso che sia stata una scelta felice, anzitutto, quella di iniziare questo ciclo di incontri – forse avete visto il programma in rete – con questo testo di Benjamin. Si tratta di un saggio che, pubblicato nel 1921, nonostante la sua brevità, pone le basi di una critica radicale della ragione giuridica. Il saggio si intitola "Per la critica della Gewalt", "Per la critica della violenza", e tuttavia penso che si possa parlare, in modo forse più pertinente, di una critica radicale del diritto e, appunto, della ragione giuridica. Per venire a capo di un compito così difficile, di cui nel mio intervento delinearò alcune possibili linee di lettura – poi lascerò la parola a Massimiliano, che magari entrerà più nello specifico di alcune delle tesi di Benjamin –, dicevo per venire a capo di questa impresa titanica, criticare la ragione giuridica, innanzitutto Benjamin fa una mossa che penso ci possa interessare. Che possa interessare chi proseguirà questo cammino nel corso del tempo. E cioè sostiene che si debbano attraversare due prospettive tra loro complementari. Criticare la ragione giuridica significa da un lato svolgere una critica immanente del diritto, dall'altro invece, assicurarsi un punto di vista esterno, trascendente rispetto al diritto. Poi naturalmente queste mie tesi sarò lieto di discuterle insieme a Massimiliano perché appunto, non è detto che siano quelle ultimative e definitive su un testo così complesso. Però penso che questo sia un punto iniziale di cui tenere conto. Ovviamente quando dico un punto di vista esterno, trascendente, non mi riferisco a un punto di vista arbitrario. Però c'è un passo, ad esempio, in cui Benjamin dice: "Uno sguardo rivolto solo verso ciò che è più vicino permette al massimo di prendere consapevolezza di un'altalena dialettica tra le forme della violenza che pone e quella che conserva il diritto". Allora per evitare di essere giocati da questa altalena tra due forme di violenza, si tratta appunto di ancorare il proprio discorso a una prospettiva che non sia già giocata dal diritto. Da quello che ho appena detto discende anche un'altra questione. E cioè cosa vuol dire "critica"? Il titolo dice "per la critica della Gewalt", "per la critica della violenza". Il termine chiave è anzitutto "critica". Cosa significa "critica"? Perché ci sia una critica, è necessario che ci siano dei criteri. Dunque trovo interessanti le linee indicate nel progetto di questa serie di incontri. Si tratterebbe di chiarire, tra noi, quali sarebbero i criteri, quali sono i criteri in base ai quali vogliamo svolgere questa critica. Se non chiariamo questi criteri il rischio è duplice, penso. Da un lato quello di limitarci a una elencazione di fatti empirici, relativi a quello che sono i dispositivi giuridici attuali. Dall'altro, l'altro rischio complementare è quello di ribadire posizioni già pronte, già preconcepite e non mettersi davvero in gioco.

Dunque, che cosa fa Benjamin in questo saggio, dicevo, breve, ma decisamente molto denso? Denso come l'uranio, scrive Massimiliano con un'immagine efficace e ahimè molto attuale nella sua introduzione. Per svolgere questa critica Benjamin anzitutto adotta un punto di vista immanente al diritto. E cioè mostra che il discorso giuridico, nelle sue principali espressioni, non è in grado di venire a capo del problema che ha la pretesa di risolvere in modo efficace. Cioè non rende conto adeguatamente della questione della Gewalt, della questione della violenza. Benché, ovviamente, il termine tedesco "Gewalt" presenti uno spettro molto ampio di significati, che giustamente Massimiliano mette in luce in apertura della sua introduzione... Citando Furio Jesi, per capire cosa significa Gewalt, dovremmo pronunciare le parole violenza-autorità-potere come se le pronunciassimo d'un fiato. Quindi compito difficile anche del traduttore è quello di rendere, anche a seconda del contesto, il termine "Gewalt" con "violenza" oppure con "potere", "potere costituito". Dunque, dicevo, il discorso giuridico, secondo Benjamin, nelle sue principali espressioni, non viene a capo del problema che pretende di risolvere. Proviamo a semplificare così. Dalla notte dei tempi, tempi molto remoti, molto oscuri, e per i quali Benjamin aveva uno sguardo straordinariamente acuto – Benjamin parla spesso di Urwelt, anche, di una preistoria in cui è difficile orientarsi, e che

sta all'origine anche delle nostre abitudini di pensiero più inveterate –, dalla notte dei tempi ogni ordinamento giuridico, si potrebbe dire così, trae la propria legittimazione dalla pretesa di garantire un ordine sociale, mettendo al bando o regolando la violenza. Allora, questa è l'autolegittimazione dell'ordine giuridico, del diritto. E questa sorta di autolegittimazione del diritto si ritrova, per fare qualche esempio, tanto nelle *Eumenidi* di Eschilo, testo fondativo, per molti versi, dell'autorappresentazione della politica della *polis* ateniese, quanto nelle *Leggi* di Platone, fino al *Leviatano* di Hobbes e fino direi a Carl Schmitt. L'idea è quella che il diritto appunto possa salvaguardare dalla violenza. Porre un ordine che regola la violenza. Ora, in poche pagine Benjamin mostra l'inconsistenza di questa autolegittimazione con una semplice domanda. Con una domanda ingenua, potremmo dire. E cioè Benjamin convoca da un lato il giusnaturalismo, la tradizione che attraversa tutta la modernità del diritto naturale, del giusnaturalismo, che ancora il diritto all'idea che esistano dei diritti naturali, come sappiamo. E' un po' una ripresa della visione che del diritto, delle leggi non scritte aveva Antigone, l'Antigone di Sofocle, altro nome che ovviamente ricorre quando si tratta di diritto. Quindi, da un lato Benjamin convoca il giusnaturalismo, dall'altro si rivolge al positivismo giuridico. Che è l'altra grande tradizione, tradizione importante anche negli stessi anni in cui Benjamin scriveva, pensiamo a Hans Kelsen e a un importante indirizzo della filosofia del diritto contemporaneo. Ebbene, per dirla, ripeto, in modo un po' sbrigativo, nessuna di queste due scuole, né il giusnaturalismo, né il positivismo giuridico riescono a dare una risposta convincente a questa domanda. Che cosa dice il giusnaturalismo? Il giusnaturalismo dice: per raggiungere degli scopi giusti, ogni mezzo è legittimo. Letteralmente, potremmo dire: fini giusti possono essere conseguiti attraverso mezzi legittimi. Da questo punto di vista fa poco problema, anzi non fa problema la violenza, in quanto la si considera una sorta di dato naturale, che il giusnaturalismo viene a utilizzare laddove necessario. Dall'altro lato, il positivismo giuridico offre un vantaggio rispetto al giusnaturalismo, e cioè il positivismo giuridico vede il diritto come qualcosa di storicamente determinato. E tuttavia, agli occhi di Benjamin anche il positivismo giuridico finisce con l'impigliarsi in una sorta di tautologia. Per cui dice in sostanza che l'unica violenza ammissibile è quella storicamente sanzionata. Ovvero in altri termini: mezzi legittimi possono essere impiegati a fini giusti, dove la legittimità dei mezzi è frutto semplicemente dei rapporti che si vengono a creare storicamente. Ora, questo che ho appena detto occupa un po' le prime pagine del saggio di Benjamin, e chiaramente fa piazza pulita di quel discorso giuridico che vorrebbe legittimare se stesso. Si chiama filosofia del diritto, in poche parole, il tentativo di legittimare l'ordinamento giuridico attraverso un insieme di concetti. E' importante qui, secondo me, segnalare come questa linea di ricerca avviata da Benjamin sia stata proseguita in anni più recenti da Giorgio Agamben. Nel senso che, superando le tesi delle scuole giuridiche principali, Agamben ha smascherato quella logica del potere sovrano che il discorso giuridico tradizionale tende a occultare. Che cosa dice Agamben a partire da Benjamin? In particolare in *Homo sacer*, ma anche in altri testi come *Stato di eccezione*, dice che ogni ordinamento giuridico, per poter sussistere, deve preventivamente creare le condizioni per la propria applicabilità. Ciò va letto su due livelli, cioè: ogni ordinamento giuridico per sussistere deve creare le condizioni per la propria applicabilità a livello materiale, cioè normalizzando con la forza i rapporti sociali, ma anche a livello ideologico, a livello quindi di autocomprensione dei soggetti coinvolti nell'ordinamento giuridico. E cioè, semplicemente (si tratta di un meccanismo che conosciamo) che cosa fa l'ordinamento giuridico, che cosa fa il potere sovrano? Proietta fuori di sé lo spettro di uno stato di natura in cui gli esseri umani non avrebbero meglio da fare che massacrarsi a vicenda. E, rispetto a questo spettro, a questo fantasma, semplicemente retroproiettato, può legittimare se stesso. Allora, per concludere, la critica immanente del diritto che è proposta da Benjamin in questo saggio può riassumersi in questo modo: il diritto, genealogicamente, viene ricondotto a una "violenza mitica", che è imposizione di un potere, "Machtsetzung", imposizione di un potere, la cui logica, ripeto, trovate descritta in modo secondo me piuttosto efficace nel primo capitolo di *Homo Sacer* di Giorgio Agamben. Il quale poi mette in luce come questa logica del potere sovrano presenti un insieme di paradossi piuttosto

interessanti, cioè presenti proprio la struttura dell'eccezione. Sicché non è vero, come si tende a pensare, che lo stato di eccezione sia un incidente nelle magnifiche sorti e progressive del diritto. Anzi, al contrario, lo stato di eccezione smaschera le origini del diritto, smaschera le origini del diritto. Cioè il fatto che il diritto debba creare la propria presupposizione.

C'è di più però nel saggio, e qui vengo alla seconda parte delle mie considerazioni. C'è di più nel senso che c'è il tentativo di Benjamin di trovare un punto di vista esterno al diritto, trascendente rispetto all'ordinamento giuridico. Scrive Benjamin: "La critica della violenza è la filosofia della sua storia". Cioè il punto di vista che dobbiamo adottare per venire a capo del diritto è un punto di vista di filosofia della storia. E solo collocandosi da questo punto di vista Benjamin può arrivare a mettere in discussione uno dei postulati di tutta la tradizione filosofico-giuridica occidentale, ovvero la distinzione tra mezzi e fini. Benjamin parla nella parte finale di questo saggio di "violenza divina" intesa come "mezzo puro" e la contrappone alla "violenza mitica". Ed è proprio qui che troviamo quel punto di vista di cui parlavo, un punto di vista di filosofia della storia. Ma per riuscire a fornire qualche spunto per capire meglio queste ultime pagine del saggio, che hanno messo a dura prova gli interpreti, sollecitando le interpretazioni più diverse, da quelle più misticheggianti a quelle più materialistiche, ecco, per meglio comprendere queste pagine volevo riferirmi anche, al di là di Benjamin, a una costellazione di testi, di autori che secondo me mostrano, in affinità con questo aspetto del testo di Benjamin, lo stesso problema, tentano di aggredire la stessa questione. Nel 1934, Simone Weil scrive un testo che si intitola: *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*. Testo bellissimo, in cui, molto prima che questi discorsi fossero all'ordine del giorno, la Weil critica radicalmente la religione delle forze produttive che dominava, secondo lei, il marxismo. In questo testo, pieno di intuizioni folgoranti, a un certo punto la Weil scrive: "il male essenziale dell'umanità consiste nella sostituzione dei mezzi ai fini". E dice anche: "è questo rovesciamento del rapporto tra il mezzo e il fine, è questa follia fondamentale che rende conto di tutto ciò che vi è di insensato e di sanguinoso nel corso della storia". Allora, a chiosare queste affermazioni della Weil, direi: che cos'è il diritto per Benjamin? È, anche, quel dispositivo che permette la trasformazione del potere da mezzo a fine. Proprio nel saggio della Weil c'è questo discorso. Il potere, che rappresenterebbe un mezzo, si trasforma in fine, fine perseguito dagli uomini in concorrenza tra loro, il che produce, ovviamente, una degenerazione dei rapporti sociali. Secondo autore, che mi sembra possa entrare in consonanza con Benjamin e allargare un po' lo scenario, è Günther Anders, il quale a più riprese ha criticato quella illusione antropocentrica per cui gli uomini sono convinti, a tutt'oggi, che la tecnica sia semplicemente un mezzo di cui è possibile fare uso, un uso positivo, un uso negativo, un uso buono, un uso cattivo. E scrive, tra le altre cose, Anders: "Gli apparecchi tecnologici, è escluso che rappresentino ancora dei mezzi, perché il mezzo è, per essenza, qualcosa di secondario, cioè è susseguente alla libera determinazione del fine da raggiungere, mentre gli apparecchi tecnologici", dice Anders, "non sono mezzi, ma decisioni preliminari", decisioni che vengono prese nei nostri riguardi, prima che tocchi a noi decidere. "E per essere precisi, rincara la dose Anders, non sono decisioni preliminari, ma *la* decisione preliminare", la *Vorentscheidung*. Allora, anche qui troviamo una tematica affine a quella cui accennavo prima. L'ultimo riferimento che mi sembra significativo per noi è a un testo di Hannah Arendt del 1958, che si intitola *Vita Activa, The Human Condition* in originale (lo scrisse in inglese). In questo testo al centro dell'attenzione sta il modo in cui la sfera dell'economia s'è mangiata ogni altro ambito dell'attività umana – e c'è una tesi, immagino nota a molti di voi, secondo cui il lavoratore, l'*homo laborans*, trionfa sull'*homo faber*, mandando in rovina la stessa capacità di distinguere tra i fini e i mezzi. Scrive Arendt: "I lamenti oggi frequenti sulla perversione dei fini e dei mezzi nella società moderna, sugli uomini che diventano servi delle macchine che hanno inventato, e che si adattano alle loro esigenze anziché usarle come strumenti per le necessità e i bisogni umani, hanno le radici nella effettiva condizione del lavoro. In questa situazione, in cui la produzione consiste principalmente nel preparare il consumo, la stessa distinzione tra mezzi e fini, così caratteristica delle attività di *homo faber*, è semplicemente priva di senso". Allora: Simone Weil (1934), Günther Anders (1956),

Hannah Arendt (1958) sembra che proseguano una linea di ragionamento che si può trovare nel testo di Benjamin. Alla luce di quello che ho detto potremmo formulare alcune tesi, sinteticamente, prima di concludere.

Anzitutto, ogni ragionamento sul diritto che non lo collochi accanto alla tecnologia, al ruolo che svolgono la tecnologia e l'economia risulta incompleto e astratto. E ovviamente si tratta di pensare insieme queste tre dimensioni. Certamente concentrandoci sulle dinamiche giuridiche, ma tenendo conto che le dinamiche giuridiche hanno molto a che fare anche con quello che avviene a livello di pervasività della tecnologia da un lato, e pervasività dell'*oikonomia*, del modo di ragionare strumentale e economico, dall'altro. Inoltre, per tornare al nostro Benjamin, con l'idea di "mezzo puro", Benjamin ci fornisce una chiave possibile per adottare un punto di vista non compromesso con l'ordine del diritto. Benjamin aveva del diritto una nozione negativa, radicalmente negativa: in un altro testo importante, intitolato *Destino e carattere*, del 1919, egli scrive che "il diritto è solo un residuo dello stadio demonico di esistenza degli uomini, in cui statuti giuridici non regolarono solo le loro relazioni, ma anche il loro rapporto con gli dei". Addirittura il residuo di uno stadio demonico di esistenza degli uomini, qualcosa che tiene gli uomini ancorati a una forma di vita che andrebbe superata. La domanda dunque è: che cosa c'è di marcio nel diritto? Una delle espressioni più forti nel testo di Benjamin è proprio questa: c'è qualcosa di marcio, di "morsch", nel diritto, di guasto. Ora, a suo tempo, e cioè all'inizio dell'ottocento, a meta dell'ottocento, Max Stirner aveva già criticato in modo radicale il diritto. C'è un'ampia letteratura sull'antigiuridismo stirneriano. E Stirner criticava il diritto, secondo una logica già feuerbachiana, in quanto astrazione che, separandosi dal suo creatore, finiva con il soggiogarlo allo spirito della società. E, contro le vuote forme del diritto, Stirner rivendicava la concretezza della propria potenza. Ora, secondo me Benjamin, rispetto a questo approccio stirneriano di critica del diritto, per cui il diritto sarebbe una forma che non rende conto della concretezza dei rapporti sociali, che tradisce inevitabilmente l'esperienza vitale, Benjamin, invece, si spinge più avanti, fa un passo ulteriore, non adotta la coppia forma-contenuto, ma ritiene che il diritto sia marcio perché ha la pretesa di ingabbiare la sfera dei rapporti etici e politici all'interno dello schema mezzo-fine. Il diritto è marcio e corrompe l'eticità. Dunque mettere in discussione il diritto significa soprattutto mettere in discussione l'assoggettamento della prassi al rapporto mezzo-fine. E forse, alla luce di quello che dice Benjamin, veramente efficace è proprio quella prassi che abbia finalmente abbandonato la subordinazione al fine, lo schema mezzo-fine. Certo, si possono avere immediatamente delle obiezioni. Leggendo questo testo ne vengono in mente tante. Una delle obiezioni che può fare il benpensante di sinistra a un discorso critico sul diritto direbbe: viviamo nell'epoca dei Berlusconi e dei Marchionne che del diritto se ne infischiano, che, anzi, i diritti li calpestanto, quegli stessi diritti che sono stati conquistati grazie a delle lotte faticose, difficili. E dunque criticare il diritto, oggi, significherebbe fare il gioco di questi potenti, assecondare i loro loschi maneggi. Anzi ci vorrebbe una lotta che, invece, difenda quei diritti e cerchi eventualmente di ottenerli. Io trovo che una obiezione siffatta in realtà confermi, paradossalmente, l'urgenza di una critica della mentalità giuridica. Proprio insistere sull'efficacia, infatti, dire: "Mah, una critica del diritto oggi risulta inefficace" significa ribadire esattamente quel dispositivo giuridico, così come Benjamin l'ha smascherato. Significa degradare l'azione, l'azione politica, la lotta, a mero mezzo. Fatto questo primo passo, il resto ne consegue. Cioè: una volta che ci lasciamo trascinare dalla mentalità giuridica in questa visione delle cose, dell'efficacia, ci vuole poco perché la prassi venga sussunta, assorbita, dai dispositivi che si vorrebbero mettere in discussione. Invece, contro questa deriva, è importante tenere ferma l'idea di "mezzo puro", rifiutando ogni compromesso. Chiaramente l'approdo di Benjamin è problematico. Si tratta, lui dice, di "deporre il diritto", di compiere una "Entsetzung des Rechts", cioè di deporlo, di destituirlo, una "destituzione del diritto". E proprio qui abbiamo a che fare con le ultime, densissime pagine.

La domanda che emerge in queste ultime pagine è proprio questa: come è possibile liberare l'agire politico dal diritto? E in che cosa consiste un agire politico non corrotto dal giuridico? Penso che

sarà compito poi della nostra discussione cominciare ad articolare alcune risposte a questa domanda. Io mi guardo bene dal farlo. Ma è sufficiente guardarsi in giro per notare che buona parte delle lotte attuali muovono proprio dall'indignazione, da un'indignazione che porta a un sonoro "no". A un risoluto "esser contrari a", e non tanto a delle proposte, a dei programmi. Cioè da tempo assistiamo a delle esplosioni di indignazione, di rabbia, di violenza, anche, collettive, che danno luogo a azioni politicamente significative e tuttavia sono aliene da ogni programma e da ogni volontà di regolamentazione. Scriveva Jan Assmann in un libro che ricostruisce proprio le origini della teologia politica, intitolato *Potere e salvezza*: "Il concetto di *ira* è primariamente politico. *L'ira giusta* che si indigna dell'ingiustizia, è anzi il sentimento politico per eccellenza. L'incapacità di indignarsi dell'ingiustizia connota l'apolitico". E, guarda caso, in questo testo Benjamin, quando deve esemplificare la "violenza pura", fa riferimento proprio all'ira, alla "Zorn", all'ira divina. Inoltre, e con questo giungo a conclusione, c'è un altro testo molto bello di Benjamin in cui c'è un altro suggerimento, davvero caratteristico della figura benjaminiana. Nel suo saggio su Kafka, Benjamin dice: "Il diritto che non viene più praticato, ma viene solo studiato, è la porta della giustizia. La porta della giustizia è lo studio". E ci lascia in eredità anche questa immagine. Cioè che ce ne facciamo del diritto? Mah, il diritto può essere un buon oggetto di studio, e forse proprio in questo modo lo si può finalmente deporre. Vi ringrazio per l'attenzione e lascio la parola a Massimiliano.

Massimiliano Tomba:

Grazie innanzitutto per la relazione introduttiva. Grazie a voi di essere presenti. Io proverò a dire qualche cosa, tenendo presente del luogo, della situazione in cui ci troviamo. Questo significa.. cioè: perchè leggere Walter Benjamin qui ed ora, tra compagni? Che cosa ci può dire questo testo del 1921 riguardo ad una crisi attuale, che non è solo la crisi contingente delle strutture politiche, amministrative, giuridiche, e una crisi economica, ma -primo spostamento di prospettiva- è una crisi, a questo secondo me può servirci Benjamin come pensatore, come grande pensatore della crisi. E' una crisi che deve essere proiettata, dalla contingenza attuale, dove noi ci troviamo, a l'intera, l'intera modernità. Cioè noi siamo, ci troviamo in una crisi di lunga durata, in una crisi che è connaturata alla nostra modernità politica, è connaturata al diritto. Questo significa che non siamo di fronte ad una situazione in cui c'è un diritto buono e un diritto cattivo, una forma politica buona e una forma politica cattiva, magari frutto di qualche politicante che sta gestendo male la macchina. E allora il problema è mandare a casa i politicanti che gestiscono male la macchina per mettere al loro posto politicanti migliori, più bravi, e allora la macchina continuerà, riprenderà a funzionare come dovrebbe. No, non è questo. La macchina è guasta nella propria struttura essenziale, ed è guasta fin da come e quando è stata concepita e da come e quando si è messa in forma, si è prodotta come grande dispositivo di neutralizzazione del conflitto. Lo Stato moderno è un grande, enorme, potente dispositivo di neutralizzazione del conflitto. E questo dispositivo di neutralizzazione del conflitto, questa è la cosa interessante, opera -io questo cercherò di dire citando quattro o cinque passi di Benjamin e provando a commentarli con voi. Questo dispositivo di neutralizzazione del conflitto opera a partire da concetti, concetti-bandiere che noi abbiamo nella nostra testa e che -magari non noi qui, ma cosiddetta sinistra difende e rivendica con forza e ai quali concetti la cosiddetta sinistra ben difficilmente sarebbe disposta ad abdicare, non sarebbe assolutamente disposta ad abbandonare. Questi concetti chiamiamoli subito, poi cercherò di spiegare, sono, ..., per lo scandalo delle nostre rappresentazioni della politica ... questi concetti sono: sovranità del popolo, libertà ed eguaglianza. Allora il compito difficile è: siamo capaci di mettere in discussione alcuni dei concetti che noi consideriamo importanti, essenziali nel nostro fare e operare politica? Questa è la scommessa, io credo. E Benjamin, come dire, ci invita a questo tipo di scommessa, che è al tempo stesso un attraversamento della crisi. Una crisi contingente Weimariana, 1920, Germania, 1921 è scritto il saggio di Benjamin, ma attenzione tenete anche presente: crisi del diritto, crisi della repubblica di Weimar, ma al tempo stesso grandi esperimenti politici. Cioè siamo di fronte alle rivolte spartachiste, siamo di fronte al tentativo di instaurare i soviet nella Baviera della [sic] Germania, e poi a Berlino. Quindi grandi tentativi di costruire anticipazioni politiche comuniste. Questo è lo scenario. E però attenzione, ancora, una crisi che non è solo quella contingente, anni '20 in Germania, ma per Benjamin è sempre una crisi che caratterizza l'intera nostra modernità, e che quindi è una crisi che ha, grosso modo, cinque secoli di vita. Dal 1600, quando almeno io, non solo io, non è che le tiro fuori dalla mia tasca queste cose, ma molti studiosi pensano che sia possibile datare l'inizio della nostra modernità. Allora farò poche citazioni dal testo di Benjamin e io proverò a commentarle con voi cercando, come dire, di enucleare, di tirar fuori da questo testo di Benjamin che cosa può servire a noi, qui, non in un aula universitaria, qui, in questo contesto, che cosa ci può servire di questo testo di Benjamin. E a partire appunto dal senso di questi incontri. Leggo subito la prima citazione. Saranno quattro o cinque citazioni in tutto, non è che vi tedio, ma, non.. Lettura e commento di alcuni passi che possono esserci importanti, che possono essere importanti per il ragionamento. Il primo naturalmente è l'inizio. Come inizia questo scritto di Benjamin? Inizia dicendo che, due righe: "Il compito di una critica della violenza" -il titolo del libro- "si può definire nei termini della rappresentazione del suo rapporto con il diritto e con la giustizia". "Critica della violenza" si definisce nei termini del rapporto della violenza con il diritto e del rapporto della violenza con la giustizia. Quindi ci sono subito due facce che ci permettono di dire che cosa significa oggi una critica del diritto. Le due facce sono: rapporto diritto-violenza e dall'altro lato

rapporto violenza-giustizia, giustizia-violenza. Il primo lato, violenza-diritto. Per Benjamin il primo aspetto, violenza-diritto, è esemplificato, subito -subito un'altra citazione, poi ne faccio di meno, non è che vado avanti a citazioni- dal modo in cui agisce, muove, si comporta la polizia, e in particolare la polizia moderna. Benjamin scrive che: "la violenza della polizia nella vita degli stati civilizzati è senza forma e la sua presenza è spettrale, inafferrabile e diffusa per ogni dove". La violenza della polizia è spettrale, diffusa per ogni dove. Negli stati civilizzati. Ora arriva il passo che ha messo in difficoltà un po' di interpreti. Dice, Benjamin: "E benché la polizia nei dettagli sembri dappertutto uguale" –la polizia sembra sempre uguale– "non si può tuttavia non riconoscere che il suo spirito" –questo è il pezzo tremendo– "che il suo spirito è meno terribile là dove essa, nella monarchia assoluta, rappresenta il potere del sovrano, che nelle democrazie, dove la sua esistenza testimonia la massima degenerazione pensabile della violenza". Benjamin sta dicendo che lo spirito della violenza è meno terribile nella monarchia assoluta che nella democrazia. E' nella democrazia che la polizia testimonia la massima degenerazione pensabile della violenza. Come si può interpretare questa strana affermazione di Benjamin? Cioè noi non saremmo mica tanto disposti a dire che meglio la polizia di una monarchia assoluta che la polizia di una democrazia. Beh, la questione è questa, cioè che per Benjamin nelle monarchie assolute noi abbiamo ancora l'esistenza, in modo molto semplice, di contropoteri, noi abbiamo ancora l'esistenza, prima della rivoluzione francese, se vogliamo, abbiamo sì delle monarchie assolute, ma le monarchie assolute si trovano di fronte altri poteri: il potere dell'aristocrazia, il potere dei ceti, il potere delle corporazioni, e avanti. Questi altri poteri che si trovano di fronte limitano il potere assoluto del monarca. E c'è una lotta, no?, per l'affermazione dell'assolutezza del potere monarchico che poi sfocia nella moderna idea di sovranità. Perché sfocia nella moderna idea di sovranità? Perché la moderna idea di sovranità, quando noi la pensiamo come sovranità del popolo, principio che per noi sembra quasi sacro, inviolabile, beh, quando arriviamo a pensare alla democrazia e, quindi, la sovranità appartiene al popolo, noi abbiamo immediatamente pensato, anche, ad un soggetto assoluto del potere, il popolo, sovrano, nella sua unità e totalità. Questo significa che il popolo, questo soggetto politico perfetto, non ha più di fronte a sé nessun altro potere. Il popolo è la totalità degli individui uniti e rappresentati dal sovrano rappresentante, democraticamente eletto. Questo significa, capite bene, che questo nuovo potere, la sovranità popolare, che agisce in forza, in virtù dei propri rappresentanti, non trova di fronte a sé nessun altro contropotere. Ma trova di fronte a sé che cosa? Una massa di individui completamente, totalmente de-politicizzati, passivizzati, soggetti di diritto. A questo punto questo grande meccanismo statale, in forza dell'idea della sovranità popolare, riesce a produrre quello che viene presentato essere un suo presupposto, cioè l'idea di eguaglianza. Ma lo produce come? Certo, siete diventati tutti uguali, finalmente, perché siete tutti uguali? Perché siete tutti soggetti di diritto parimenti, parimenti insignificanti, parimenti de-politicizzati, e privati, cittadini privati in quanto privati di ogni possibilità di fare uso, esercizio di un potere contro lo Stato. Perché lo Stato, in quanto agisce in nome del popolo sovrano, detiene anche il monopolio della forza. E non c'è Stato senza monopolio della forza. Allora lo Stato produce un'altra cosa che a noi sembra molto cara, che è la società civile. Tanti discorsi in nome della società civile. Ah, la società civile, che bella cosa, qui c'è la democrazia. La società civile è esattamente il vuoto creato dallo Stato nel momento in cui lo Stato de-politicizza lo spazio politico che precedentemente aveva di fronte e che ora è uno spazio di soggetti di diritto totalmente deprivati della loro possibilità di fare uso della forza. Cioè la società civile è: uno, un prodotto dello Stato. Due, è uno spazio totalmente de-politicizzato. Che cosa avviene in questo meraviglioso spazio della società civile? Eh, qui avviene l'eguaglianza giuridica finalmente riconosciuta, tutti liberi, tutti liberi perché tutti ugualmente sudditi, tutti liberi perché tutti ugualmente soggetti di diritto, tutti eguali, chiedo scusa, tutti eguali perché tutti ugualmente soggetti di diritto. Tutti liberi anche. Beh, certo, anche tutti liberi, ma di che tipo di libertà stiamo parlando? Stiamo parlando di quella libertà che è possibile soltanto perché uno Stato limita la libertà affinché la libertà dell'uno possa coesistere con la libertà di un altro. Se io chiedessi a un ragazzino di terza media di scrivermi il temino e dire: dammi la tua

definizione di libertà, grosso modo un ragazzino di terza media mi scriverebbe, beh, libertà significa essere libero di fare tutto quello che voglio purché io non vada a fare male agli altri, purché io non nuoccia alla libertà degli altri. Questa è esattamente la definizione moderna, statale, di libertà. Perché significa che in realtà il presupposto di questo concetto di libertà non è la libertà, ma è la limitazione della libertà, affinché la sfera della mia libertà possa coesistere con la sfera della libertà altrui. Ma questo significa che questa idea di libertà è possibile solo in forza del fatto che viene limitata. Allora il vero presupposto di questa idea di libertà non è più la libertà, ma la limitazione della libertà in forza del potere statale. Quello che viene prima, nelle concezioni liberali della libertà. No?, i liberali ah, si riempiono la bocca di libertà, ma in realtà quello che viene prima nel ragionamento liberale sulla libertà è il potere statale che limita la libertà affinché la libertà dell'uno possa coesistere con la libertà dell'altro. Quindi il nostro diritto alla libertà è in realtà un diritto alla limitazione della nostra libertà. E questa limitazione della libertà avviene in forza del potere sovrano. È un potere democratico, quindi dobbiamo sempre riconoscere che questa limitazione della nostra libertà è la limitazione che noi stessi abbiamo voluto in quanto siamo parte del popolo. E lo Stato agisce in nome del popolo sovrano. Questo meccanismo è talmente perfetto e funziona talmente bene per neutralizzare il conflitto, che ci permette di capire anche il funzionamento della polizia e quindi quello strano passo Benjaminiano. La polizia democratica è la forma più terribile della polizia. Beh, certo, a questo punto è chiaro: la polizia agisce nel nome del popolo sovrano. Questo significa che io, in quanto parte del popolo, ho fin da sempre autorizzato i miei rappresentanti, chi sta al governo, e quindi il suo braccio armato, la polizia, ad agire in nome mio in quanto parte del popolo sovrano. Questo significa, per dirla in modo schietto e brutale, che se io vado in una manifestazione e il celerino mi dà delle manganellate in testa, io sto dicendo, implicitamente, nella logica di funzionamento dello Stato, che le manganellate che il poliziotto mi dà, sono le manganellate che io fin da sempre ho voluto che lui mi desse per poter preservare: libertà eguaglianza e sovranità popolare. Cioè i principi costitutivi della moderna democrazia. Quello che Benjamin ci sta dicendo: questo non è un uso aberrante del potere statale, questo è lo Stato. Non è che potete prendere lo Stato e fare sì che la polizia agisca in un modo un pochino meno indolore, un po' più contenuta nei propri limiti, un po' più manganellante in giro. Questo è lo Stato. E se lo Stato manganella lo fa per il nostro bene. Ma veramente. Non per finta. Questa è la logica del diritto. Fino in fondo. Se si prende lo Stato, si prendono tutte le conseguenze della costruzione dello Stato e del Diritto. Altrimenti bisogna riuscire a creare uno scarto rispetto a questo tipo di logiche, ed è questo il tentativo di Benjamin.

Allora -e, ripeto, queste conseguenze non stanno sospese per aria, ma sono le conseguenze logiche, ma di un rigore logico spaventoso, che noi possiamo dedurre a partire da alcuni principi che si chiamano "sovranità popolare", "eguaglianza" e "libertà". Questo è il problema. Cioè che la macchina statale funziona in forza di questi principi. Allora lo sforzo di Benjamin, e non solo di Benjamin, è riuscire a creare uno spostamento di prospettiva rispetto non alle conseguenze indesiderate della statualità moderna, ma rispetto ai suoi presupposti: sovranità, diritto, eccetera. Questo ancora significa però che uscire da questa costruzione è un po' difficile. Cioè non basta un'azione violentemente rivolta contro lo Stato. Può sembrare la via facile, ma purtroppo non è così. Perché? Perché nel momento in cui io agisco contro lo Stato, ho due problemi. Uno è -era stato evidenziato prima- il primo è questo: mettiamo che sono in una situazione... partiamo dal caso estremo di una rivoluzione o una guerra civile. Se io penso ad una rivoluzione o ad una guerra civile nei termini di -è stato detto prima- di un rapporto mezzo-fine, be', io sono ancora, dice Benjamin, dentro le strutture giuridiche del moderno. Perché il rapporto mezzo-fine che cosa significa? È una cosa importante, perché qui sta la sciagura di molti esperimenti politici della nostra storia, della nostra tradizione. Il rapporto mezzo-fine significa... be', io posso giustificare i miei mezzi violenti, anti-statali, in forza di che cosa? Del fine da realizzare. Questo significa, siccome io devo realizzare domani il regno della Giustizia, il regno più Giusto, dei rapporti più Buoni, io momentaneamente posso affrontare violenza, posso mettere nei Gulag i miei oppositori politici, e

avanti di questo passo. E, per Benjamin, però questo rapporto mezzo-fine è tutto interno alla logica del diritto. E quindi non fa altro che strappare il potere di mano da una classe dominante per metterlo nelle mani di un'altra classe dominante. E questo è un problemino. L'altro aspetto, se vogliamo, più, legato all'individualità, e -qui c'è un'altra citazione di Benjamin, abbastanza carina anche questa... io confesso che questa l'ho capita recentemente, all'inizio non l'avevo capita. Benjamin dice che... dopo aver detto che "l'interesse del diritto è quello di monopolizzare la violenza di fronte alle singole persone". Quindi: devo togliere la violenza dalle mani delle singole persone. Dice: che cosa succede? Succede, dice Benjamin, che noi abbiamo uno strano comportamento individuale. E Benjamin scrive: "La figura del grande delinquente ha suscitato, per quanto ripugnanti potessero essere i suoi fini, la segreta ammirazione del popolo. E ciò" -la segreta ammirazione che il popolo ha per il grande delinquente- "non per le sue azioni, ma per la violenza di cui esse danno prova". Qui c'è un equivoco che Benjamin vuole evitare. Cioè, è questo. La nostra insignificanza...l'insignificanza politica, la totale de-politicizzazione del singolo. In forza di un meccanismo che, per chi ha monopolizzato il potere -e lo ha fatto, in nome del popolo sovrano. Questa totale de-politicizzazione del singolo che cosa produce nel singolo, no?, nell'individuo? Be', produce una strana proiezione della propria impotenza nella figura di gesti violentemente diretti contro la statualità, contro lo Stato. L'ammirazione per il grande delinquente. Ma in realtà non ci stiamo muovendo di un solo millimetro dalla logica della statualità moderna. Abbiamo semplicemente un comportamento soggettivo individuale che reagisce alla totale deprivazione di violenza, insignificanza politica, con l'ammirazione di un gesto violento apparentemente contro-statuale. Ma lo Stato se ne fa un baffo di tutta la violenza che avviene al proprio interno. Perché questo meccanismo è stato concepito per neutralizzare il conflitto. Quindi non si esce... quello che Benjamin capisce, e io credo che sia molto importante, oggi, è che non si esce dal meccanismo aumentando implementando il livello di conflittualità all'interno della macchina statale. Questa macchina funziona perché c'è conflitto da neutralizzare: ne ha bisogno. E' importante secondo me questa cosa. Perché io credo che ci sia ancora in noi -in me fino a qualche tempo fa- l'idea che fondamentalmente la questione fosse militare, no? Abbiamo perso perché non avevamo abbastanza forza. No, no. Qui il problema è più serio. Il problema non è semplicemente quello di produrre violenza all'interno di una dinamica contro-statuale. Perché questa è da un lato la semplice proiezione di uno stato di de-politicizzazione dell'individuo verso, no?, violenza anti-giuridica, e dall'altro è un meccanismo che re-itera la stessa logica del giuridico: mezzo-fine. Allora il compito si sta facendo molto complicato, perché Benjamin ha spinto la parte critica del rapporto violenza-diritto fino quasi a non farci vedere possibilità. Come si esce da questa macchina se siamo costantemente, se tutti gli sforzi sembrano -e l'elenco di Benjamin è interminabile. Tutti gli sforzi sembrano ricadere costantemente dentro il rapporto diritto-violenza. Ma il rapporto diritto-violenza è il rapporto della statualità. Allora noi abbiamo -che cosa?- un duplice aspetto. Nel rapporto "macro" noi abbiamo Stato, Polizia, Diritto. E nel rapporto "micro" che cosa abbiamo? abbiamo, dall'altra parte, liberi ed uguali soggetti di diritto, individui, completamente de-politicizzati. Questo è lo scenario che abbiamo di fronte. È possibile uno scarto rispetto a questo? Qui il testo di Benjamin si fa veramente complicato. Ma secondo me... il testo di Benjamin, se provate a leggerlo, certo che è difficile. Ma io ho imparato una cosa. Che la difficoltà che noi troviamo in Benjamin... e in ogni testo. Quando noi troviamo un testo. O un testo è semplicemente scritto male, quindi è difficile perché è uno schifo, ma non è questo il caso di Benjamin, o altrimenti, noi proiettiamo nell'oggetto una difficoltà soggettiva. Non è il testo di Benjamin a essere difficile. È la nostra incapacità di comprensione del problema che Benjamin ci pone a far sembrare il testo di Benjamin difficile. La difficoltà è nostra. Non è del testo. Perché abbiamo così tanta difficoltà a entrare dentro il testo di Benjamin. Perché Benjamin sta prendendo quello che noi abbiamo in testa e da un lato ce lo sta massacrando, i nostri concetti consolidati. E dall'altro lato ci sta facendo violenza, in senso buono, e ora vedremo che cos'è la violenza in senso buono, perché ci sta prendendo la testa e ce la sta spostando rispetto a ciò che noi abbiamo fino ad ora visto dello Stato e del Diritto. Ma questo

implica violenza, cioè questo è difficile, è faticoso. E scusa, è l'unica citazione dotta, poi non ne faccio più. È l'immagine della caverna di Platone. Platone... che cosa succede nella caverna? Gli schiavi guardano le ombre proiettate sul muro, sullo sfondo della caverna, il filosofo esce e mostra che invece non è così, sono delle immagini, delle sagome che proiettano le ombre. Bene. Ma il punto importante non è tanto... sì, questo racconto è importante, ma è la parte finale del racconto. Ora il filosofo ha visto che cosa è realmente ciò che gli schiavi stanno guardando come ombra sul retro della caverna. Bene. Platone dice, se il filosofo torna dentro e racconta loro che cosa stanno guardando, il rischio è: o lo prendono per matto, o lo fanno fuori. È questa la difficoltà. Cioè è questa la difficoltà. E Benjamin è dentro questa difficoltà. O lo prendi per matto, o lo fai fuori. Perché? Perché ti sta facendo vedere quello che è meglio non vedere. Che è esattamente questo aspetto, no?, devastante, della struttura giuridica nella quale noi ci troviamo e che si alimenta dei principi che noi non siamo mica tanto disposti a sacrificare qui ed ora. Libertà, eguaglianza, sovranità popolare. Sono questi i concetti che dobbiamo avere costantemente presenti. Allora, qui lo scarto di Benjamin. Ulteriore citazione. Benjamin se la prende, e così spieghiamo lo spostamento di prospettiva, se la prende contro un tal Hiller, che era un pacifista. Hiller dice -citazione di Hiller: "non uccidendo, non instaurerò mai il regno della giustizia, così pensa il terrorista dello spirito" -Hiller critica questa posizione, il terrorista pensa, dice Hiller, che se non uccide non instaura il regno dello spirito. Invece Hiller dice: "noi ammettiamo però che al di sopra della felicità e della giustizia di un'esistenza c'è l'esistenza in sé". Hiller dice: non si ammazza, per realizzare il regno della giustizia, perché al di sopra della vita giusta c'è l'esistenza, c'è la vita. Benjamin: "per quanto questa tesi sia falsa, e perfino ignobile, essa svela...". Eccetera, eccetera. Dopodiché dice: "falsa ed ignobile è la tesi secondo cui l'esistenza starebbe al di sopra dell'esistenza giusta". Che cosa ha fatto Benjamin? Ha introdotto un concetto che la modernità non vorrebbe vedere. E che ha fatto di tutto per cancellare. Cioè che l'esistenza giusta sta al di sopra dell'esistenza. La modernità e potrei darvi... Hobbes fa questo. La modernità ha eliminato, cancellato, tolto, fin dalla nostra possibilità di immaginazione, l'idea di giustizia e di una vita giusta al di sopra della vita. Per questo il problema di questi incontri: il giuridico e il proliferare... e l'ipertrofia del giuridico. Il giuridico che cosa fa? Il giuridico non pone una sola questione relativa alla giustizia. Il giuridico cerca di normare l'inverosimile, tutto, ogni ambito vitale, perché deve garantire la semplice esistenza -di che cosa?- del soggetto di diritto. Per questo, e Benjamin lo scrive, cosa dice contro Hiller? Mah, a partire dalla tua tesi, Hiller, io non sono più in grado di distinguere tra la vita di un vegetale, la vita di un animale e una vita umana. E oggi che cosa vediamo? Il diritto che norma -che cosa?- l'intero ambito umano, che vorrebbe, anzi, non vorrebbe, l'ha fatto: ha proclamato i diritti degli animali, e se potesse, e forse lo sta già facendo, incomincia a normare i diritti delle piante. Ma questo è il contrario di ciò che appare. Questa non è civiltà giuridica, non è lo sviluppo progressivo del diritto che finalmente garantisce la vita anche degli animali e delle pianticine. È il contrario. È che la vita umana è esattamente... è offensivo il fatto che esistano i diritti degli animali, diciamola così. È offensivo che esistano i diritti degli animali, perché questo significa che la vita umana è parimenti passiva, de-politicizzata, mera esistenza biologica, tanto quanto lo è la vita di un animale o la vita di un fiorellino. È per questo che il diritto può normare l'intero esistente. Perché l'esistente è ridotto a semplice sussistenza, esistenza biologica. Cioè ogni questione relativa alla giustizia della vita è cancellata. Questo comincia a fare scandalo. Perché Benjamin a questo punto può dire: be', cacchio, si agisce in deroga anche al quinto comandamento. Il quinto comandamento è quello che recita: non uccidere. Perché se la vita giusta sta al di sopra della vita biologica, non è la vita biologica il valore più alto. Il valore più alto è la giustizia. A questo punto si comincia ad intravedere la mossa Benjaminiana. Era il secondo aspetto. Il rapporto violenza-giustizia. C'è una violenza che sta in rapporto alla giustizia. Ma quando la violenza che sta in rapporto alla giustizia, è necessariamente, necessariamente, rivolta contro il diritto e la logica del diritto. Allora ecco che prende forma il problema di Benjamin, che è appunto quello di provare a delineare un'altra forma di violenza, che è in rapporto alla giustizia. Questo significa.. un'annotazione di Benjamin degli stessi anni in cui

scriveva il saggio del '21. Benjamin scrive: "Giustizia è la parte etica della lotta". Proviamo a prendere questa frase e smontarla, capire che cosa Benjamin sta dicendo, sempre nelle sue forme molto contratte. "Parte" e poi "etica" della lotta. Parte della lotta. Be', da un lato la parte della lotta che cosa significa? Benjamin lo possiamo -eventualmente se serve nella discussione lo riprendiamo, ora voglio andare veloce perché mi interessa la seconda, il secondo aspetto. "Parte" che cosa significa? Be', che si prende parte. Cioè questo significa che si sta dalla parte, Benjamin dice: della classe oppressa che lotta. In una osservazione che poi Benjamin fa a un suo amico, un dieci anni dopo aver scritto questo saggio, dice, be' io ora ho capito che cos'era la "violenza divina" di cui stavo tanto parlando, dice, stavo parlando della lotta di classe. E stavo parlando di una parte precisa nella lotta di classe. Quindi c'è una "parte", una parte che sono gli oppressi, e quindi c'è una giustizia che implica una presa di posizione rispetto ad una parte. Concetto importante, io questo lo devo abbandonare, e poi eventualmente lo riprendiamo. Perché questo significa che abbiamo la possibilità di mettere in discussione l'universalismo giuridico. L'universalismo giuridico non può pensare le parti. Tutti uguali, tutti soggetti di diritto. Non ci sono le "parti". Non c'è una parte che ha più diritto di un'altra, una parte giusta e un'altra no. Il diritto deve semplicemente, laddove potessero sorgere delle asimmetrie, ricostituire la normale simmetria della relazione. Invece no, ci sono parti. Ma pensare per parti significa non pensare dentro l'universalismo giuridico. Primo aspetto. Secondo, che secondo me ci può interessare. E quindi, ancora una volta, una mossa antiggiuridica. Altro concetto che è molto caro nelle nostre teste, no? Eh, beh, l'universalismo, no? Il diritto, diritto per tutti. No, no. Non è proprio così. Questa, questa è la macchina statale, ancora una volta. Lo Stato si alimenta perché può dare diritti a tutti, in quanto tutti sono ugualmente insignificanti dal punto di vista politico. Una volta de-politicizzati, ho prodotto soggetti di diritto. Quanti diritti volete? Quanti ne volete. La macchina statale è molto espansiva. Volete conflitti per avere diritti? Forse non ve li dò subito, confliggete un pochino, ma alla fine i diritti vi saranno riconosciuti. Purché siano individuali. L'unico scandalo della macchina statale è che esistono diritti collettivi. Ma questo è un altro discorso. Secondo aspetto importante, e questo io credo che sia molto importante, è il senso dell'etico legato alla giustizia. Questo dal mio punto di vista ha a che fare con una questione importante, ma importante per noi. E questo ha a che fare con il senso dell'anticipazione. Cosa vuol dire "etico"? Etico vuol dire, e qui sono i primi riferimenti -perché non si possono nascondere, questo testo è pieno di riferimenti teologici. Allora, primo riferimento teologico -e vanno presi sul serio. ... Perché Benjamin ha bisogno di riferimenti teologici? Se ne può discutere. Proverò a dire una cosa velocissima al riguardo. Primo riferimento teologico. Benjamin scrive, anni dopo, ma che dà il senso di questa idea di anticipazione, ed è... Due riferimenti, il primo è: quando il Messia arriva, quando il Messia arriva a noi, il Messia ci giudica per ciò che noi stiamo facendo nel momento della sua venuta. Che cosa significa questo? Significa che ogni mia azione politica dev'essere all'altezza della venuta del Messia. Cioè io non posso dire al Messia: ah, senti, scusa un attimo, tu mi hai peccato in questo momento che stavo ammazzando gli oppositori politici nei Gulag, e stavo facendo altre porcherie. E la mia organizzazione politica è iper-gerarchica, ho un capo che detta la linea e una massa di individui che seguono in modo, no?, assolutamente passivo le direttive del capo, però guarda che non è questo che io voglio realizzare, perché fra qualche anno, appena abbiamo preso il potere, noi faremo il regno della giustizia. Il Messia se ne frega. Il Messia giudica per il momento, per l'attimo in cui sta arrivando. Questo vuol dire che non c'è politica senza etica. Ogni mia azione politica -e azione politica significa non individuale. Non esiste azione politica individuale, l'azione politica è solo dentro una relazione. Ogni mia relazione, ogni relazione deve essere anticipazione di ciò che io ho intenzione di realizzare. Cioè se il tempo si fermasse nel momento della mia azione politica, io dovrei dire: OK, è già questo che voglio realizzare. Il tempo potrebbe fermarsi nel momento della mia azione politica. Questo Benjamin lo vedeva all'opera. Questo stavano facendo gli spartachisti a Berlino. Era - Jesi ci ha scritto un libro, a riguardo. Cioè era ... il tempo poteva essere fermato, perché quella era l'anticipazione del comunismo. Non è che lo realizzeremo fra vent'anni. Quella è l'anticipazione del comunismo. Secondo passo teologico.

Benjamin scrive: "il Messia non arriva l'ultimo giorno, ma il Messia arriva il giorno dopo l'ultimo giorno". Cosa vuol dire? Ancora una volta, etica. Incredibile etica. Il Messia viene "il giorno dopo l'ultimo giorno" significa: viene quando non ha proprio più niente da fare. Il compito della realizzazione del regno messianico -la libertà, il comunismo, potete chiamarlo come volete- è nostro. E il Messia viene solo quando il mondo è già un mondo adeguato alla venuta del Messia. Il Messia non è il netturbino che viene a togliere le immondizie che abbiamo lasciato in giro. Noi ripuliamo il mondo. Istituiamo relazioni etiche, all'altezza del comunismo, o all'altezza di un regno della libertà, e allora viene il Messia, ma perché non ha proprio niente da fare. Viene semplicemente perché dice, beh, questo è il mondo che, tutto sommato, è degno della mia venuta. Il mondo "degn della mia venuta", ma sta a noi rendere questo mondo degno della venuta del Messia. Quindi il carico etico-politico non è fatalista in Benjamin. Non è che io -qualcuno l'ha interpretato così, aspetto che arrivi il Messia, e metterà le cose a posto. Oppure aspetto l'evento, no?, ah, c'è un evento, chissà come, giunge dal cielo e scoppia la rivoluzione. No, no, no. In ogni momento è possibile l'anticipazione, messianica, la chiama Benjamin, ma che è anticipazione politica. Allora - chiudo. Qui c'è il passo più difficile del finale di Benjamin, cioè dove Benjamin contrappone in modo molto secco, con una citazione che vi risparmio, "violenza mitica" e "violenza divina". Sulla violenza "divina" ci sono testi e testi. Che cosa intende Benjamin per violenza divina? Lui stesso, poi, appunto, in questa conversazione con un amico, lo rivede. Ma - rimaniamo in questo testo. Allora, "violenza mitica" è abbastanza semplice da capire in Benjamin. La violenza mitica tutto sommato è dentro il registro del giuridico. La violenza mitica pone limiti. Impone destini. La violenza mitica pone, e impone, limiti e confini. Pone e impone destini. E avanti. Che cosa fa la violenza "divina"? Scrive Benjamin: "Distrugge. Distrugge senza limiti". Che cosa vuole dire Benjamin, con questa contrapposizione? Il passo è molto bello, caso mai se volete dopo ve lo leggo, no, contrappone punto su punto la violenza mitica e la violenza divina. Benjamin sta dicendo -almeno, io così sono portato, ora, ad interpretare questi ultimi passaggi del testo di Benjamin- che la violenza divina è proprio il nome di ciò che io ho cercato di spiegare adesso in termini di anticipazione. Cioè la violenza divina ha a che fare, da un lato, con l'etica delle relazioni. Qual è il tipo di rapporto che io metto in forma nella mia lotta politica. Dal momento che le lotte politiche hanno a che fare con relazioni politiche, queste relazioni politiche devono essere all'altezza di un'etica, e questa etica deve avere il senso dell'anticipazione del comunismo. Primo problema: etico. Secondo problema: beh, il secondo problema, forse, non dico che è più complicato, ma sta assieme. Ed è un problema antropologico, quasi. Che significa: quali uomini, esseri umani, sono capaci di realizzare relazioni etiche all'altezza della libertà? O del comunismo, chiamiamolo come vogliamo. Beh, qui Benjamin si pone il secondo compito. Cioè la violenza divina non è solo una violenza che agisce verso l'esterno. Verso il mondo da cambiare. Ma una violenza divina che agisce verso il mondo da cambiare è tale solo se agisce contemporaneamente, al contempo, verso l'interno dell'individuo, distruggendo l'individuo che noi siamo. Cioè come capacità di modificazione di sé in quanto individuo e di distruzione di sé in quanto individuo che si autorappresenta secondo le forme della produzione dell'individualità moderna. La modernità, quando produce il soggetto di diritto, produce anche un'antropologia di questa soggettività giuridica. Hobbes è il maestro di questa cosa. Cioè, il fatto che noi ci autorappresentiamo come liberi individui uguali, è una produzione. E questa produzione è il presupposto di un funzionamento della politica e del giuridico. Se io al tempo stesso, cioè quando opero un'azione rivoluzionaria verso l'esterno, del cambiamento dello stato di cose esistenti, non opero anche una distruzione dell'antropologia che io sono, non riesco a produrre quell'anticipazione che è la sola ad essere all'altezza di una fuoriuscita da quella macchina infernale che rende altrimenti ogni azione, sempre iscrivibile all'interno del giuridico. Che significa: lottate quanto volete, perché in fondo lo Stato è fatto per questo. E quello che vi può dare, alla fine di ogni lotta, è: "più diritti". Lo Stato ve ne può concedere quanti ne volete. Non è questo il problema. Cioè uno Stato che può dare i diritti alle piante, può dare a un soggetto giuridico tutti i diritti che vuole. In qualche momento potrà anche ritirare un po' di diritti, ma in sé, come meccanismo, è capace di

produrre diritti a iosa. E in secondo luogo, che cosa fa? Quello che deve fare, e che deve costantemente produrre, in forza di questo meccanismo, no?, rappresentativo, sovranità popolare... del suo funzionamento, è, quello che non dovete mettere in discussione è: qual è la forma della convivenza umana. Cioè: è giusto il modo in cui gli uomini stanno assieme? Questa domanda è la domanda indecente. Ma solo questa domanda distingue, no?, l'uomo dagli altri animali. Altrimenti noi possiamo avere, ed è quello che... è l'esito – e ho veramente finito- della nostra statualità. Meccanismi amministrativi perfetti. Giuridici. Funzionano in termini di diritto in modo assolutamente perfetto. Amministrano le vite umane in modo assolutamente perfetto, ma come la vita viene amministrata in un alveare, oppure in un formicaio, dove la struttura è molto buona, ma al pari delle api e al pari delle formiche noi non siamo più in grado di interrogarci sulla giustezza di questo ordine. Ed è questa la catastrofe, no?, che è stata prodotta dall'antropologia giuridica e politica del moderno. Cioè una quasi compiuta, per fortuna non del tutto, ri-animalizzazione dell'umano, che non è più in grado di interrogarsi sulla giustezza della relazione, ma semplicemente, no?, sulla modalità amministrativa della regolazione di un ordine dato che sembra essere intrascendibile. Non più superabile. Ecco, per queste ragioni io credo che il testo di Benjamin sia oggi particolarmente importante. Perché, ripeto, è un testo che ci permette di riposizionare il nostro sguardo, ma facendo piazza pulita di una serie di concetti consolidati nel nostro consueto modo di pensare, che tutto sommato ci portano a riprodurre il problema invece di poterlo risolvere, no? Grazie.

Replica di Massimiliano Tomba:

Giusto due cose. Mettendo insieme le cose che sono state dette... prendo le mosse dall'intervento della compagna. Io credo... innanzitutto c'è da dire questo. L'acquisizione che io considero irrinunciabile, teorica e politica, è l'impossibilità di distinguere, specialmente oggi, tra uno stato di diritto nel suo corso normale di funzionamento, e uno stato di emergenza. Per diverse ragioni. Perché le procedure di emergenza sono diventate la norma. Non solo perché la nostra prassi legislativa corrente è una prassi di governo, il governo dovrebbe agire per decreti in situazione di emergenza, ma anche perché il ricorso a norme eccezionali, d'emergenza, è sempre più frequente. Dopo l'undici settembre, ad esempio, ci sono state normative, negli Stati Uniti d'America, uno stato, prendiamolo per buono, democratico, no? Dopodiché ognuno può esprimere quello che... Democratico. In uno stato democratico come gli Stati Uniti d'America ci sono state due normative, una dietro l'altra, una è il *Patriot Act* e l'altra è il *Military Order*. Il primo può permettere la reclusione fino a una settimana per un cittadino sospetto di terrorismo, il *Military Order*, voluto da Bush, permette la reclusione a tempo *indeterminato* – Guantanamo – per individui stranieri sospetti di terrorismo. Sospetti. Allora, la questione però è questa. Detto che questo accade, ci sono due modi per considerare questa faccenda. E qui io sono in disaccordo con quanto è stato detto prima, cioè è inutile mediare le parole e le considerazioni. Sono in disaccordo per questo, perché una posizione è pensare che questi momenti, *Patriot Act* o quello che è, siano aberrazioni dello stato di diritto. E che allora il compito della politica sia quello dello di ripristinare il corso normale dello stato di diritto. Questo è un compito molto socialdemocratico. Io considero veramente una cifra della nostra completa, totale, sconfitta, il fatto che noi abbiamo a tal punto interiorizzato la statualità, nei suoi principi cardine, diritto, stato di diritto, garanzie giuridiche... le garanzie possono essere il rispetto delle convenzioni internazionali, le limitazioni del potere per garantire le libertà dell'individuo, l'asilo politico... Cioè abbiamo talmente interiorizzato le garanzie dello stato di diritto, che potremmo sicuramente essere d'accordo con liberaldemocratici come Ferrajoli, o con socialdemocratici che sostengono uno sviluppo graduale di espansione democratica della statualità moderna, che non ci permettono più di pensare un mutamento, una alternativa, chiamatela come volete, rispetto a un episodio, che è quello della statualità moderna. Lo stato moderno ha una data di nascita, 1600 circa, e io non riesco veramente a capire... O meglio lo capisco, perché lo studio, è il mio lavoro studiare questo, cioè, perché noi pensiamo che questa statualità, che nasce nel 1600, sia diventata per noi un orizzonte intrascendibile, cioè un orizzonte eterno, rispetto al quale possiamo al limite compiere costanti aggiustamenti di implementazione democratica e scandalizzarci laddove le garanzie democratiche vengono eliminate, vengono soppresse. Perché la possibilità di soppressione delle garanzie democratiche è contenuta nello Stato. Lo Stato può, in ogni momento, per qualsiasi ragione, evocare una situazione di emergenza, vera o presunta – e torno su questo: vera o presunta – a partire dalla quale sospendere le garanzie costituzionali, di diritto fondamentale, dei diritti umani, e avanti di questo passo. Perché lo può fare? Perché tutti i limiti che lo Stato pone per difendere le libertà individuali dall'abuso del potere, sono i limiti che il potere ha posto a se stesso per difendere la sfera della libertà individuale. Avendo a che fare, lo Stato, con una società depoliticizzata. Allora la questione qual è? I limiti che il potere ha posto, sono i limiti che il potere può continuamente spostare oppure può sospendere, per qualsiasi ragione. Che cosa rimane di fronte al potere quando avviene la sospensione dei limiti che il potere stesso ha posto a se stesso? Rimane, termine Benjaminiano, la nuda vita del soggetto. Che può anche essere uccidibile. Nello Stato moderno – diciamola ancora più forte – Nello Stato moderno la pena di morte non è un'aberrazione. È una stravaganza democratica dello Stato moderno che alcuni Stati non abbiano la pena di morte. Ma la pena di morte è interamente connaturata all'essenza dello Stato moderno. E qualsiasi Stato democratico potrebbe ripristinare la pena di morte senza spostare di una virgola la propria essenza e il proprio funzionamento giuridico-costituzionale. Allora, cioè, questo secondo me è una

questione... Se noi distinguiamo tra un corso normale del giuridico e della statualità e un corso deviato, eccezionale, emergenziale, noi rischiamo di avere come problema politico quello di ripristinare il corso normale della civiltà giuridica. Si faccia, per carità, io ... non sarò certo io il primo a dire "sto meglio in uno stato totalitario piuttosto che in uno stato di diritto", ma questa non è ancora la soluzione del problema. Cioè siamo all'interno di uno stato che ha sempre, come possibilità intrinseca, la sospensione di qualsiasi garanzia costituzionale. Fino a – Hobbes lo scrive, a ragione, completamente a ragione – fino a mettere a morte un innocente. Se lo Stato decidesse di mettere a morte un innocente, sapendo che è innocente, noi non potremmo, a titolo, fare resistenza, opporci a questo. Questa è la logica di funzionamento... Ma non perché lo Stato è cattivo. Perché quella legge è la legge emanata da un governo che rappresenta il popolo sovrano e noi siamo il popolo sovrano. E quindi in quanto lui ci rappresenta, ciò che lui sta facendo, chiunque sia al governo, è ciò che noi abbiamo voluto che lui facesse nel momento in cui abbiamo autorizzato un rappresentante ad agire al posto della sovranità popolare. È questo il meccanismo dello Stato. Se vogliamo sovranità popolare, vogliamo rappresentanza. Se vogliamo rappresentanza, non abbiamo più la possibilità di dire che una legge è ingiusta. Se non abbiamo più la possibilità di dire che una legge è ingiusta, le garanzie costituzionali sono semplicemente concesse, ma possono in ogni momento, in ogni istante, essere sospese. Allora qui scatta il secondo problema. Ma è possibile fare conflittualità per ripristinare il corso normale del diritto? Sì, sta dentro il gioco del giuridico. Ma siamo all'interno della macchina del giuridico. Questa conflittualità è completamente contemplata dalla macchina del giuridico. E la socialdemocrazia ha fatto storicamente questo gioco, no?, di implementazione democratica dello stato di diritto. Con un problema però. Che è un problema forse di natura psicologica. Cioè, che quando, però, purtroppo, la temperatura emotiva incomincia a salire, tutte le nostre ragioni. Allora, anche per me ci sono delle garanzie di stato di diritto dove, in presenza di queste garanzie si vive un po' meglio. Indubbio. Il problema però è questo. Anzi lo faccio con un esempio così è più veloce, con un esempio. Bloch si trovò in Germania. Andò ad un'assemblea, ad un tavolo, come la nostra. C'era seduto un nazionalsocialista e un rappresentante del partito comunista. Parlò per primo il rappresentante del partito comunista. Il rappresentante del partito comunista incominciò a tirar fuori statistiche: la crisi, quanti disoccupati ci sono, che cosa succede nella Germania, la crisi economica, la caduta del saggio di profitto e il capitalismo, e avanti. La platea era mediamente soddisfatta di quello che aveva detto il comunista. Interviene il nazionalsocialista, dice fondamentalmente le stesse cose, senza però evocare, statistiche, dati, leggi, grandi questioni razionali. La questione è: ci sono i disoccupati – il nazionalsocialista era molto più accorto del comunista, aveva capito qual era la temperatura emotiva della popolazione tedesca. La questione è: la temperatura emotiva è molto alta. A questo punto i disoccupati hanno una forte paura. Che è una paura, prima di tutto, relativa al proprio destino individuale. Che cosa stanno cercando, gli individui terrorizzati rispetto al proprio destino, la propria ansia individuale? Hanno bisogno di proiettare la loro paura, rispetto al proprio destino individuale, su un qualche soggetto, su un qualcosa di esterno, rispetto al quale riconfermare. Primo, la propria identità: "sono un bravo cittadino tedesco". Secondo, potere scatenare tutte le pulsioni feroci, aggressività, odio, rancore, verso un soggetto da individuare. Al tempo bastava trovare un "significante vuoto" come i dicono i Lacaniani. L'Ebreo. Cos'è l'Ebreo? Assolutamente niente. È il contenuto dell'odio. Oggi la stessa dinamica funziona per il migrante, funziona per qualsiasi soggetto sul quale scaricare, no?, paure e ansie. Il problema però è questo, io credo, e chiudo. Noi, e ne sono fermamente convinto, noi abbiamo già perso se noi pensiamo di sconfiggere, di limitare questo aumento della temperatura emotiva, con ragionamenti di tipo illuminista. Inclusi quelli che stiamo facendo qui, forse, per buona parte. Che vuol dire: se noi presentiamo e contrapponiamo a statistiche false, statistiche vere, non abbiamo mosso nulla. La temperatura emotiva è più alta e se ne frega beatamente dei numeri delle statistiche. Perché ciò da cui vuole fuggire è esattamente la propria riduzione all'insignificanza di un decimale di una statistica. E quindi non è che rispetta la statistica più veritiera rispetto alla statistica più falsa. Dopodiché le statistiche vere e le statistiche false entrano nel mercato delle

opinioni. E nel mercato delle opinioni, nessuno ci toglie la possibilità di dire le altre statistiche. Fatevi la radio privata e dite nella radio privata quali sono le verità sulle statistiche della criminalità degli extracomunitari o dei migranti. La questione è che questo è completamente indifferente, perché abbiamo interiorizzato il fatto che le opinioni sono indifferenti e intercambiabili. E qual è l'opinione che attrae maggiormente? Quella sulla quale è possibile riversare, no?, rancore, odio, e le pulsioni tristi della popolazione, che servono per dare sfogo a quell'aumento della temperatura emotiva che richiede costantemente identità. Queste dinamiche non sono più, per come la vedo io, non sono più gestibili con discorsi illuministi. Noi possiamo fare una serie di ragionamenti illuministi. Statistiche, che cosa succede, le leggi che stanno sospendendo questo e quest'altro, ma, come mi aveva insegnato un caro amico gesuita, "battezziamo i battezzati", convinciamo i già convinti, raccontiamo questa cosa a chi è già convinto, e semplicemente, no?, ci si parlerà addosso per presentare l'ultima statistica, l'ultimo caso del genere. Abbiamo perso. Ma lo dico con un timore. Questo piano del discorso è il piano della nostra sconfitta. L'irrazionale, quando funziona, e quando trova rispondenza emotiva, vince su qualsiasi discorso razionale. Il discorso razionale più raffinato non ha possibilità di far fuori un piano emotivamente pronto a ricevere l'indicazione di chi è il nemico che io posso odiare e che posso massacrare laddove serve. Un esempio, ultimo, è come, da quando io ero piccino a oggi, il nome, la parola "sicurezza" ha cambiato la propria semantica. Quando io ero piccino i miei genitori mi dicevano: sicurezza significa sicurezza individuale. Avere un buon posto di lavoro, e magari arrivare fino alla pensione. Oggi io credo che la prima cosa che a un giovane viene in mente quando sente la parola "sicurezza" non è questo. Ma sicurezza è la proiezione della propria insicurezza individuale, relativa al proprio destino, su qualche cosa di esterno, che mi minaccia costantemente. Ma allora significa che, a chiedere sicurezza, è la stessa popolazione. La popolazione oggi, ha ansia, ha bisogno di sicurezza, non è manipolata. Noi dobbiamo uscire dall'idea che qualcuno ci sta manipolando. Noi stiamo chiedendo continuamente sicurezza. Più telecamere nelle nostre piazze, più porte blindate, inferriate alle finestre, questo è il comportamento della nostra popolazione. Se non riusciamo a capire che il piano irrazionale sta vincendo, io temo che, come è accaduto nella Germania nazista. È già accaduto. E può accadere infinite altre volte. Quell'altro piano, emotivo... La Lega può stravincere sul piano emotivo. Il Nazionalsocialismo ha stravinto sul piano emotivo. I discorsi razionali non sono un argine. Gli intellettuali tedeschi, disperati, erano lì che si dicevano: ma come? Cazzo, la patria di Goethe, di Bach, Beethoven e Hegel permette la barbarie? E certo. Bertolt Brecht l'ha capito. E l'unica considerazione di Brecht è stata: questo significa che tutta la cultura è costruita con la merda. Cioè è impotente, totalmente impotente. Se no facciamo discorsi culturalisti, e speriamo di convincere i già convinti, e di battezzare i già battezzati. Abbiamo perso. Ma abbiamo brutalmente, spaventosamente perso. [dal pubblico]: "ma come si fa? Spiegami perché devono falsificare le cifre. Cioè, voglio dire, allora il 40% dei votanti ha votato Sarkozy. Quindi l'elezione non è democratica. Già crolla tutto...tu stai parlando come se noi vivessimo in società dove le leggi, dove la costituzione, dove le carte, cioè il migrante, il clandestino, non esiste in nessuna carta giuridica. Tu mi dici lo Stato ha il diritto di cambiare quando vuole, dove vuole, le leggi, perfetto. Strasburgo ha assolto lo Stato Italiano per la morte di Carlo Giuliani. Non l'ha fatto sulla base della propria Carta, l'ha fatto su altri criteri. Quando Sarkozy ha fatto il suo.. ha imbrogliato.. Noi abbiamo un mezzo di distruzione di massa, la televisione, e cazzo se strumentalizza la gente. Se tu guardi la televisione, ti posso citare ma diecimila esempi. Un mio professore, un comunista, totalmente rincoglionito dalla televisione, perché, poverino, lui credeva di avere una struttura mentale talmente forte che... diceva a casa accendo la televisione. Questo è riuscito a essere rincoglionito dalla televisione pur non guardandola ... in tutto il mondo c'è un movimento che dice che deve esserci un quorum alle elezioni perché se ci va meno della metà della gente le elezioni non possono essere valide" Sono valide! Sono valide! "sì che sono valide, lo so" Ed è il concetto di sovranità popolare." eh, no!" Perché il mandato libero dice che ogni deputato rappresenta tutto il popolo. "se il 40% della gente va a votare, quelle leggi lì non dovrebbero essere valide..."

Replica Stefano Marchesoni:

Giacché siamo in fase conclusiva, volevo solo aggiungere due rapidissime notazioni rispetto agli ultimi interventi. Mi sembra che sia emerso come centrale il problema del nesso tra una riflessione sul diritto e una riflessione sull'etica. Questo mi sembra fondamentale. Penso che, oltre alla modernità di cui Massimiliano ha mostrato alcune caratteristiche, sia possibile arretrare ulteriormente e porsi una domanda, che rivolgo a noi tutti: perché Socrate decide di non fuggire dal carcere di Atene prima di essere giustiziato? Il testo di Platone intitolato *Critone* ci mostra proprio quello che prima qualcuno accennava parlando di piccoli episodi quotidiani, in che cosa consista una forma di vita che in qualche modo incarna completamente il dispositivo giuridico, cioè una forma di vita assoggettata al diritto. Ed è possibile individuare una sorta di filo rosso che lega Socrate, la nobile figura di Socrate, che si rifiuta di fuggire dal carcere per non contravvenire alle leggi che vigono ad Atene, e arriva fino a Adolf Eichmann, cui Hannah Arendt ha dedicato un libro importante. Queste due figure, secondo me, disegnano tutta la vicenda della cultura occidentale, della civiltà giuridica occidentale. E la disegnano, come vedete, in modo apparentemente di contrasto netto tra la nobile figura di Socrate ingiustamente condannato a morte, da un lato, e il criminale nazista dall'altro, il quale per difendersi dice: io ho semplicemente rispettato gli ordini ed eseguito con zelo la legge. E aveva perfettamente ragione. Infatti il suo arresto in Argentina da parte di agenti segreti israeliani fu perfettamente illegale, e di conseguenza il processo, come ha mostrato Hannah Arendt attirandosi le ire di alcuni illustri intellettuali dell'epoca, è stato una grande messa in scena per legittimare lo Stato di Israele. E dunque c'è tutta un'antropologia dietro il diritto che risale fino alla veneranda figura di Socrate.

L'altro aspetto, e con questo chiudo, era la domanda interessante di Roberto sugli episodi in cui la violenza pura si sarebbe manifestata negli ultimi anni. Su questo mi limito a ricordare il 14 dicembre romano. E su quell'evento, su quello che è avvenuto a Roma il 14 dicembre 2010 rinvio a un testo apparso sul secondo numero di "Invece", una pubblicazione che forse qualcuno qui conosce, ma che non gode della distribuzione che meriterebbe. Sul secondo numero di "Invece" si trova un articolo intitolato *Estasi e rivoluzione* che mostra efficacemente che cosa può significare oggi violenza divina, mostra in che modo quella esplosione di "passioni liete", finalmente, ha rotto la normalità. Di qui una domanda ulteriore per proseguire la nostra discussione: come si può dare continuità a queste episodiche rotture della normalità?

E con questo arduo interrogativo vi ringrazio e vi saluto.

Allegato: premessa generale

Vogliamo (ri)proporre una riflessione sulla "penalizzazione della società". Espressione questa che porta in sé l'ambivalenza dei processi che si vogliono analizzare: le trasformazioni del diritto in quanto norma e l'estensione dello stesso su tutti gli ambiti sociali tanto da prefigurare una società sottoposta e governata dalla penalità. È del tutto evidente che questo processo ha lavorato precedentemente su una interiorizzazione culturale massificata che si costituisce come presupposto: l'identificazione del piano della giustizia penale con il piano della verità e del crimine come elemento centrale per la definizione delle politiche di governo.

La giustizia è lo strumento per la determinazione della verità. Laddove esista una potenziale 'colpa', o forma di disequilibrio, il tribunale è il luogo atto a ristabilire la corretta dinamica dei fatti e quindi a ripristinare una condizione di ordine imponendo le necessarie sanzioni.

Prima ancora di occuparci delle sanzioni va detto che questa affermazione è falsa. Il tribunale non ha né gli strumenti né la volontà di stabilire quella che è la verità dei fatti, la dinamica delle relazioni, il senso dell'operato della parti in causa. Il tribunale, al più, può stabilire con una imprevedibile dose di approssimazione il comportamento dei soggetti rispetto alla norma, collocarli e stabilire se e come l'abbiano infranta. Nella versione più ottimista l'attività della corte è quella di identificare delle similitudini tra diversi eventi delittuosi in modo da uniformare la pena e la sanzione e fare quindi in modo che queste non siano inique a loro volta.

Ma la norma stessa non ha alcuna ambizione a farsi verità. Però l'idea che ciò che è legale è giusto e viceversa si dimostra di grande efficacia e la ritroviamo sorprendentemente anche in ambiti antagonisti al sistema dominante. Questo deve farci riflettere sulla sua potenza comunicativa.

Altro concetto fondamentale su cui il processo di "penalizzazione della società" si basa è l'identificazione di un individuo, di una comunità e in alcuni casi dell'intera società con le "vittime" potenziali del crimine. Le politiche securitarie in atto da anni, in Italia, in America come in tutto il mondo occidentale, infatti, non solo determinano una mole non indifferente di produzioni di norme, ma definiscono e declinano i bisogni di una comunità. In questo senso il potere sprigiona la sua microfisica invadendo l'ambito delle relazioni e degli affetti che diventano suo oggetto specifico di intervento come Foucault ben descrive in *Difendere la società*, Ponte delle grazie, 1990. D'altronde una razionalità securitaria si esplica su un immaginario in cui la società è vittima del terrorismo, una comunità è vittima di altre comunità e perfino un individuo è vittima di determinati comportamenti di altri individui. La segmentazione sociale è tra vittime e carnefici e induce un sentimento di identificazione con la vittima CONTRO il colpevole. Questo arriva a declinare i bisogni sociali: ho diritto di dormire rispetto agli schiamazzi, ho diritto di passeggiare senza vedere persone con bottiglie in mano o secchi ai semafori ecc. ecc. e legittima implicitamente, anche per chi non ne avrebbe né intenzione né desiderio, le politiche di repressione ed esclusione. La conseguenza, quindi, è che la sfera del diritto si stia allargando in maniera impressionante e il numero e la qualità dei comportamenti normati aumenti di giorno in giorno. Questo avviene sia sul piano del diritto penale vero e proprio sia su quelli delle norme extra-giudiziarie (ordinanze comunali, patti territoriali...) che vengono propagandate come lo strumento più idoneo per affrontare le conflittualità sociali o individuali o anche solo per definire delle modalità di comportamento adeguate e sanzionare quelle inadeguate. Il diritto sta diventando la modalità di approccio più comune alle forme di conflitto (sociale o personale, individuale o collettivo) che attraversano le nostre città. Una manifestazione operaia diventa 'blocco stradale', - 'ingiuria e oltraggio' , l'esproprio di un grande magazzino diventa 'rapina'.... Il fatto scomparire dietro l'ombra della norma

infranta. Chi e perché fosse lì a fermare il traffico, a bestemmiare, a prendere degli indumenti da un grande magazzino non è più un elemento su cui ragionare. È facile in questo modo tendere a far rientrare negli ambiti del diritto i comportamenti che risultano 'deviare' dal luogo comune della 'acquiescente normalità' siano essi espressione di una consapevole alterità rispetto all'organizzazione sociale dominante o siano invece una inconsapevole espressione di incompatibilità con i modelli di vita ritenuti 'leciti'.

Il diritto sempre più tende a porsi come regolatore dei comportamenti, delle intenzioni, delle personalità. Un caso smaccatamente evidente in questo senso è il reato di clandestinità che 'norma' una condizione di vita, una storia, più che un fatto specifico. Un clandestino che dorme, mentre dorme, sta compiendo il suo reato.

I patti delle amministrazioni comunali raggiungono ambiti ancora esclusi dal diritto giuridico. L'ingresso ai campi nomadi è regolato (con tanto di polizia all'ingresso) sulla base di un patto tra il comune e le persone che stanno nel campo che permette al personale all'ingresso di fare entrare o meno gli esterni nel campo. (dispositivi analoghi sono stati utilizzati nei campi dei terremotati aquilani nel periodo del G8).

Le ordinanze comunali ci indicano, sotto la minaccia di sanzioni, come e dove mangiare i panini, darci i baci, sederci e ci fanno capire da che parte conviene stare.

Questa criminalizzazione delle relazioni non avviene in sordina ma anzi è ostentata, è essa stessa strumento di propaganda. Senza pudore seziona la società in parti arbitrariamente definite e trova la principale giustificazione e forza nell'essere prodotto della norma, che viene propagandato come uno tra i principali strumenti di definizione della verità. Se nella guerra, emergenza per definizione, il ruolo di regolatore è specifico degli eserciti, nell'emergenza quotidiana e perenne questa funzione è delle forze di polizia, anzi, anche le azioni degli eserciti diventano azioni di polizia: il blocco delle navi aiuto alla Palestina da parte di Israele ne è un esempio. In questo quadro emergenziale dove la politica ha affidato la sua funzione al diritto, la funzione politica viene fatta propria dalle forze di Polizia, assumendo così una funzione di mediazione e diventando "sovrana" nelle decisioni ovvero determinando quando e come intervenire. (tanto più la legge è pervasiva quanto più esercito e polizia sfuggono alla legge) Lo scopo di questa riflessione è quello di verificare le sue stesse ipotesi, darne una connotazione più precisa e rigorosa, smontare (ove necessario) gli assunti che ne stanno alla base e riflettere sui loro aspetti indotti ma per niente trascurabili. Ci sembra, inoltre che la società autoritaria sezionata dalla regola tende ad auto-riprodursi e il diritto ne diviene efficiente sistema di propaganda per un efferato immaginario sanzionatorio, immaginario dal quale non si sottraggono figure a la page come Saviano e costringe il confronto tra chi vuole mandare in galera Berlusconi, chi gli extracomunitari, chi Battisti, chi altri ancora, in ogni caso tutti dentro un orizzonte rigorosamente penale. Sottraiamoci Su questi punti l'idea è quella di articolare una serie di incontri, in particolare ma non necessariamente con la presentazione di testi, per affinare il ragionamento.

Archivio Primo Moroni, Centro Donato Renna

Indice generale

Gino Tedesco: Introduzione.....	2
Stefano Marchesoni:.....	3
Massimiliano Tomba:	8
Replica di Massimiliano Tomba:.....	16
Replica Stefano Marchesoni:.....	19
Allegato: premessa generale.....	20

incontri e discussioni

LE LUNGHE OMBRE DEL DIRITTO

Introduzione
Sovranità e Polizia:
una discussione
sullo stato di eccezione
a partire
dalla nuova traduzione
del testo
di Walter Benjamin
"Per la critica
della violenza".

Partecipano
Massimiliano Tomba,
curatore del libro,
e Stefano Marchesoni

**GIOVEDÌ
31 MARZO
2011
H. 21:00**



APM - C.S.O.A. COX18

via conchetta 18 milano - tel 0258105688 - cox18@inventati.org - <http://cox18.noblogs.org>