

# DALLA VIOLENZA MITICA ALLA VIOLENZA DIVINA: WALTER BENJAMIN INTORNO AL NESSO VIOLENZA-DIRITTO

Graziano Mazzocchini<sup>1</sup>

**Riassunto:** Il presente lavoro si prefigge, in qualità di recensione critica e di introduzione al tema a beneficio di chi si accosti da iniziante alla filosofia di Walter Benjamin, di ricostruire la concettualizzazione della violenza in relazione al diritto e alla giustizia nel saggio benjaminiano *Per la critica della violenza*, per chiarirne lo specifico statuto ontologico in qualità di violenza “mitica” in opposizione simmetrica ad un’altra specie di violenza rintracciata qui da Benjamin, quella “divina”. Nel ripercorrere la riflessione benjaminiana viene risaltato il ruolo-chiave del confronto con il filosofo francese dell’azione rivoluzionaria Georges Sorel, specificamente in riferimento all’elaborazione della nozione di quell’altro tipo di violenza, opposto al tipo mitico, il cui paradigma è ritrovato nella distinzione tra “sciopero generale politico” e “sciopero generale rivoluzionario”. Infine, la contrapposizione tra diritto e giustizia, dedotta da quella precedentemente stabilita tra violenza mitica e violenza divina, è spiegata alla luce della costitutiva dimensione teologica del pensiero benjaminiano, mettendo in relazione il saggio del 1920 con il *Frammento teologico-politico*. Segue un’appendice in cui si propone, come indicazione per ulteriori ricerche, un paragone inedito tra la tematizzazione benjaminiana e sorelliana del nesso diritto-violenza con la riflessione del filosofo italiano Andrea Caffi circa il medesimo nesso.

**Parole-chiave:** Walter Benjamin. Georges Sorel. Diritto. Mito. Violenza. Teologia.

**Abstract:** This article, as a critical review and introduction to the topic for the benefit of those who start from the beginning in studying the philosophy of Walter Benjamin, aims to reconstruct the conceptualization of violence in relation to law and justice in the essay of Walter Benjamin *Towards the Critique of violence*, in order to clarify the specific ontological status of "mythical" violence in symmetrical opposition to another kind of violence traced here by Benjamin, the "divine" one. In retracing the reflection of Benjamin it is underscored the key role of the confrontation with the French philosopher of the revolutionary action Georges Sorel, specifically in regard to the establishment of the notion of an other form of violence, as opposed to the mythical type, whose paradigm is found in the distinction between "political general strike" and "revolutionary general strike". Finally, the opposition between law and justice, deduced from the previously established opposition between mythic violence and divine violence, is explained in the light of the constitutive theological dimension of Benjamin's thought, by relating the 1920 essay with the *Theological-Political Fragment*. It follows an appendix, which proposes, as an indication for further studies, an original comparison between the reflections of Benjamin and Sorel about the right-violence nexus and the reflection of the Italian philosopher Andrea Caffi about the same link.

**Keywords:** Walter Benjamin. Georges Sorel. Right. Myth. Violence. Theology.

## 1. Premessa: la “Vera Politica” di Benjamin

Tra il 1920 e il 1921 il filosofo ebreo-tedesco Walter Benjamin concepisce il

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia Contemporânea pela Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: grazianomazzocchini@gmail.com

progetto di una vasta opera intitolata *Politik*, che avrebbe dovuto constare di due parti: una prima dedicata al “Vero Politico” ed una seconda incentrata invece sulla riflessione circa la “Vera Politica”. Di questa seconda parte ci sono pervenuti il densissimo *Frammento teologico-politico* e *Per la critica della violenza (Zur Kritik der Gewalt)*, quest'ultimo redatto appunto nel corso del 1920 e pubblicato nello *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik* del 1920-1921. Oggetto privilegiato della presente trattazione sarà proprio lo scritto *Per la critica della violenza*, da cui prendiamo le mosse anche per puntualizzare più avanti l'incontro della riflessione benjaminiana sul rapporto violenza-diritto con quella del filosofo francese Georges Sorel, teorico del sindacalismo rivoluzionario e autore delle *Reflexions sur la violence* (1908).

## **2. Critica della “Gewalt”**

Prima ancora di approcciare il testo benjaminiano, dovremo precisare qui in via preliminare che il termine tedesco *Gewalt*, oggetto della disamina di Benjamin, riveste una duplice accezione, potendosi rendere tanto con “violenza” quanto con “potere”. Ne consegue che lo stesso titolo dell'opera *Zur Kritik der Gewalt* potrebbe anche legittimamente tradursi con “Per la critica del potere”: in effetti il termine in questione ricorre nel corso del saggio ora secondo l'una, ora secondo l'altra accezione- poiché in verità entrambe queste accezioni risultano per Benjamin *originariamente* implicate l'una nell'altra, come avremo modo di precisare.

Ora, si tratta in prima battuta di definire quale sia la tesi principale della peculiare critica benjaminiana della violenza ( e del potere), la quale racchiude in sé per la sua stessa formulazione la questione fondamentale di quale sia il rapporto tra il diritto e la giustizia. Così la delinea lo stesso incipit di *Zur Kritik der Gewalt*:

Il compito di una critica della violenza si può definire come l'esposizione del suo rapporto col 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. Per quanto riguarda, anzitutto, il primo dei due, è chiaro che il rapporto fondamentale e più elementare di ogni ordinamento giuridico è quello di fine e mezzo; e che la violenza, per cominciare, può essere cercata solo nel regno dei mezzi e non in quello dei fini.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> BENJAMIN, Walter *Angelus Novus. Saggi e frammenti*. Traduzione di R.Solmi. Torino: Einaudi, 2010,

In questo passaggio di apertura Benjamin ci restituisce già insieme una definizione della *Gewalt* ed una problematizzazione del rapporto che intercorre tra diritto e giustizia. La “violenza” infatti, in quanto causa agente di ordine morale, è subito riconosciuta come *insita* nel “regno dei mezzi”, vale a dire che è riconosciuta come *intrinseca* allo stesso “diritto”, poiché la relazione mezzo-fine (*Zweck-Mittel Relation*) propriamente inerisce a considerazioni di ordine giuridico ; per converso, se la sfera dei rapporti morali tra gli uomini è delimitato da un lato dal concetto di diritto, dall'altro da quello di giustizia, quest'ultimo risulta ancora precluso all'indagine circa la presenza della violenza nei rapporti umani, poiché tale violenza non soltanto dimora nel diritto, ma più precisamente si trova ad uno dei due capi estremi del “rapporto fondamentale e più elementare di ogni ordinamento giuridico”- nell'ambito dei mezzi appunto . Quest'ultimo costituisce il dominio da cui prende le mosse Benjamin in questo suo breve saggio, secondo un procedere problematico. Se anche infatti si possedesse un criterio di discernimento dei fini giusti ed ingiusti, in riferimento ai quali risulterebbe lecito od illecito l'uso della violenza come mezzo, tuttavia un simile criterio non varrebbe già a stabilire se la violenza sia morale *in sé*; piuttosto un simile criterio di discernimento rinvierebbe ancora una volta al dominio dei mezzi, in quanto posti dei fini giusti si tratterebbe di considerare i *singoli casi di applicazione* della violenza come mezzo impiegato a tali fini:

Poichè, se la violenza è mezzo, potrebbe sembrare che il criterio della sua critica sia già dato senz'altro. Esso si affaccia nella domanda se la violenza, *in ogni caso specifico*, sia mezzo a fini giusti o ingiusti. La sua critica sarebbe quindi già data implicitamente in un sistema di fini giusti. Ma le cose non stanno così. Poichè ciò che questo sistema ci darebbe[...]non è già un criterio della violenza stessa come principio, ma *un criterio per i casi della sua applicazione*. Resterebbe aperto il problema se sia morale la violenza in generale come principio, anche come mezzo a fini giusti. Ma per decidere questo problema occorre un criterio più pertinente, una distinzione nella sfera stessa dei mezzi, senza riguardo ai fini a cui essi servono. [corsivi miei]<sup>3</sup>

Quest'ultimo criterio per la critica della violenza- completamente interno al dominio dei mezzi -parrebbe al momento inaccessibile a Benjamin, dinanzi al quale si delineano a questo punto due grandi opzioni giusfilosofiche, entrambe le quali tematizzano nei rispettivi concetti di diritto la relazione mezzo-fine come *fonte di*

---

p.5.

<sup>3</sup> BENJAMIN 2010, *Ibidem*

*legittimazione* del diritto stesso: quella del “diritto naturale” (la “concezione giusnaturalistica”) e quella del “diritto positivo”. Tale ricognizione di entrambe le teorie da parte di Benjamin rileva in prima battuta un'*apparente* distinzione di principio nella considerazione della violenza come mezzo impiegato a fini determinati: se per il giusnaturalismo ogni violenza è legittimata in quanto mezzo dalla bontà o giustizia dei fini- e per essa si tratterà pertanto di stabilire un criterio di discernimento tra fini giusti ed ingiusti-, per la teoria positiva del diritto si tratta piuttosto di discernere mezzi leciti da mezzi illeciti- e questi possono riconoscersi soltanto in riferimento ad un potere giuridico *già costituitosi*. Più specificamente, il diritto naturale – denuncia Benjamin- non avverte la problematicità della scelta di un criterio per fini giusti in un ordinamento giuridico, assimilando questi ultimi a quegli stessi “fini naturali” di autoconservazione e perpetuazione propri degli individui e delle specie animali- per il cui perseguimento la violenza è impiegata alla stregua di un “prodotto” altrettanto “naturale”, in ciò ricalcando la “biologia darwiniana”, la quale ravvisa appunto nella violenza un mezzo originario dalla cui combinazione con la selezione naturale è fatta discendere l'articolazione complessiva dei rapporti tra i viventi:

Nell'impiego di mezzi violenti a fini naturali esso [il diritto naturale] vede così poco un problema come l'uomo nel “diritto” di dirigere il proprio corpo verso la meta a cui tende. Secondo la concezione giusnaturalistica[...] la violenza è *un prodotto naturale*, per così dire una *materia prima*, il cui impiego non solleva problemi di sorta, purchè non si abusino della violenza a fini ingiusti. Se, nella teoria giusnaturalistica dello Stato, le persone si spogliano di tutta la loro autorità a favore dello Stato, ciò accade in base al presupposto[...] che il singolo come tale, e prima della conclusione di questo contratto razionale, eserciti anche *de jure* ogni potere che detiene *de facto*. Forse queste concezioni sono state ravvivate, in seguito, dalla biologia darwiniana[...] La filosofia popolare darwinistica ha mostrato spesso come sia facile passare da questo dogma della storia naturale al dogma ancor più grossolano della filosofia del diritto per cui quella violenza che è quasi esclusivamente adeguata a fini naturali, sarebbe per ciò stesso anche *giuridicamente legittima*. [corsivi miei]<sup>4</sup>

Se la concezione giusnaturalistica dell'autorità e della violenza non restituisce a Benjamin un criterio adeguato per la critica della *Gewalt*, poiché autorizza indebitamente ad estendere il principio naturale di autoconservazione alla legittimazione dei fini statali, il diritto positivo offre invece al filosofo tedesco quantomeno una possibile ipotesi di partenza: se infatti la violenza dei mezzi è sancita come legittima

---

<sup>4</sup> BENJAMIN2010, p. 6

solo una volta che l'autorità che essa ha costituito sia stata storicamente sanzionata, allora per la teoria positiva del diritto si dà una “distinzione” tra fini *propriamente giuridici* (storicamente sanciti) e fini solamente *naturali* (che esorbitano dallo Stato); ne consegue non già che si debba seguire coerentemente tale criterio immanente al diritto positivo, bensì che questo stesso criterio- il quale distingue tra poteri storicamente riconosciuti e fini naturali individuali - sia *sotto ponibile a sua volta alla critica*: facendo luce sulla “sfera” in cui si rende possibile tale distinzione- azzarda Benjamin- si potrà forse accedere allo stesso criterio di una critica della violenza *in quanto principio*. Ma- puntualizza subito- si dovrà già da ora supporre che un simile criterio sia dato non già dall'approfondimento della fondazione del diritto positivo, bensì da una dimensione eterogenea al diritto, vale a dire da una “filosofia della storia”.

### **3. Jus sive violentia: il monopolio giuridico della “Gewalt”**

Posta questa ipotesi di ricerca – e correlatamente scartato il criterio di discernimento del diritto naturale- Benjamin si volge ad illustrare la fondazione dei “poteri giuridici” tipica del diritto positivo, ed il modo in cui da tale sanzione o riconoscimento dell'autorità discenda la distinzione tra “fini giuridici” e “fini naturali”:

[...] si è già accennato che il diritto positivo esige da ogni potere un attestato della sua *origine storica*, che implica, a certe condizioni, la sua sanzione e legittimità. Poiché il riconoscimento di poteri giuridici si esprime nel modo più concreto nella *sottomissione*- in linea di principio- *passiva* ai loro fini, come *criterio ipotetico* di suddivisione dei vari tipi di autorità bisogna assumere la presenza o la mancanza di un *riconoscimento storico universale* dei loro fini. I fini che *mancono* di questo riconoscimento si chiameranno *fini naturali*, gli altri *fini giuridici*. [corsivi miei]<sup>5</sup>

Come si può evincere già da queste osservazioni, il potere giuridico (o “autorità”) quale si istituisce secondo il diritto positivo risulta già *pienamente fondato in sé stesso*, poiché se esso propriamente si costituisce quale potere legittimo in quanto può vantare titoli di storicità, allora il suo costituirsi e consolidarsi discende direttamente dall'*effettiva forza* con cui esso *s'impone* e si *insedia*:- o meglio ancora, con cui esso *realmente si è imposto ed insediato* : in tal modo il riconoscimento dell'autorità coincide appunto con la “sottomissione [...] passiva dei [suoi] fini”, ed in tale

---

<sup>5</sup> BENJAMIN 2010, p.8

sottomissione *effettiva* si dà il suo “riconoscimento storico universale”. Con tale riconoscimento effettivo (storico) del potere è stabilita parimenti la distinzione tra “fini giuridici” -come fini propri dello Stato – e quei “fini naturali” che esulano dal dominio del potere costituito, e pertanto del diritto stesso. Rinvenuto dunque il criterio giuspositivistico di riconoscimento e sanzione del potere giuridico, la modalità che ora si dischiude a Benjamin per rintracciare il criterio della critica della violenza consisterà nel considerare l'impiego della violenza stessa quando sia rivolta rispettivamente a “fini giuridici” e a “fini naturali”. Per meglio illustrare questa distinzione Benjamin si prefigge metodologicamente di individuare un campo d'indagine circoscritto nello spazio e nel tempo, vale a dire i “presenti rapporti [giuridici] europei” -benchè dichiarati la dimostrabilità delle medesime modalità in un “qualunque sistema di rapporti giuridici determinati”. Sin da una prima ricognizione di questi rapporti - e qui sta il punto essenziale dell'intera trattazione-si inferisce la tendenza al *monopolio della violenza come mezzo da parte dell'“ordinamento giuridico” vigente*, il quale non ammette quei fini naturali dei singoli che possano essere “perseguiti coerentemente con la violenza”, sostituendo ogni volta che sia possibile quegli stessi fini naturali con dei fini giuridici corrispettivi. Di più, perfino un fine naturale concesso al singolo dal potere giuridico, quale è la “legittima difesa” risulta fortemente regolamentata dal diritto stesso: questo esempio e quello della limitazione della “punizione educativa” vengono adottati da Benjamin allo scopo di far risaltare questa tendenza del potere giuridico a negare *quanto più possibile* quei fini naturali singolari che esigano l'utilizzo della violenza per il loro adempimento- od al limite a concederli secondo una giurisdizione prescritta, così da poterne eventualmente punire l'*abuso*. Insomma- argomenta il filosofo tedesco- “esso [l'ordinamento giuridico] tende a ridurre, mediante fini giuridici, anche le regioni dove, in linea di massima, i fini naturali vengono consentiti entro ampi limiti” (BENJAMIN 2010). Ora, Benjamin si trova a quest'altezza dell'indagine in condizione di formulare un “principio universale” della “presente legislazione europea”: tutti i fini naturali delle singole persone non possono che collidere con i fini giuridici dell'autorità ogniqualvolta siano perseguiti “con violenza più o meno grande”. Rimane ancora aperta una questione, dirimente per la stessa tesi benjaminiana: se cioè il rischio ravvisato dallo Stato nella violenza detenuta dai singoli a fini naturali trovi la propria ragione fondante nella dissoluzione che ne conseguirebbe dei propri fini giuridici. La risposta è negativa: se ad essere condannata non è soltanto la violenza a fini anti-giuridici, ma finanche la violenza in se stessa, allora si profila la “sorprendente possibilità” che

l'interesse del diritto a monopolizzare la violenza rispetto alla persona singola non si spieghi con l'intenzione di salvaguardare i fini giuridici, ma piuttosto con quella di salvaguardare il diritto stesso. E che la violenza, quando non è in possesso del diritto di volta in volta esistente, rappresenti per esso una minaccia, non a causa dei fini che essa persegue, ma della sua semplice esistenza al di fuori del diritto.<sup>6</sup>

Ritroviamo qui uno snodo concettuale altamente significativo della critica benjaminiana della violenza: la neutralizzazione sistematica e puntuale della violenza da parte dell'autorità giuridica non sta a significare né una inconciliabilità fondamentale della violenza coi fini giuridici, né un rifiuto della violenza da parte dello Stato di ordine morale; piuttosto, la contrapposizione frontale dello Stato rispetto a qualsiasi violenza esorbiti dalla sua giurisdizione sta ad attestare la stessa *originaria inerenza* della *Gewalt* al diritto, per cui se il diritto si insedia ed è riconosciuto in ragione della *forza* di cui ha potuto *disporre* e con la quale ha potuto effettivamente costituirsi, allora logicamente ogni violenza che *non* sia quella detenuta dal potere vigente possiede *di per se stessa* la *potenza* con cui istituire un “nuovo diritto”, purchè *possa effettivamente* superare in forza il potere già costituito. Per comprovare questa pericolosità della pura e semplice esistenza della violenza per il diritto al di fuori della propria giurisdizione, Benjamin prende in considerazione un caso-limite di violenza ammesso e (parzialmente) concesso dallo stesso Stato secondo i propri ordinamenti: quello della “lotta di classe, nella forma del diritto di sciopero ufficialmente garantito agli operai”.

### **3. Il diritto alla prova dello sciopero generale: Benjamin legge Sorel**

Tra le letture preparatorie per la stesura di *Zur Kritik der Gewalt* certamente figurano le *Réflexions sur la violence* (1908) di Georges Sorel, teorico d'eccellenza della cosiddetta *Nuova Scuola* del sindacalismo marxista rivoluzionario (o meglio conosciuto come anarco-sindacalismo). Giunto a questo punto della riflessione critica sulla *Gewalt*, il filosofo ebreo-tedesco si misura esplicitamente con il pensatore francese, sia per quel che riguarda il concetto peculiare di “sciopero generale proletario” (o “rivoluzionario”) in opposizione allo sciopero “politico”, sia per la differenziazione – fondamentale per il saggio benjaminiano- tra *forza (force)* statale e *violenza (violence)* proletaria. Ora, si è già accennato sopra che il diritto di sciopero costituisce esattamente un diritto al

---

<sup>6</sup> BENJAMIN 2010, p.9

perseguimento di fini naturali; e tuttavia ciò non comporta alcun paradosso logico dal punto di vista del diritto, poiché si tratta pur sempre di un diritto *limitato*, regolamentato in modo tale che la violenza che in esso può eventualmente esprimersi non pervenga ad aggredire l'ordinamento giuridico esistente nel suo complesso, ma rimanga circoscritto ad un "motivo particolare". La contraddizione tra esercizio del diritto di sciopero da parte della "classe operaia organizzata" da un lato e monopolio statale della *Gewalt* dall'altro si apre esattamente quando lo sciopero diventi "sciopero generale rivoluzionario", quando cioè si manifesti in tutta la sua portata l'a-simmetria tra la "concezion[i]" del diritto di sciopero rispettivamente della classe operaia dello Stato:

In esso [nello sciopero generale rivoluzionario] la classe operaia si richiamerà ogni volta al suo diritto di sciopero, ma lo Stato dirà che questo richiamo è un *abuso*, poichè- dirà- il diritto di sciopero non era stato inteso in questo senso, e prenderà le sue misure straordinarie. Poichè nulla gli vieta di dichiarare che un'attuazione *simultanea* dello sciopero in tutte le aziende è anticostituzionale, non avendo, in *ognuna* di esse, il motivo *particolare* presupposto dal legislatore. In questa differenza d'interpretazione si esprime la *contraddizione oggettiva* di una situazione giuridica per cui lo Stato riconosce un potere ai cui scopi, in quanto scopi naturali, può essere a volte indifferente, ma in caso grave...è decisamente ostile. [corsivi miei]<sup>7</sup>

Come già precisato sopra, ciò che si dispiega nello sciopero generale rivoluzionario non è già una contraddizione logica tra il diritto in sé ed una violenza agita a scopi naturali, bensì appunto una "contraddizione oggettiva" per la quale, pur essendo lo Stato a riconoscere (sancire) il diritto allo sciopero della classe operaia nei singoli luoghi della produzione e delimitato a scopi particolari, tuttavia lo stesso Stato non potrà che avvertire una minaccia nell'esercizio pratico di quello stesso diritto quando esso appunto *si generalizzi* così da poter effettivamente costituire nuovo diritto. Ora, occorre fare qui subito una precisazione: sulla scorta delle *Réflexions* di Sorel, Benjamin delinea fin dal primo esame della "lotta di classe nella forma del diritto di sciopero" una differenza- che si rivelerà essenziale- tra da un lato questo stesso diritto di sciopero inteso talvolta dagli stessi operai in lotta alla stregua di un "diritto alla violenza"- e perciò stesso inteso come mezzo violento di cui ci si serve a scopi naturali- e dall'altro una concezione dello sciopero quale *mezzo puro*, affatto non-violento, diritto di *sottrarsi* ad una violenza *imposta*, subita- eventualmente da questo o quel datore di lavoro Tale differenziazione- sostanziale, ed in tal senso non si tratta più di una semplice

---

<sup>7</sup>BENJAMIN 2010, p.10

distinzione- adombra quell'altra differenziazione che ritroviamo appunto esplicitamente formulata da Sorel nel capitolo quinto delle sue *Réflexions* intitolato “Lo sciopero generale politico”: quella tra la *forza* con cui si costituisce e perpetua lo Stato borghese e la *violenza* del proletariato impegnato nello sciopero generale non già per l'appropriazione dell'apparato statale, ma esattamente *per la sua dissoluzione*. Sempre nello stesso luogo del saggio sorelliano era denunciato il sostanziale fraintendimento tra la forza e la violenza così rispettivamente intese ad opera dei socialisti riformisti:

Coloro che si piccavano di essere i custodi dell'ortodossia marxistica, non hanno voluto aggiungere niente di essenziale a quanto aveva scritto il maestro [*scil.* Marx], e hanno creduto di poter utilizzare, nei riguardi del proletariato, quello che avevano imparato dalla storia della borghesia. Non hanno, perciò, nemmeno sospettato che vi fosse da stabilire una differenza tra la *forza*, che si muove verso l'autorità, e cerca [di] realizzare un'obbedienza automatica, e la *violenza*, che vuole spezzare quell'autorità. Secondo loro, il proletariato deve conquistare la forza, come l'ha conquistata la borghesia; servirsene come questa se n'è servita; e giungere ad uno stato socialista, che sostituisca quello borghese.<sup>8</sup>

Mutuando da Sorel questa basilare differenziazione concettuale, in prima battuta Benjamin cerca di discernere quelle situazioni determinate in cui lo sciopero operaio sia esercitato alla stregua di un “diritto di usare la violenza per imporre determinati scopi” da quelle in cui, all'opposto, esso costituisca un “mezzo affatto puro e privo di violenza”. Posto ciò, la *prima* delle due *specie* di sciopero così tratteggiate si può presentare tanto sotto un rispetto *attivo* quanto sotto un rispetto *passivo*, nell'un caso quando “esercita un diritto che gli compete per rovesciare l'ordinamento giuridico in virtù del quale esso gli è conferito”, nell'altro invece quando non si dia puramente e semplicemente “interruzione” dell'attività produttiva, ma con ciò si rivendichino per la medesima attività lavorativa delle modificazioni parziali (“*esterior[i]*”), “condizioni” che, se soddisfatte dalla controparte padronale, consentiranno a “riprendere come prima l'azione interrotta”. Sotto quest'ultimo rispetto insomma il diritto operaio alla violenza viene a configurarsi come un vero e proprio “ricatto”. La *seconda* specie di sciopero è quella che altresì fa intravedere a Benjamin la possibilità di un *altro tipo* di violenza, che non ricada nel *ciclo* – che in seguito definiremo meglio come *mitico-destinale*- in virtù del quale ogni violenza agita contro l'ordinamento giuridico vigente non faccia altro che mettere capo a nuovi rapporti giuridici. Tale specie di sciopero coincide

---

<sup>8</sup>SOREL, Georges. *Considerazioni sulla violenza*. Bari: Laterza, 1970, p.241

propriamente con un“omissione di azioni, un non-agire”:

E come, secondo la concezione dello Stato (o del diritto), col diritto di sciopero viene concesso alle maestranze operaie non tanto un diritto alla violenza, quanto piuttosto il diritto di sottrarsi alla violenza, ove questa fosse esercitata indirettamente dal datore di lavoro, così può verificarsi di tanto in tanto uno sciopero che corrisponda a questo modello e che vorrebbe essere solo un “distacco” o un “estraniamento” dal datore di lavoro.<sup>9</sup>

Nel percorrere questa “seconda via” inaugurata da una specifica modalità di sciopero operaio, la quale parrebbe tradurci fuori dall'eterno ricadere della violenza anti-statale nella stessa violenza che *inerisce originariamente* ad ogni diritto esistente, il filosofo tedesco risulta quanto mai debitore della lezione di Sorel, al quale tributa esplicitamente il merito di aver per primo posto questa discriminazione tra “due tipi essenzialmente diversi di sciopero” - quello “politico” e quindi creatore di diritto da un lato, e quello “rivoluzionario” e pertanto dissolutore del potere giuridico dall'altro. Approfondendo in seconda battuta tale differenziazione, Benjamin cita in più luoghi direttamente dai capitoli quarto e quinto delle *Réflexions*, rispettivamente dedicati allo “sciopero generale rivoluzionario” e allo “sciopero generale politico”, al fine di illustrare la radicale eterogeneità dei due tipi di lotta di classe operaia “anche in rapporto alla violenza”:

“[...] Lo sciopero generale politico ci mostra che lo Stato non perderebbe *nulla* della sua *forza*, che il potere passerebbe da privilegiati ad altri privilegiati, che la massa dei produttori cambierebbe i suoi padroni”. Di fronte a questo sciopero generale politico [...] quello proletario si pone come unico compito *la distruzione del potere statale*. Esso “esclude tutte le conseguenze ideologiche di ogni possibile politica sociale; i suoi seguaci considerano anche le riforme più popolari come riforme borghesi”. “Questo sciopero generale [rivoluzionario] mostra chiaramente la sua *indifferenza* per i vantaggi materiali della conquista, in quanto dichiara di voler *sopprimere* lo Stato e lo Stato era appunto [...] la *ragione d'essere* dei gruppi dominanti, che traggono profitto da tutte le imprese di cui l'insieme della società deve sopportare gli oneri”. [corsivi miei]<sup>10</sup>

Mediante questa precisazione dei rapporti con la *Gewalt* intrattenuti dalle rispettive forme dello sciopero, Benjamin si accinge a porre la questione di come ai fini

---

<sup>9</sup> BENJAMIN 2010, p. 10

<sup>10</sup> BENJAMIN, *Ibidem*

di una critica della *Gewalt*, quest'ultima debba essere riguardata. non più secondo la relazione mezzo-fine- *comune* come si è visto sopra sia al diritto naturale che al giuspostivismo-, bensì secondo “solo la legge dei suoi mezzi”. Il paradigma dello sciopero generale proletario, il quale non mira a costituire nuovo potere e quindi nuovo diritto, ma esattamente a *distruggere* il principio stesso del potere giuridico, è dunque addotto dall'autore della presente *Kritik* per aprire una breccia nella *Zweck-Mittel-Relation* ed introdurci una buona volta al cospetto di una “violenza non-violenta” o- per usare le sue stesse parole- di una “violenza di altro genere”. Una violenza, cioè, su cui non sia più possibile giudicare secondo il suo rapporto di *mezzo* verso “fini giusti”, poiché dalla disamina della teoria del diritto positivo è risultato che ogni tentativo di risalire alla legittimazione dei mezzi violenti dello Stato mediante i fini giuridici che lo Stato si prefiggeva metteva fatalmente capo ad una tautologia: che quei mezzi impieganti la *forza* erano *divenuti storicamente* legittimi poiché il potere giuridico che ne disponeva aveva dimostrato *una forza* sufficiente ad insediarsi e a perpetuarsi come diritto. Per questa via non sarà evidentemente possibile pervenire a stabilire né mezzi legittimi né fini giusti, poiché invece di rinvenire dei rispettivi criteri fondanti chiari e distinti s'incorrerà pur sempre nel *circolo vizioso* della relazione mezzo-fine. Sebbene non ancora “chiaramente”, le “recenti lotte di classe” per come sono state qui lette da Benjamin attraverso la prospettiva di Sorel valgono come esemplificazione di quei “mezzi puri” o “non violenti” che è lecito opporre “ai mezzi legali ed illegali di ogni genere, che sono pur sempre tutti quanti violenza”. Ora, a quest'altezza del saggio benjaminiano il problema di una critica della violenza in riferimento al suo rapporto con il *diritto* e con la *giustizia* è riformulata nei termini seguenti:

[...] poiché ogni modo di concepire una soluzione di compiti umani, per tacere di un riscatto dalla schiavitù di tutte le passate condizioni storiche di vita, rimane irrealizzabile se si esclude assolutamente e in linea di principio ogni e qualsiasi violenza, si affaccia il problema dell'esistenza di *altre forme* di violenza da quella presa in considerazione da ogni teoria giuridica. E insieme quello della verità del dogma fondamentale comune a quelle teorie: *fini giusti possono essere raggiunti con mezzi legittimi, mezzi legittimi possono essere adoperati a fini giusti*. E se [...] nello stesso tempo si potesse individuare una violenza di *altro genere*, che certo non potrebbe essere il mezzo legittimo o illegittimo a quei fini, ma che non si trovi in generale con essi nel rapporto di mezzo, ma in qualche *altro* rapporto? [corsivi miei]<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup>BENJAMIN 2010, p. 22

Riposizionata in tal modo la *quaestio* fondamentale, il pensatore tedesco può rivolgersi ora ai rispettivi domini dei mezzi legittimi e dei fini giusti al di là del rapporto mezzo-fine, considerandoli piuttosto come *sphere eterogenee* l'una rispetto all'altra. Così peraltro egli può riaprire la ricerca di un criterio della giustizia, che gli era rimasta preclusa sino a questo momento: poiché se fino a questo punto il diritto in tutte le sue teorizzazioni si è dimostrato inadeguato a restituirgli una fondazione dei fini considerati “giusti”, allora si tratta forse di rintracciare un criterio della giustizia in una dimensione inattuabile dal diritto stesso.

#### 4. La “violenza mitica” ed il suo arresto divino

Se la violenza non deve essere più indagata in quanto mezzo a scopi giuridici, allora si tratta a rigore di ricercare la sfera propria della violenza in quanto principio non mediato. Verso una sfera “pura” siffatta muove ora Benjamin, il quale abbandona definitivamente il terreno delle teorie giuridiche del diritto e della giustizia, fissando contestualmente il seguente postulato: “della legittimità dei mezzi e della giustizia dei fini non decide mai la ragione, ma *violenza destinata* dell'una, e dell'altra Dio” (BENJAMIN, 2010). Come anticipando una possibile obiezione di senso comune, egli subito precisa che se ciò non viene mai considerato è esattamente perché “vige l'ostinata abitudine” di considerare i fini giusti non solo come “universalmente validi”, ossia come *assolutamente* giusti *in sé*, ma come anche *suscettibili* di conseguire la propria *universalizzazione*: di qui appunto il fondamentale equivoco per cui finalità che possono essere sancite come giuste in *determinate* circostanze spaziali e temporali *ipso facto* estenderebbero universalmente la propria validità; in definitiva, della *giustizia in sé* giudice assoluto è solo Dio. Quest'ultima è innegabilmente una certezza *teologica* : sappiamo infatti che la teologia costituisce una *dimensione primaria* del pensiero benjaminiano<sup>12</sup>, ed è esattamente su questo piano interpretativo che viene guadagnata

---

<sup>12</sup> Il primato costitutivo tanto sotto un rispetto gnoseologico quanto ontologico della teologia in Benjamin ci è attestato da Benjamin stesso con particolare nitidezza in vari appunti contenuti nel *Quaderno N*, facente parte dei materiali per l'imponente *Passagenwerk*, che impegnò l'autore dagli anni Venti fino alla morte, rimanendo incompiuto: l'angolo prospettico offertoci dalla teologia sull'ordine profano fa sì che possiamo da un lato riguardare quest'ultimo come dominio proprio del mito, ossia della ripetizione-giudicata “infernale” dal filosofo tedesco- del sempre-uguale, ma dall'altro come luogo della possibile interruzione messianica di tale destino di ripetizione, interruzione che custodisce e rende possibile la stessa costituzione del tempo storico come tale. Ciò in virtù del fatto che una forma specifica del ricordare, l'*Eingedenken* (“rammemorazione”), può “riaprire” ciò che la “scienza” storica ha “stabilito”,

una nuova acquisizione alla critica della violenza, vale a dire la conclusione secondo cui la giustizia cade in una sfera *assolutamente altra, al di là* rispetto a quella del diritto. E sotto questa luce teologica è anche meglio illuminata quella stessa sfera dei rapporti morali umani delineata nell'apertura del saggio benjaminiano, che risultava delimitata ai suoi estremi appunto dal diritto e dalla giustizia: adesso è finalmente stabilita l'*incommensurabilità* della giustizia rispetto al diritto, vale a dire che qualunque ordine giuridico esistente non può mai soddisfarla pienamente, adempierla o coincidere compiutamente con essa. Ora, se si tratta di rintracciare una “funzione non mediata” della violenza, essa nell'esperienza ordinaria è data dalla “collera”, la quale propriamente non persegue scopi determinati, ma piuttosto *esprime* o *manifesta* in una forma oggettiva un essere intrinseco. Una forma oggettiva di una simile violenza immediata la si ritrova “anzitutto nel mito”:

La *violenza mitica* nella sua forma esemplare è semplicemente manifestazione degli dèi. Non mezzo ai loro scopi, appena manifestazione della loro volontà, essa è soprattutto *manifestazione del loro essere*. La leggenda di Niobe ne è un esempio eminente. Potrebbe sembrare che l'azione di Apollo e di Artemide sia solo una punizione. Ma la loro violenza *istituisce* piuttosto un diritto che non punisca per l'infrazione di un diritto esistente.[corsivi miei]<sup>13</sup>

Cos'è dunque la “violenza mitica”? Essa coincide esattamente con la “violenza creatrice di diritto”, o ancora con la struttura essenziale di ogni violenza che istituisca un potere giuridico:

Se questa violenza *immediata* nelle manifestazioni mitiche si potesse dimostrare strettamente affine, o addirittura *identica*, a quella che pone il diritto, allora la sua problematicità si rifletterebbe sulla violenza creatrice di diritto, nella misura in cui questa è stata definita sopra [...] come tale che ha carattere di mezzo. [corsivi miei]<sup>14</sup>

Istituendo questa stretta *identità* o *coincidenza* tra da un lato la violenza mitica quale *espressione immediata* di un essere e la violenza che pone e conserva il diritto –

---

facendo di “un incompiuto (la felicità) un compiuto” (BENJAMIN 2000, p.528). Tuttavia tale riflessione teologica sulla costruzione della storia non può darsi in termini immediatamente teologici per Benjamin, poiché se così fosse l'ordine profano non sarebbe descrivibile come tale ma come già redento, e non come appare in questa riflessione- ripieno ad ogni istante di promesse di felicità inadempite, e che spetta al ricordo ascoltare e riaprire nella loro attualità: “[...] se nel ricordo facciamo un'esperienza che ci vieta di concepire in modo fondamentalmente ateologico la storia, altrettanto poco ci è lecito tentare di scriverla in concetti immediatamente teologici”( BENJAMIN 2000, *Ibidem*).

<sup>13</sup>BENJAMIN 2010, p.23

<sup>14</sup> BENJAMIN 2010, *Ibidem*

precedentemente analizzata quale *mezzo mediato* secondo fini- dall'altro, concludiamo insieme all'autore che questa stessa violenza “pura” ricade pur sempre nella “creazione di diritto”, chiarendo così definitivamente cosa si possa definire con l’espressione *ciclo mitico-destinale* a proposito del diritto e del potere giuridico: una volta che la violenza come mezzo determinato abbia istituito il diritto e con esso l'autorità giuridica in quanto suo scopo, lungi dal deporre la violenza stessa con la quale l'ha posto, lo istituisce *in quanto tale* come *violenza creatrice di diritto*, sia che tale potere giuridico mantenga poi il monopolio della violenza sia che venga a sua volta scalzato da una violenza esteriore che istituisca un nuovo diritto al suo posto. In una parola, è l'*eterna ripetizione* di una struttura *identica* della *Gewalt* per cui il continuo risorgere del diritto non segna mai davvero una *rottura* od un' *interruzione* rispetto ad un *destino* di violenza. Tale *ripetizione* è la *stessa struttura* del mito: sia l'“orgoglio di Niobe” che Prometeo incorrono nei castighi del “destino” non già perchè offendano il diritto, ma esattamente perchè lo sfidano ad una “lotta” per l'istituzione di un potere, ossia di un diritto. *Gewalt*, potere e diritto risultano essenzialmente ed intimamente intrecciati nel mito:

La funzione della violenza nella creazione giuridica è, infatti, *duplice* nel senso che la creazione giuridica, mentre persegue ciò che viene instaurato come diritto, come scopo con la violenza come mezzo, pure- nell'atto di insediare come diritto lo scopo perseguito- non depone affatto la violenza, ma ne fa solo ora in senso stretto, e cioè *immediatamente*, violenza creatrice di diritto, in quanto insedia come diritto, col nome di potere, non già uno scopo immune e indipendente dalla violenza, ma *intimamente e necessariamente* legato ad essa. Creazione di diritto è creazione di potere, e in tanto un atto di *immediata manifestazione* di violenza. Giustizia è il principio di ogni finalità divina, potere il principio di ogni diritto mitico. [corsivi miei]<sup>15</sup>

La “manifestazione *mitica* della violenza immediata” non dischiude pertanto la conoscenza di una violenza pura che spezzi l'eterno ritorno dell'intreccio di violenza e potere giuridico, di violenza e diritto, con cui anzi si identifica, rivelandone la struttura archetipica; come a qualsiasi aspetto del mito si oppone direttamente soltanto Dio, così alla “violenza mitica” si oppone soltanto quella “divina”, la quale in virtù del proprio statuto ontologico di assoluta alterità può *interromperne* il ciclo:

Come in tutti i campi al mito Dio, così, alla violenza mitica, si oppone quella divina, che ne costituisce l'antitesi *in ogni punto*. Se la violenza

---

<sup>15</sup>BENJAMIN 2010, p.24

mitica pone il diritto, la divina lo annienta, se quella pone limiti e confini, questa distrugge senza limiti, se la violenza mitica incolpa e castiga, quella divina purga ed espia, se quella incombe, questa è fulminea, se quella è sanguinosa, questa è letale e senza sangue.<sup>16</sup>

La violenza divina si configura pertanto come l'Alterità irriducibile alla violenza mitica in quanto propriamente *distrugge* quest'ultima, collidendo in ogni punto dell'ellissi costituita dal circolo nietzscheano dell'eterno ritorno dell'identico: lungi dal gettare ancora una volta *il vivente* nelle maglie della colpa e della punizione comminatagli dal diritto, essa scioglie esattamente il diritto, purificando il vivente non già dalla colpa, ma dal diritto in cui tale vivente si ritrovava avviluppato. Se la “nuda vita” risultava condannata dalla stessa genesi del diritto a *soffrire* la violenza, che dal diritto promana immediatamente in quanto suo statuto ontologico, risulta invece pienamente purificata da questo stesso nesso destinale tra potere, colpa e punizione che inerisce ad ogni potere costituito in virtù del prorompere *improvviso* ed *istantaneo* della violenza divina, poiché quest'ultima *toglie, recide* quel nesso: “La violenza mitica è violenza sanguinosa *sulla nuda vita* in nome della violenza; la pura violenza divina sopra ogni vita in nome del vivente”. Ora, per meglio comprendere il carattere “distruttivo” o di “interruzione” della violenza divina rispetto al ciclo forza-potere-diritto – e quindi rispetto al costituirsi del *continuum* tanto del diritto quanto della *storia*, sarà utile, come suggeriscono nei rispettivi saggi sia Fabrizio Desideri<sup>17</sup> che Massimiliano Tomba<sup>18</sup>, mettere in stretta correlazione *Per la Critica della Violenza* con il denso *Frammento teologico-politico*, anch'esso databile tra il 1920 ed il 1921 e facente parte dell'abbozzo originario del progetto della “Vera Politica”. In tale *Frammento* è posta la radicale eterogeneità tra l’“ordine profano” ed il “regno di Dio”, nel senso in cui quest'ultimo non costituisce già una categoria *propria* dell'ordine profano, ossia dell’“accadere storico”, bensì esso *costituisce* il corso storico nella sua interezza esattamente in quanto *lo interrompe*, ponendosi così non già come il *telos* intrinseco della “*dynamis* storica”, ma propriamente come la sua *fine*:

Solo il Messia stesso compie tutto l'accadere storico e precisamente nel senso che egli soltanto redime, compie e crea la relazione tra questo e il messianico stesso. Perciò nulla di storico può voler porsi da se stesso in relazione al messianico. Perciò il regno di Dio non è il

---

<sup>16</sup> BENJAMIN 2010, *Ibidem*

<sup>17</sup>Cfr. DESIDERI, Fabrizio-BALDI, Massimo. *Benjamin*. Roma: Carocci, 2010

<sup>18</sup>Cfr. TOMBA, Massimiliano. *La “vera politica”. Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*. Macerata: Quodlibet, 2006

*telos* della *dynamis* storica; esso non può essere posto come meta. Da un punto di vista storico, esso non è la meta, ma la fine.<sup>19</sup>

Ora, questo stesso “punto di vista storico” si configura proprio come quel significato *autentico* della storia nella sua interezza, il quale non si dà per Benjamin nel senso storicistico dell'addizione di meri *fatti storici* e nell'immedesimazione con questa o quella struttura di un evento passato; e ciò proprio perchè in questa o quella struttura di un evento passato ritroveremmo *di per sé* soltanto il puntuale ripetersi della struttura della violenza mitica, del ciclo violenza-potere-diritto: come avrebbe lapidariamente affermato nelle tesi *Sul concetto di storia* del 1940, in esso vediamo fissata l'immagine della continuità della *dominazione* di una classe di oppressori su di un'altra di oppressi. Piuttosto, si potrà da un lato attingere il significato autenticamente filosofico di questa storia della *Gewalt*, e dall'altro inaugurare una “nuova epoca storica” che segni uno scarto rispetto ad essa in virtù di un'*idea* che ponga questa storia medesima in una “prospettiva critica” - più precisamente, che sappia *pensarne* e ad un tempo *prepararne* l'“interruzione”, la quale interruzione potrà spezzare l'eterno gioco delle forme della violenza del mito- e mettere all'opera un *altro genere di violenza*, radicalmente Altro rispetto a quella “destinata” insita ogni potere giuridico; un altro genere di violenza la cui “massima manifestazione” - suggerisce per inciso Benjamin oramai alla conclusione- suggella la possibilità della “violenza rivoluzionaria”, la quale tuttavia non si lascia- a differenza del mito- riconoscere con tanta facilità:

Ma se alla violenza è assicurata realtà anche al di là del diritto, come violenza pura e immediata, risulta dimostrato che e come sia possibile anche la violenza rivoluzionaria, che è il nome da assegnare alla suprema manifestazione di pura violenza da parte dell'uomo. Ma non è altrettanto possibile, né altrettanto urgente per gli uomini, stabilire se e quando la pura violenza si sia realizzata in un determinato caso. Poichè solo la violenza mitica, e non quella divina, si lascia riconoscere con certezza come tale; salvo forse in effetti incomparabili, perchè la forza purificante della violenza non è palese a uomini. Di nuovo sono a disposizione della pura violenza divina tutte le forme eterne che il mito ha imbastardito col diritto. Essa può apparire nella vera guerra come nel giudizio divino della folla sul delinquente. Ma riprovevole è ogni forza mitica, che pone il diritto, e che si può chiamare dominante. Riprovevole è pure la violenza che conserva il diritto, la violenza amministrata, che la serve. La violenza divina, che è insegna e sigillo, mai strumento di sacra esecuzione, è la

---

<sup>19</sup>Walter Benjamin, *Frammento teologico-politico*. In BENJAMIN, Walter. *Sul concetto di storia*. Torino: Einaudi, 2009, p.244-245

violenza che governa.<sup>20</sup>

### **Appendice. Andrea Caffi: al di là del principio della violenza, la “politesse”**

Non sembra fuori luogo qui porre in una sorta di “costellazione”- termine caro all'autore fin qui trattato- con le considerazioni di Walter Benjamin e di Georges Sorel anche la riflessione di Andrea Caffi, filosofo libertario italiano vissuto tra Russia, Germania e Francia, circa il rapporto tra violenza e potere politico anche rivoluzionario. In particolare, un suo articolo comparso nel 1946 sulla rivista *Politics* di New York, intitolato proprio *Critica della violenza*, ci appare significativo se raffrontato al concetto benjaminiano di *violenza* rivoluzionaria. Caffi infatti non compie nessuna differenziazione teoretica tra una violenza esercitata dal potere costituito ed un'altra agita verso la deposizione del potere; piuttosto, egli -potremmo dire- estende generalmente il concetto benjaminiano di *violenza mitica* – intesa appunto come violenza che sempre ricade nella costituzione di nuovo potere coercitivo- a tutte le manifestazioni di violenza, anche e soprattutto alle manifestazioni della violenza in situazioni di crisi rivoluzionaria. In ciò in realtà non si discosta dallo stesso Benjamin per il giudizio che ad esempio dà della Rivoluzione francese nel suo epilogo nel Terrore e nella vicenda di Termidoro: ad un vecchio ordinamento già violento se ne avvicenda un altro altrettanto violento, poiché in ultima analisi la violenza che è stata impiegata nel rovesciamento del primo si capovolge nella medesima genealogia di ogni potere giuridico positivo:

Così, si giunge alla terza fase della rivoluzione, il trionfo di una violenza dittatoriale che “consacra le conquiste del popolo” o “restauro” l'antico regime, ma che, nell'un caso come nell'altro, rafforza gli organi di coercizione a spese della società e della civiltà. Fino ad oggi, i partigiani convinti della violenza rivoluzionaria hanno sempre sperato che si potesse “far meglio la prossima volta”.<sup>21</sup>

Una violenza agita a fini naturali, anti-giuridici, si capovolge nel suo esito statale: in ciò la prossimità con l'analisi di Benjamin è marcata. Ciò che invece risulta completamente assente in *Zur Kritik der Gewalt* è un concetto, quello di *coltivata socievolezza* o *politesse*, che nell'articolo di Caffi informa una vera e propria teoria

---

<sup>20</sup>BENJAMIN 2010,p.29-30

<sup>21</sup>CAFFI, Andrea. *Critica della violenza*. Varese: Bompiani, 1966, p.91

positiva della cultura: è esplicitamente presupposta, nel solco dell'antropologia filosofica aristotelica, un'immagine dell'uomo storico come individuo tendenzialmente capace di avvertire dentro di sé sentimenti immediati di *socievolezza*, di *reciproca fiducia*- sentimenti di quella *politesse* appunto che, se opportunamente coltivata od espressa, può dar luogo a società giuste e fraterne *in diretta contrapposizione* ad un'amministrazione totale degli individui che si configura invece piuttosto come prerogativa peculiare della macchina politica -intesa come organizzazione statale coartante rispetto alla società. Ora, sul concetto di *giustizia* non può esservi dubbio che la visione di Caffi si situi agli antipodi di quella benjaminiana, poiché -lo si è visto- per il filosofo ebreo-tedesco la possibilità della giustizia cade infinitamente al di là di qualsiasi situazione storica determinata- al contrario per il filosofo italiano la possibilità della giustizia è già insita in quei rapporti “spontanei” per lui evidenti, che vengono ad instaurarsi tra gli individui in società secondo forme diremmo “pre-politiche”, anteriori alla piena amministrazione della società – e della socialità- sotto l'egida dello Stato. E proprio intorno al nodo dello Stato ritroviamo un'altra sorprendente affinità tra Caffi e Benjamin, ma anche con Sorel, nella considerazione del rafforzamento del potere statale (giuridico) proprio in virtù del recupero pianificato delle lotte sindacali nella forma che questi ultimi due pensatori avevano definito dello “sciopero politico”:

A causa del rapido successo della propaganda socialista fra le masse, l'azione politica dei partiti socialisti passò ben presto dall'intransigenza alla riforma, e dalla riforma alla collaborazione effettiva con lo Stato “borghese”. A maggior gloria dello Stato nazionale e della sua “grandezza”. Le riforme ottenute per via di lotta o di compromesso avrebbero dovuto servire a far partecipare sempre di più le classi lavoratrici alla direzione della cosa pubblica [...] E fu sempre meno questione di società, sempre più di “Stato socialista”, o di socialismo di Stato.<sup>22</sup>

La lotta contro il potere politico si conclude col *farsi Stato* a propria volta: un movimento che Sorel e Benjamin avevano già magistralmente descritto. Ma qui la differenza sostanziale con i primi due concerne, come si diceva, la visione stessa della giustizia: per il filosofo francese essa neanche era posta secondo un contenuto oggettivo, ma si compiva assieme al dispiegamento della *potenza* del proletariato nella “battaglia campale napoleonica” del grande evento catastrofico (lo sciopero generale rivoluzionario); per Benjamin essa era sì *violenza*, ma di un genere radicalmente altro

---

<sup>22</sup>Andrea Caffi, *op.cit.*, p.99

rispetto a quello dei fini considerati giusti dall'autorità giuridica, e si ritrovava nel paradigma della violenza di Dio; infine, per l'italiano Caffi essa riposa in una naturale disposizione dell'essere sociale- si tratta infine soltanto di coltivarla nell'amicizia.

### **Riferimenti**

- BENJAMIN, W. *Opere complete IX. I "passages" di Parigi*. Traduzione: R.Solmi. Torino: Einaudi, 2000
- \_\_\_\_\_. *Per la critica della violenza*. Traduzione: R.Solmi. In \_\_\_\_\_. *Angelus Novus. Saggi e frammenti*. Torino: Einaudi, 2010, p.5-30
- \_\_\_\_\_. *Sul concetto di storia*. A cura di G.Bonola e M.Ranchetti. Torino: Einaudi, 2009
- CAFFI, A. *Critica della violenza*. Varese: Bompiani, 1966
- DESIDERI, F.; BALDI, M. *Benjamin*. Roma :Carocci, 2010
- SOREL, G. *Considerazioni sulla violenza*. Traduzione: A.Sarno. Bari: Laterza, 1970
- TOMBA, M. *La "vera politica". Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*. Macerata: Quodlibet, 2006