

 **MIMESIS / ETEROTOPIE**

N. 416

*Collana diretta da Salvo Vaccaro e Pierre Dalla Vigna*

COMITATO SCIENTIFICO

PIERANDREA AMATO (UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MESSINA), PIERRE DALLA VIGNA (UNIVERSITÀ DEGLI STUDI "INSUBRIA", VARESE), GIUSEPPE DI GIACOMO (SAPIENZA UNIVERSITÀ DI ROMA), MAURIZIO GUERRI (ACCADEMIA DI BELLE ARTI DI BRERA), SALVO VACCARO (UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO), JOSÉ LUIS VILLACAÑAS BERLANGA (UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID), VALENTINA TIRLONI (UNIVERSITÉ NICE SOPHIA ANTIPOLIS), JEAN-JACQUES WUNEMBURGER (UNIVERSITÉ JEAN-MOULIN LYON 3), MICAELA LATINI (UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CASSINO), LUCA MARCHETTI (UNIVERSITÀ SAPIENZA DI ROMA)

I testi pubblicati sono sottoposti a un processo di *peer-review*



# LA GRAMMATICA DELLA VIOLENZA

Un'indagine a più voci

a cura di

Alessandra Sannella, Micaela Latini,

Alfredo M. Morelli

 **MIMESIS**

Questo volume è stato realizzato grazie al contributo del Centro Servizi per il Volontariato del Lazio (CESV).



MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)  
[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)  
[mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

Collana: *Eterotopie*, n. 416  
Isbn: 9788857543994

© 2017 – MIM EDIZIONI SRL  
Via Monfalcone, 17/19 – 20099  
Sesto San Giovanni (MI)  
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

# INDICE

PREMESSA 9  
*Giovanni Betta*

PREMESSA 11  
*Loriana Castellani*

INTRODUZIONE. SULLA GRAMMATICA DELLA VIOLENZA 13  
*Alessandra Sannella, Micaela Latini, Alfredo M. Morelli*

## L' ARCHEOLOGIA DELLA VIOLENZA: IL MONDO GRECO-ROMANO

LA VIOLENZA NELLA RELIGIONE GRECA ANTICA. AZIONE RITUALE  
E SACRA RAPPRESENTAZIONE 19  
*Manuela Mari*

DIVENTARE UOMO, DIVENTARE DONNA. L' *ATTIS* DI CATULLO 31  
*Alfredo M. Morelli*

## RACCONTI E VISIONI: LE LETTERATURE MODERNE

ATTRAVERSO LA VIOLENZA. DUE FORME DI 'VITA OFFESA' NELLA CULTURA  
DI LINGUA TEDESCA 45  
*Micaela Latini*

RACCONTI DELLA VIOLENZA. DUE CASI LATINOAMERICANI 57  
*Ilaria Magnani*

LA SFIDA DEL MALE: TRE TESI SU ROMANZO E VIOLENZA 67  
*Simonetta Sanna*

## VIOLENZA E DOMINIO: LA RIFLESSIONE FILOSOFICA

- LA VIOLENZA DELLA VIOLENZA 83  
*Babette Babich*
- UNA CRITICA FILOSOFICA DELLA VIOLENZA 99  
*Petar Bojanić*

## I LINGUAGGI: COMUNICARE LA VIOLENZA

- LA RESPONSABILITÀ DELLA COMUNICAZIONE 111  
*Amelia Broccoli*
- I RISULTATI DELL'INDAGINE SU CRIMINI E DISCORSI D'ODIO ONLINE PROMOSSA  
DAL PROGETTO COMUNITARIO eMORE 121  
*Raniero Cramerotti, Antonio Ricci, Paolo Iafrate*
- LA COMUNICAZIONE SANA COME RIMEDIO ALLA VIOLENZA ADOLESCENZIALE 129  
*Valeria Verraastro*

## LA VIOLENZA DI GENERE: DIAGNOSI E STRATEGIE D'INTERVENTO

- LA DONNA E LA VIOLENZA: EPIDEMIOLOGIA E STRATEGIE DI INTERVENTO 139  
*Maria Ferrara, Emilio Greco, Elisa Langiano*
- LE DIAGNOSI DELLO *STALKING* 149  
*Costanza Jesurum*
- RELAZIONI FRA I GENERI: LE PAROLE PER 'DIRE' LA VIOLENZA 157  
*Fiorenza Taricone*

## LA VIOLENZA SPECISTA

- CHI MANGIAMO A CENA STASERA? SCELTE ALIMENTARI  
E FORME RIMOSSE DELLA VIOLENZA 169  
*Marco Celentano*
- SPERIMENTAZIONE ANIMALE. QUALE 'BENESSERE'? 181  
*Catia Canciani*

## DECOSTRUIRE LA VIOLENZA: LE STRATEGIE DI CONTRASTO

IL RUOLO DEI CENTRI DI SERVIZIO PER IL VOLONTARIATO NELLO SVILUPPO DI RETI COLLABORATIVE NELLE COMUNITÀ <i>Paola Capoleva</i>	193
DECOSTRUIRE LA VIOLENZA: UN PROGETTO 'DIFFUSO' <i>Alessandra Sannella</i>	203
POSTFAZIONE <i>CESV</i>	213
LE AUTRICI / GLI AUTORI	215
ABSTRACTS	221



PETAR BOJANIĆ

## UNA CRITICA FILOSOFICA DELLA VIOLENZA

Progetto ALFA è uno dei progetti attualmente in corso in Europa; il suo scopo è «esaminare e limitare la violenza». Come potete notare, non ho menzionato quella parola pericolosa che è ‘prevenzione’, che rientra fra i temi fondamentali di questa conferenza, e nemmeno ho fatto cenno al fatto che il fine di questo progetto sia l’eliminazione totale della violenza o la scoperta di un nuovo tipo di violenza volta a ridurre quella esistente. Non ho nemmeno detto che c’è bisogno di una forma di ‘contro-violenza’; su questo punto si concentra infatti un progetto intrapreso a Liegi, in Belgio, che mira a scoprire una nuova forma di violenza, una contro-violenza. Ho detto, con prudenza, che il nostro scopo è descrivere la violenza e stabilirne i limiti. Per queste ragioni ho utilizzato il termine ‘critica’, ovvero ‘critica della violenza’, il quale forse rende la parola ‘filosofia’ non necessaria nel mio titolo, dal momento che la ‘critica’ implica proprio la ‘filosofia’, almeno per come il termine ci deriva da Walter Benjamin, il quale ha scritto un centinaio di anni fa un testo sulla violenza. Poiché faccio parte di un altro progetto sulla ‘critica della violenza oggi’, intrapreso da Judith Butler e finanziato dalla Fondazione Mellon, attraverso il quale stiamo organizzando una grande conferenza sulla violenza a Rijeka, in Croazia, nel giugno 2018, la mia intenzione oggi è di offrire un’introduzione a uno dei più complicati e più interpretati testi degli ultimi trenta anni. Un’introduzione a questo testo, o a questi testi, potrebbe forse rappresentare un’introduzione a una ideale grammatica della violenza. *Zur Kritik der Gewalt*, tradotto in italiano con il titolo *Per la critica della violenza*, fu pubblicato nel 1921, e sono sicuro che voi lo abbiate letto in svariate lingue, in differenti momenti delle vostre carriere, e che il testo sia sempre apparso nuovo, diverso, con molti punti che tuttora rimangono non chiari.

Io stesso l’ho letto nuovamente per questa occasione, e con esso i numerosi frammenti benjaminiani che lo accompagnano (e ancora, in molte lingue differenti, essendo questo il terribile risultato di essere stato ‘educato’ in una lingua poco diffusa; tuttavia, dall’altro lato, ho da poco scoperto





che un paio di difficili passaggi sono stati resi meravigliosamente in portoghese, rendendoli ancora più chiari di quanto non lo fossero in tedesco). Inoltre, ho anche dovuto rileggere un altro paio di testi che menzionerò in seguito. Ho provato a lasciare da parte un saggio che scrissi dieci anni fa, nel quale tentavo di mostrare come il testo di Benjamin fosse un *collage* composto da una miriade di altri testi e influenze; un testo dunque inaccessibile – perché caotico e stratificato –, che contiene alcune contraddizioni fondamentali che richiedono immediatamente nuove interpretazioni. Penso sarete tutti d'accordo con me sul fatto che un simile testo non potrebbe essere pubblicato oggi, e certamente non nella forma in cui, al tempo, venne pubblicato in una delle più importanti riviste tedesche. Scrivere in questo modo oggi sarebbe, nel bene o nel male, impossibile.

Parto dall'idea che Benjamin abbia scritto questo testo troppo velocemente. In esso, senza rendersene conto, egli ha enumerato numerosi problemi, portando così a termine, *de facto*, un progetto tanto complicato quanto il testo stesso. Dopo di ciò, soddisfatto, cominciò a lavorare ad altri progetti. Noi ci ritroviamo dunque di fronte a diverse problematiche piuttosto che alla vera e propria tesi di Benjamin; essa, infatti, è disseminata nel testo, elusiva e intangibile. Questo è il motivo fondamentale per cui rileggiamo questo testo ogni volta come se fosse la prima, sforzandoci di completarlo (per i romantici è precisamente questo il significato della critica: il completamento dell'opera, il completamento del testo)

Oggi appare impossibile ricostruire il testo di Benjamin senza tre brevi frammenti, pubblicati per la prima volta nelle opere complete. Il primo frammento è *Welt und Zeit* (in ital. *Mondo e tempo*), nel quale Benjamin fornisce la sua definizione di politica e parla della «potestà divina» (*die göttliche Gewalt*), di una «zona di ingerenza divina immediata (*unmittelbare göttliche Einwirkung*)», aggiungendo che «dove invece la Potenza divina interviene nel mondo terreno, diffonde distruzione»; allo stesso modo, egli parla di un «divino che si manifesta [...] solo nella violenza rivoluzionaria (*revolutionäre Gewalt*)». <sup>1</sup> Questo frammento 'religioso' è perfettamente armonico con la terza parte di *Per la critica della violenza*, nella quale improvvisamente vengono presentati Dio, il destino e il giudaismo, l'ebraicità.

Il secondo frammento è *Das Recht zur Gewaltwendung* (in ital. *Il diritto all'uso della violenza*), un abbozzo di recensione di un breve testo di Herbert Vorwerk apparso nel 1920 in *Blätter für religiösen Sozialismus* I 4, dal quale Benjamin prese ispirazione in *Per la critica della violenza*.

---

1 Benjamin 2011a.

I diversi frammenti compongono giusto un paio di pagine, perfettamente equivalenti a *Per la critica della violenza*, mentre l'introduzione è una spiegazione eccellente dello scopo di Benjamin (forse ancora più chiaro di quanto non lo sia nella *Critica*): «si tratta del contrasto tra il ritmo violento dell'impazienza in cui il diritto esiste e ha la sua misura temporale, e il buon ritmo dell'attesa, in cui scorre l'accadere messianico (*das messianische Geschehen*)».<sup>2</sup>

In questo frammento si fa menzione anche del saggio di Benjamin *Leben und Gewalt* (in ital. *Vita e violenza*), che rappresenta il terzo elemento da aggiungere alla *Critica* e che vorrei qui citare. Sono state ritrovate solamente poche righe di questo frammento. In esso Benjamin insiste sul fatto che una non-violenza integrale (*Gewaltlosigkeit*) sarebbe assurda, che una simile cosa negherebbe la vita e il suicidio, e che non sarebbe possibile fondarla su alcuna ragione. Alla fine, egli scrive: «Dunque la violenza non può essere combattuta con la violenza, e sorge la domanda: come possono gli uomini nella libera comunità esser sicuri della loro vita? Solo la simpatia disarmata in essi l'atto malvagio, ma la violenza originale come *tale* non viene neppure sfiorata».<sup>3</sup> Come dovremmo intendere questa *Neigung* (tendenza, inclinazione, simpatia), e che cos'è una *ursprüngliche Gewalt*, una violenza originale? Questa è una tipica costruzione di Benjamin, sulla quale sono ritornato in continuazione, nel tentativo di spiegarla e di aggiungere a questo testo qualcosa che Benjamin stesso apparentemente non aveva considerato.

A parte questi tre frammenti, che sono oggi una parte integrale di *Per la critica della violenza*, il significato attuale (ciò che Butler chiama «le modalità in cui questo testo si apre al presente») ed essenziale di questo testo *ad hoc* è il tema della relazione tra giustizia (o diritto) e violenza. In primo luogo, tutti noi facciamo esperienza di questo rapporto nelle nostre vite: la violenza è ubiqua e mai pura – la commettiamo, la riceviamo, o talvolta la osserviamo, ed essa è sempre intrecciata con la sua giustificazione, con la sua necessità e con le sue ragioni. Noi chiediamo sempre 'perché?'. Non sono a conoscenza di una qualsiasi forma di violenza che non implichi l'ambivalenza e la domanda 'perché?'. Al contrario, Benjamin sta tentan-

2 Benjamin 2011c.

3 Benjamin, 2011b: *Daher kann Gewalt nicht mit Gewalt bekämpft werden, und die Frage entsteht: wie denn die Menschen in der freien Gemeinschaft ihres Lebens sicher sein sollen? Nur die Neigung entwaffnet in ihr böse Tat, die ursprüngliche Gewalt als solche aber wird gar nicht angetastet.*

do di purificare la violenza, di proporre una ‘violenza pura’ (questa è una novità assoluta).

In secondo luogo, la connessione tra giustizia e violenza (o i protocolli, i modi nei quali esse si sovrappongono) rappresenta uno dei problemi principali della filosofia politica e della metafisica in generale. I modi in cui mettiamo in connessione un fenomeno fisico (forza o violenza, dal momento che anche le parole che usiamo per ferire qualcuno sono materiali) con le idee (ragioni, scopi, intenzioni) è una sfida per Aristotele, così come per molti altri. Ne troviamo tematizzazioni attente e originali in Hume, in Rousseau, così come in Jacobi, in Kant e in Hegel (soprattutto nei loro testi giuridici, riflessioni sul diritto del più forte, sulla guerra e sulla costruzione delle istituzioni).<sup>4</sup>

Le troviamo anche all’inizio del secolo scorso a proposito della Grande Guerra e della rivoluzione, delle quali Benjamin fu testimone.<sup>5</sup> Cito volutamente la ‘Grande Guerra’ (un altro nome per indicare la Prima Guerra Mondiale) perché vorrei sostenere che essa è ‘grande’ precisamente perché è stata resa tale da filosofi, anche da grandi filosofi. Husserl, Bergson, ma anche Rosenzweig e Simmel la resero grande e mostruosa argomentando in favore della Guerra, giustificando la violenza e il diritto all’uso della forza. Un problema che vorrei accantonare per il momento (ma sul quale ho scritto altrove, chiedendomi se un ‘agire messianico’ sia ancora possibile e se debba necessariamente essere aggressivo e violento) è che la guerra e la violenza erano (e sono ancora), per una ragione o per un’altra, temi sui

4 Jacobi, per esempio, insiste sul fatto che la *Gewalt* non abbia mai prodotto alcuna verità di sorta, e nemmeno portato dei benefici ai popoli (Jacobi 2009, pp. 259-290). Al contrario Kant, nelle sue lezioni trascritte da *Vigilantius* con il titolo *Die Metaphysik der Sitten* (Vigilantius 1975) discute il tema del nemico giusto e ingiusto, affermando che non ci può essere diritto senza violenza (*ohne Gewalt kein Recht gestiftet werden kann*, p. 515). La violenza istituzionalizza il diritto, non crea diritto, e tantomeno la violenza si trasforma o si converte in diritto. La violenza rende il diritto stabile e incrollabile, istituzionale. In Antony 1917, l’autore giunge ad elaborare una formula (*la formule*) che offre tre possibilità: *la force fait, crée ou est le droit* («la forza fa, crea o è diritto»).

5 Una miriade di giuristi e filosofi ha scritto pamphlet, lunghi e brevi, sui rapporti fra diritto e violenza (o forza). Un certo Jaques Flach (Flach 1915) scrive a proposito della «deviazione dal diritto in Germania» (*la déviation de la justice*) che ebbe inizio con Bismarck, per il quale la «forza precede il diritto (*la force prime le droit; Macht geht über Recht oder vor Recht*)». Flach ricostruisce un proverbio tedesco sul diritto del più forte di sottomettere il più debole, ovvero sulla precedenza della violenza rispetto al diritto. Il proverbio è il seguente: *Eine Hand voll Gewalt ist besser als ein Sack voll Recht*, «meglio una manciata di violenza che una sacca piena di diritto».

quali le migliori prestazioni provengono da filosofi ebrei. Non c'è tematizzazione della violenza e del diritto alla violenza senza una tematizzazione del Giudaismo, dell'ebraicità. E ciò è precisamente ciò che Benjamin fa in *Per una critica della violenza*, nonché il motivo per cui concordo con la famosa qualificazione di Scholem del testo di Benjamin come «pura-mente ebraico (*ein rein jüdischer Text*)»,<sup>6</sup> come di una manifestazione di «nichilismo positivo» o una «nobile e positiva violenza della distruzione». Questo punto è senza dubbio estremamente complicato e problematico, e certamente di poca importanza per noi qui oggi.

In *Per la critica della violenza* Benjamin esplicitamente cita due 'registri contestuali' che ancora, come per quando il testo fu scritto, rappresentano due punti di riferimento: il primo si riferisce alla grande Guerra da poco terminata, nel quale il criticismo nei confronti della violenza militare si è tramutato in una «appassionata critica della violenza in generale» (che sembra infastidire Benjamin, il quale la assume al fine di rivalutare, in qualche modo, la violenza); il secondo contesto è la crisi parlamentare e la presenza della violenza nel parlamento, del quale Benjamin è consapevole, ma che reputa insufficiente. Egli scrive: «se vien meno la consapevolezza della presenza latente della violenza in un istituto giuridico, esso decade. Un esempio di questo processo è fornito, in questo periodo, dai parlamenti. Essi presentano il noto, triste spettacolo, perché non sono rimasti consapevoli delle forze rivoluzionarie (*der revolutionären Kräfte*) a cui devono la loro esistenza».<sup>7</sup>

Ridurrò adesso – per quanto mantenendo ogni possibile riserva – la presentazione del testo di Benjamin in quattro punti: perché una critica della violenza e che cos'è una critica? Benjamin cosa sta tentando di raggiungere con questo testo? Che cosa ha fatto, alla fine, Benjamin, o che cosa ha provato a fare? Quali autori o contemporanei, più di altri, guidano il lavoro di Benjamin in questo testo?<sup>8</sup>

6 Scholem 2007, pp. 501-502. Scholem distingue tre sette ebraiche presenti al tempo in cui Benjamin scrive il suo testo (lo stesso Benjamin è ugualmente vicino e distante da ognuna di esse): il gruppo del *Warburg Institute*, il gruppo che orbitava intorno a Max Horkheimer e i metafisici di Oscar Goldberg.

7 Benjamin 2010, p. 17.

8 Questa domanda ha a che fare con l'origine dei motivi che ispirarono il saggio di Benjamin. La risposta è che senza le opere di Unger e Kurt Hiller non ci sarebbe stato il testo di Benjamin. Nel testo Benjamin fa semplicemente cenno a un paio di nomi (Spinoza, Darwin, Kant, Marx, Anatole France), mentre cita (con citazioni sempre brevi) Sorel, Hermann Cohen, Hiller e Unger.

Perché il termine ‘critica’ nel titolo *Per la critica della violenza*? Nel testo Benjamin dispiega alcune variazioni della parola ‘critica’, in svariati contesti, per un totale di ventitré volte. Due volte egli è esplicito: proprio all’inizio del testo, quando afferma che il fine della critica è circoscrivere (il termine tedesco è *Darstellung*); in altri termini, una critica ha il fine di stabilire o determinare, per esempio, se l’uso della violenza o di certi mezzi sia moralmente giustificato (il che risulta impossibile senza una critica). La seconda volta è proprio alla fine del testo, nel famoso passaggio in cui scrive che «la critica della violenza è la filosofia della sua storia (*Die Kritik der Gewalt ist die Philosophie ihrer Geschichte*)». La filosofia di questa storia, in quanto solo l’idea del suo esito apre una prospettiva (*Einstellung*) critica, separata e decisiva (*kritische, scheidende und entscheidende*), sui suoi dati temporali.<sup>9</sup>

La comprensione delle intenzioni di Benjamin e delle potenziali risposte alla domanda ‘cosa vuole Benjamin?’ deve mostrare che egli annuncia esplicitamente così tanti compiti da rendere impossibile una loro elaborazione efficiente nel testo. Le intenzioni di Benjamin sono: mostrare la relazione di violenza, diritto e giustizia, così come comprendere se la violenza possa essere un fine giustificato; esaminare il significato della differenza fra violenza legittima e illegittima; trovare un mezzo puro o una violenza pura (magari una violenza che non abbia un soggetto proprio); insistere con chiarezza sul fatto che le problematiche esistenti non possono essere risolte se la violenza viene interamente esclusa (sebbene sia necessaria la ricerca di altre forme di violenza). Egli scrive: «ma poiché ogni modo di concepire una soluzione di compiti umani, per tacere di un riscatto dalla schiavitù di tutte le passate storiche condizioni 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».<sup>10</sup>

9 Benjamin 2010, p. 29. La critica è il ponte tra passato e presente (o anche: la critica è il nome che tiene insieme queste due prospettive). Nel 1922, nell’annuncio della rivista *Angelus Novus* (che non vide mai la luce), Benjamin descrive che cos’è una grande critica (*grosse Kritik*), ossia precisamente l’opposto di ciò che usualmente si pensa sia. Una grande critica non istruisce presentando (definendo) la storia, non insegna mediante paragoni, ma offre conoscenza attraverso un’immersione nell’agire (*Denn die grosse Kritik hat nicht, wie man wohl meint, durch geschichtliche Darstellung zu unterrichten oder durch Vergleiche zu bilden, sondern durch Vernehmung zu erkennen*: Benjamin 1991, p. 242).

10 Benjamin 2010, p. 22.

Che cosa ha fatto Benjamin? E quali punti nel suo testo potrebbero verosimilmente essere ulteriormente sviluppati? Perché stiamo leggendo questo testo oggi, e lo citeremo senza dubbio domani? Benjamin distingue fra una violenza capace di porre la legge o il diritto, e una violenza che conserva la legge o il diritto. Oltre a ciò, egli introduce il sintagma ‘nuovo diritto’, che produce la violenza di un futuro gruppo (un sintagma ripetuto da Franz Rosenzweig all’incirca nello stesso periodo). Ipotizzando, in via provvisoria, che l’origine della legge si situi nella violenza, e che la violenza non possa in alcun modo essere sospesa, Benjamin mostra che la violenza deve essere distinta (in altri termini, criticata), che forme completamente nuove di violenza devono essere inventate, e che questo comporterà paradossalmente più giustizia e, *de facto*, la riduzione della quantità di violenza esistente. Da qui deriva la sua famosa e ‘infame’ costruzione della violenza divina, o violenza rivoluzionaria.<sup>11</sup>

In ultima analisi, qui vi sono due momenti, due grimaldelli, nascosti o semi-nascosti, sui quali dovremmo sempre ritornare quando interpretiamo il testo di Benjamin. *Der Krieg*, un saggio del 1915/1916 di Erich Unger,

---

11 Benjamin è un maestro nell’uso dell’analogia (e su di essa appunto un paio di passaggi importantissimi); sebbene imprecise, esse espandono perfettamente e rapidamente il sapere, connettendone vari termini e argomenti. L’uso virtuoso dell’analogia e/o la nostra passione per l’analogia sono probabilmente le ragioni fondamentali per cui ritorniamo così facilmente su questo testo (così come su altri testi benjaminiani). Per esempio, Benjamin paragona la violenza di uno sciopero generale al monopolio statale della violenza. Solamente coloro che lavorano hanno il monopolio di commettere questo nuovo tipo di violenza (senza dimenticare il livello di brutalità che Benjamin mette in campo contro uno sciopero delle classi più elevate o la sospensione dal lavoro dei dottori di alcune città tedesche, descrivendo ciò come «completamente immorale e disgustoso», *abstossendste skrupellose Gewaltanwendung*). È lo sciopero generale, un esempio di questa nuova violenza, che ispira Benjamin a ricercare nuovi modelli per la risoluzione del conflitto al di là dell’ordine legale (un paio di affermazioni sulla diplomazia o la violenza educativa sono in questo senso brillanti). L’analogia fra violenza mitica e violenza divina, a proposito delle storie di Niobe e Korah, è ambigua, labile, ma come sempre ricca di spunti di ispirazione. Così, la violenza che elimina Korah e il suo gruppo certamente non è una violenza che pone il diritto o la legge, ma è una violenza che indirettamente protegge e stabilisce un ordine del quale Mosè e Aaron sono le figure principali. Non è semplicemente violenza e cosa divina: è, anche, una violenza che protegge. Non è nemmeno una violenza rivoluzionaria poiché, sebbene Korah sia alla fin fine un infido levita, non sembra che la violenza contro di lui abbia abolito i privilegi e aumentato il livello di eguaglianza fra tutti gli altri.

contiene un paio di elementi importanti che troveremo in seguito sviluppati e trasformati nel testo di Benjamin.<sup>12</sup>

Non ci sono ancora letture, interpretazioni di questi due testi in parallelo, e nemmeno traduzioni del testo di Unger. Il testo di Unger è in realtà un manuale per una iperbolizzazione della Guerra e un massimizzazione dello 'spirito militarista' che aleggia ancora tutt'oggi fra noi. Di seguito una serie di passaggi 'benjaminiani' tratti da Unger (dal momento che il testo di Unger non è stato tradotto in alcuna lingua, Massimo Palma mi ha aiutato a tradurne alcuni passaggi in italiano):

Ma la guerra li ha ridotti in tali frantumi che forse attirerà l'attenzione di qualcuno; poiché è proprio l'essenza dello spirito il ricominciare un milione di volte dai campi di rovine piuttosto che riparare e sviluppare idee usurate. Ti dirò di più! Questa umanità purulenta e corrotta è riuscita a far scoppiare una guerra così enorme – non è stata fatta (e ne è stata mille volte inconsapevole) per altro scopo, lo zar di Russia l'ha scoperta del tutto per caso – ma di fronte ai cumuli di cadaveri dei popoli hanno osato – la misura della mendacità malvagia diviene straordinariamente inquietante – continuare a reclamare questo tipo di umanità e di compostezza: ribellarsi per la cattedrale di Reims, i bombardamenti delle città aperte, i siluri sottomarini contro il Lusitania.

Sì, la pace nel mondo verrà dalla più sanguinosa delle vendette (*blutigste Abrechnung*) reciproche tra popoli antichi, dato che è stato considerato un reato il non sterminare i figli del popolo nemico, poiché il popolo intero era un'unità e un nemico –, la pace verrà mille volte di più da questa pura atrocità (*saubere Grausamkeit*) che da questa filantropia riconoscibile nei suoi frutti.

La figura di ciò che è vivente nel popolo – quella che abbiamo tentato di delineare – esiste certamente in *ogni* epoca. La guerra rende solo la situazione evidente, *documentabile (beweisbar)*, perché solo in essa la tensione individuo-popolo, che esiste anche in altri ambiti, viene portata sino a quel punto finale in cui si dà quel dato di fatto quasi impensabile della soppressione dell'individuo, e perché nessun concetto al mondo potrebbe riuscirci – poiché l'entrata in scena dell'indicibile, la negazione del singolo, di un intero polo dell'umanità, è possibile solo a una condizione: che questo singolo non solo nel concetto, ma anche effettivamente e fisicamente sia

12 Unger 1915/1916. Il testo (nella forma di un doppio dialogo tra un soldato in uniforme e un uomo inabile al servizio militare) fu pubblicato nell'agosto del 1915 e nel febbraio del 1916 nel giornale *Der Neue Merkur*. La prima parte fu pubblicata nello stesso numero in cui comparve il testo di Benjamin sulla vita studentesca. Margarete Kohlenbach fu la prima ad accorgersi dell'importanza del testo di Unger – contenente un'acuta critica del liberalismo e delle sue istituzioni – per Walter Benjamin.

identico a una realtà che esiste anche al di fuori di lui, che può permettersi la guerra, *perché non muore in essa*.

Ma gli spiriti dei popoli europei non si *rapportano* più l'un l'altro come gli dèi Persiani e Greci e non si considerano reciprocamente come infidi esseri provenienti da altri mondi. Mi è sempre sembrato inquietante percepire così tanto odio contro i propositi commerciali dei nemici e così poco contro lo spirito (*Geistigkeit*, spiritualità) nemico.

Il caso di Kurt Hiller è più complicato, perché in *Per la critica della violenza* Benjamin cita il testo di Hiller (piuttosto sbadatamente) e argomenta in dettaglio contro il suo pacifismo e il pacifismo militante di quei «pensatori (*Denker*)», come Benjamin li definisce.<sup>13</sup> Questi ‘pensatori’, che non riconoscono che «il giudaismo respingeva espressamente la condanna dell’omicidio in casi di legittima difesa»,<sup>14</sup> stanno interpretando male «il principio del carattere sacro della vita (*Heiligkeit des Leben*)», utilizzando una linea estrema di argomentazione. Benjamin dunque cita Hiller: «non uccidendo, non instaurerò mai il regno della giustizia... così pensa il terrorista spirituale (*der geistige Terrorist*). Ma noi affermiamo che ancora più in alto della felicità e della giustizia di un’esistenza – è l’esistenza (*Dasein*) stessa come tale».<sup>15</sup> A me sembra che alle due affermazioni annotate da Benjamin in opposizione al pacifismo di Hiller e al resto, mentre contemporaneamente sottolinea la necessità di un riesame e di una ricostruzione del dogma della sacertà della vita, la nuda vita («varrebbe la pena di indagare l’origine del dogma della sacertà della vita»<sup>16</sup>), sarebbe ancora oggi molto difficile trovare buoni contro-argomenti. La prima è: «l’uomo non coincide infatti in nessun modo con la nuda vita dell’uomo»;<sup>17</sup> la seconda

13 A eccezione di Kurt Hiller – il cui testo più famoso, *Anti-Kain* (Hiller 1919), comincia proprio con il problema se alla violenza sia sempre necessario rispondere esclusivamente con altra violenza, e contiene oltretutto la famosa frase secondo cui nel parlamento dell’umanità il ‘radicale pacifista’ siede ben più vicino alla sinistra dei Bolscevichi o del terrore spirituale – i membri più conosciuti di questo gruppo sono Armin Wegner e Rudolf Leonhard.

14 Benjamin 2010, p. 27.

15 Benjamin 2010, p. 28.

16 Benjamin 2010, p. 28.

17 Questa è una diretta risposta a un passaggio presente verso la fine del testo di Hiller, dove egli scrive: «Non devi uccidere. Non devi uccidere nemmeno in nome di un’idea. Perché nessuna idea è più degna dell’essere vivente (*Du sollst nicht töten. Du sollst auch nicht um einer Idee willen töten. Denn keine Idee ist erhabener als der Lebendige*)»: p. 32. All’inizio del testo, Hiller scrive: «noi desideriamo la lotta per sostituire la Guerra. Che tipo di lotta? La lotta con ogni mezzo che lasci la vita



è: «tanto è sacro l'uomo (o quella vita in lui che rimane identica nella vita terrestre, nella morte e nella sopravvivenza), tanto poco lo sono i suoi stati, tanto poco lo è la sua vita fisica, vulnerabile dagli altri».<sup>18</sup> Devo fermarmi qui, nel punto in cui il testo di Benjamin presenta le maggiori difficoltà.

[Traduzione italiana dall'inglese a cura di Ernesto Sferazza Papa].

### Bibliografia

- Antony 1917 = R. Antony, *La force et le droit*, Felix Alcan, Paris 1917.
- Benjamin 1991 = W. Benjamin, *Ankündigung der Zeitschrift: Angelus Novus*, in *Gesammelte Schriften*, II, Suhrkamp, Frankfurt a. Mein 1991, pp. 241-246.
- Benjamin 2010 = Id., *Per la critica della violenza*, in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a c. di R. Solmi, Einaudi, Torino 2010.
- Benjamin 2011a = Id. *Mondo e tempo*, in *Scritti politici*, a c. di M. Palma, Editori Internazionali Riuniti, Roma 2011, pp. 63-64.
- Benjamin 2011b = Id., *Vita e violenza*, Ivi, p. 71.
- Benjamin 2011c = Id., *Il diritto all'uso della violenza*, Ivi, p. 73.
- Flach 1915 = J. Flach, *Le droit de la force et la force du droit*, Sirey, Paris 1915.
- Hiller 1919 = K. Hiller, *Anti-Kain. Ein Nachwort*, in «Das Ziel. Jahrbücher für geistige Politik», III, hrsg. von K. H., Wolff, München 1919, pp. 25-32.
- Jacobi 2009 = F.H. Jacobi, *Über Recht und Gewalt, oder philosophische Erwägung eines Aufsatzes von dem Herrn Hofrath Wieland, Über das göttliche Recht der Obrigkeit (1781)*, in *Kleine Schriften*, I, 1771-1783, Meiner, Hamburg 2009, pp. 259-290.
- Scholem 2007 = G. Scholem, *Im Gespräch über Walter Benjamin* (1968), in «Sinn und Form», n. 4, 2007, pp. 501-502.
- Unger 1915/1916 = E. Unger, *Der Krieg*, in «Der neue Merkur», a. II, 1915/1916.
- Vigilantius 1975 = I. Kant, *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, hrsg. von G. Lehmann, in *Kants Gesammelte Schriften*, XXVII, De Gruyter, Berlin 1975, pp. 475-732.

---

intatta. La lotta di chi? Certamente, è assolutamente giustificata la lotta del povero contro il ricco, ma per quanto riguarda ciò che è di primaria importanza: la lotta del tipo spirituale contro quelli semi-spirituali, non spirituali e anti-spirituali (*gegen Halbgeist und Ungeist und Widergeist*): p. 25.

18 Benjamin 2010, p. 28.