

IL FANTOCCIO E IL NANO SULLO STATO DI ECCEZIONE IN WALTER BENJAMIN

ANDREA RACITI

Dipartimento di Giurisprudenza

Università di Pisa

aleister94@hotmail.it

ABSTRACT

This work concerns Walter Benjamin's theory of state of exception in the context of his philosophy of history, which is expressed above all in two important essays: *Über den Begriff der Geschichte* ("On the concept of history", 1942) and *Zur Kritik der Gewalt* ("Critique of violence", 1921). This paper tries to outline the metaphysical meaning of the distinction that Benjamin made between "state of exception" (*Ausnahmezustand*) as a condition of political and juridical oppression and the *real state of exception* (*wirklich Ausnahmezustand*), which instead Benjamin described as the revolutionary *chance* of the oppressed classes that we can think exclusively because of a Messianic conception of time (*Jetztzeit*) and history (historical materialism theologically interpreted).

Thanks to this reconstruction of Benjamin's philosophy of history, the paper attempts to show - also through a comparison with the theories of Giorgio Agamben, Carl Schmitt, Jacob Taubes and Lenin - whether it is possible to think of a philosophy *of* law as a philosophy *against* law.

KEYWORDS

State of exception, philosophy of history, Walter Benjamin, law, violence.

1. FILOSOFIA DELLA STORIA E "ARMATURA TEORETICA"

Walter Benjamin è un autore che, allo stato attuale degli studi critici che lo riguardano, può dirsi ormai arcinoto a livello internazionale. Sarebbe superfluo in questa sede ribadire la storia della fortuna degli scritti del filosofo tedesco in Italia. Basti soltanto ricordare che Einaudi pubblicava una bellissima antologia delle opere di Benjamin nel 1962, con il titolo *Angelus novus*, in cui sono tradotte alcune opere filosofiche e saggi critici raccolti nelle *Schriften* pubblicate nel 1955 da Suhrkamp su iniziativa di Theodor Adorno. Dopo la pubblicazione integrale delle opere edite da

Suhrkamp nel 1989 (ma iniziata già nel 1972), le *Gesammelte Schriften*, seguiva la traduzione italiana pubblicata da Einaudi, su iniziativa di Giorgio Agamben (il quale curò quest'edizione dal 1978 al 1986).

Klaus Garber, germanista e studioso del pensiero di Benjamin, non a caso, durante un convegno internazionale tenutosi a Osnabrück nel 1992 per i cento anni dalla nascita del filosofo, poteva affermare che “le pays qui domine la recherche sur Benjamin est incontestablement l'Italie”¹.

Il pensiero di Benjamin, nel frattempo, di pari passo con la pubblicazione delle sue opere sia in Germania che negli altri paesi, diveniva sempre più noto alla filosofia accademica e alla critica dell'arte².

¹ Traggo questa dichiarazione di Garber dal saggio *Apocalissi profana: figure della verità in Walter Benjamin*, di Fabrizio Desideri, contenuta in W. Benjamin, *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino, 2014, pag. 310.

² A questo riguardo, si tenga conto del seguente indicativo – anche se non esaustivo – elenco di saggi concernenti il pensiero del filosofo berlinese. Per quanto riguarda le principali pubblicazioni di autori esteri: K. Garber, *Walter Benjamin als Briefschreiber und Kritiker*, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn, 2004; T. Adorno, *Über Walter Benjamin*, a cura di R. Tiedmann, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970; B. Witte, *Walter Benjamin: introduzione alla vita e alle opere*, Lucarini, Roma, 1991; G. Gilloch, *Walter Benjamin*, Il Mulino, Bologna, 2008; R. Wolin, *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*, University of California Press, 1994; M. Abensour, *L'utopia da Thomas More a Walter Benjamin*, Inschibboleth, Roma, 2015; Rudel T., *Walter Benjamin. L'angelo assassinato*, Excelsior, 2010; Eiland H., Jennings M. W., *Walter Benjamin. Una biografia critica*, Einaudi, Torino, 2016; Scholem G., *Walter Benjamin e il suo angelo*. Per quanto riguarda, invece, alcune pregevoli pubblicazioni di autori italiani: G. Agamben, *Il principe e il ranocchio: il problema del metodo in Adorno e in Benjamin in Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino, 2001; G. Agamben, *Lingua e storia. Categorie storiche e categorie linguistiche in Walter Benjamin*, a cura di Belloi e Lotti in *Walter Benjamin. Tempo storia linguaggio*, Roma, 1983; G. Agamben, *Walter Benjamin e il demonico. Felicità e redenzione storica nel pensiero di Benjamin in La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza, 2005, pagg. 212-243; G. Agamben, *Il Messia e il sovrano. Il problema della legge in W. Benjamin in La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, 2005, pagg. 257-277; M. Cacciari, *Di alcuni motivi in Walter Benjamin. Da “Ursprung des deutschen Trauerspiels” a “Der Autor als Produzent”*, a cura di F. Rella, in *Critica e storia*, Venezia, 1980; F. Desideri, *Walter Benjamin e la sua percezione dell'arte. Estetica, storia, teologia*, Morcelliana, Brescia, 2018; Carchia G., *Nome e immagine. Saggio su Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata, 2018; M. Montanelli, *Il principio ripetizione. Studi su Walter Benjamin*, Mimesis, Milano, 2016; M. Maggi, *Walter Benjamin e Dante. Una costellazione nello spazio di immagini*, Donzelli, Roma, 2017; AA.VV., *Walter Benjamin, Gershom Scholem e il linguaggio*, a cura di T. Tagliacozzo, Mimesis, Milano, 2016; G. De Michele, *Tiri Mancini. Walter Benjamin e la critica italiana*, Mimesis, Milano, 2000; G. Schiavoni, *Walter Benjamin. Il figlio della felicità*, Mimesis, Milano, 2016; V. Bellucci, *Walter Benjamin. La duplice genealogia del simbolo e della verità*, Ghibli, 2004; Moroncini B., *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, Cronopio, Napoli, 2009.

Ciononostante, taluni punti della riflessione specificamente *teologico-politica* benjaminiana, costellazioni apparentemente isolate e non ancora esplorate in tutta la loro ricchezza, rimangono oscuri.

In questa sede, il concetto che vorremmo tentare di comprendere, posta la sua estrema complessità ed enigmaticità *prima facie*, è quello di *Ausnahmezustand*, ossia lo stato di eccezione. A tal fine, il testo benjaminiano che dovremo aver presente lungo tutto il nostro percorso è *Über den Begriff der Geschichte*, letteralmente “Sul concetto di storia”, ma edito sovente in Italia (per esempio da Einaudi, in *Angelus novus*) con il titolo *Tesi di filosofia della storia*. Si tratta di un testo che consta di una quindicina di pagine, suddiviso in paragrafi numerati, che ricordano la suddivisione in *quaestiones* di una *summa* scolastica, ma anche la ripartizione in proposizioni dell’*Ethica ordine geometrico demonstrata* di Spinoza.

Una sorta di sostrato “teologico” potrebbe balzare all’occhio in modo evidente dal tema principale trattato nell’opera, che intendiamo già dal titolo: il *Begriff der Geschichte*, il concetto di storia. Ciò che Benjamin in quest’opera tenta di delineare o, meglio, di tracciare sulla sabbia della filosofia con un gesto deciso del pensiero, sarebbe una filosofia della storia. E il senso complessivo di questo tentativo non può intendersi se non ci avviciniamo a quest’opera come al vero testamento spirituale di Benjamin. Infatti, si tratta dell’ultima opera del filosofo, il quale la scrisse tra il febbraio e il maggio del 1940 (si suiciderà il 26 settembre di quell’anno) e in essa è condensato il suo pensiero capitale, ossia una filosofia della storia. Sta a chi è destinatario di questo testamento prendersi la responsabilità di approfondire il pensiero essenziale sulla storia: sta alla filosofia. Al fine di procedere in questa direzione, risulterà necessario intraprendere un confronto tra le *Tesi* del ‘40 con diverse altre opere benjaminiane, in particolare con l’opera giovanile *Zur Kritik der Gewalt (Per la critica della violenza)*, edita per la prima volta nel 1921.

Per ora, basti considerare la seguente lapidaria affermazione di Benjamin contenuta in quest’opera, ossia che “la critica della violenza costituisce la filosofia della sua storia”³: qui, come vedremo meglio nel corso della trattazione, è sintetizzata la linea-guida concettuale che conduce al trapasso definitivo della riflessione filosofico-giuridica dell’autore berlinese in *filosofia della storia*.

Cosicché dobbiamo preliminarmente accantonare certi pregiudizi o comunque opinioni che tendono a sbarazzarsi facilmente della filosofia della storia. Giorgio Agamben, nel corso della sua analisi della cosiddetta “religione capitalista”, dopo aver affermato che il mondo capitalistico è il mondo più esplicitamente cristiano mai esistito, un “mondo apocalittico”, sostiene che il nostro tempo sarebbe dominato di con-

³ W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, Alegre, Roma, 2010, pag. 103.

seguenza da una filosofia cristiana della storia e che “ogni filosofia della storia è necessariamente cristiana (...)” poiché “ si fonda infatti sull’assunto che la storia dell’umanità e del mondo è essenzialmente finita: essa va dalla creazione alla fine dei tempi, che coincide col Giorno del Giudizio, con la salvezza o la dannazione”⁴.

Ma, una volta che provassimo a porre questo rapporto di connessione – ad avviso di Agamben – necessaria tra filosofia della storia e cristianesimo come formalmente corretto, ecco che, una volta giunti dinanzi alle *Tesi* benjaminiane, d’un tratto ci renderemmo conto di trovarci di fronte a qualcosa di più complesso, irriducibile alla *connexio* agambeniana tra filosofia della storia e dottrina cristiana. Se ci accontentassimo di ciò, non potremmo pensare a fondo l’*Aufgabe*, il compito che Benjamin lascia a titolo di legato alla filosofia con quest’opera-testamento, in particolare, come vedremo più avanti, alla filosofia del diritto⁵.

⁴ G. Agamben, *Creazione e anarchia. L’opera nell’età della religione capitalista*, Neri Pozza, Vicenza, 2017, pag. 128. Una valutazione completamente diversa della filosofia della storia da parte di Agamben, in quanto tutta rivolta a scandagliarne e ad affermarne – con un gesto radicalmente opposto rispetto a *Creazione e anarchia* – la potenza teorica, la ritroviamo in altri due saggi del filosofo romano: il primo, risalente al 1982, dedicato proprio alla filosofia della storia benjaminiana, dal titolo *Walter Benjamin e il demonico. Felicità e redenzione storica nel pensiero di Benjamin* contenuto in G. Agamben, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza, 2005, pagg. 212-243; mentre il secondo riporta il testo di una conferenza tenuta da Agamben nel 1992 alla Hebrew University di Gerusalemme, dal titolo *Il Messia e il sovrano. Il problema della legge in W. Benjamin*, anch’esso contenuto in G. Agamben, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza, 2005, pagg. 257-277, nel quale Agamben tenta un’interpretazione della VIII tesi di filosofia della storia. Rimando alla nota 23 per un’ulteriore approfondimento in merito a questa sorta di “contraddizione” interna al pensiero di Agamben sull’interpretazione della filosofia della storia benjaminiana.

⁵ Uno dei reviewer del presente articolo, il quale ringrazio sia per i suggerimenti che per le critiche, muove all’impostazione da me qui adottata alcuni rilievi critici. Si chiede, nello specifico, se in questa parte dell’articolo si parli di pregiudizi esistenti *tout court* nei confronti della filosofia della storia oppure, in particolare, verso la filosofia della storia di Benjamin; oltre a ciò, ci chiede anche di chiarire il rapporto tra tali pregiudizi verso la *Geschichtsphilosophie* e la tesi di Agamben e quindi, in definitiva, la ragione del dialogo privilegiato con quest’autore in questa sede. La mia risposta ai quesiti è la seguente. La questione di cui si tratta in questo articolo riguarda la filosofia della storia benjaminiana, e, ciò che ne potrebbe compromettere l’assoluta rilevanza – a mio avviso – per il pensiero contemporaneo, si ritrova anche in interpretazioni come quella di Agamben, il quale lega inscindibilmente la filosofia della storia in quanto tale al cristianesimo. Tuttavia, così non è in Benjamin, né in altri autori contemporanei, come Emil M. Cioran. Nel seguito della trattazione viene, appunto, ampiamente dimostrato che Benjamin è estraneo a questa *connexio* di cui parla Agamben, il quale, in quanto è e resta certamente uno dei massimi conoscitori del pensiero benjaminiano, rimane un punto di riferimento con cui confrontarsi costantemente sulle relative questioni. Appunto perciò la messa in discussione radicale delle tesi agambeniane sulla filosofia della storia in generale e, a partire dal paragrafo 2 di questo articolo, sulla filosofia della storia benjaminiana nello specifico (il cui nucleo essenziale è contenuto in *Über den Begriff der Geschichte*, in particolare nell’VIII tesi) non può non essere uno dei compiti più importanti che il presente lavoro si prefigge di portare a termine.

Qualcosa di molto più originario delle mere circostanze storiche in cui l'opera fu scritta (scoppio della seconda guerra mondiale e firma del Patto Molotov-Ribbentrop) spinse Benjamin a scrivere quest'opera. Da essa traspare e giganteggia un ineluttabile Senso della Fine che dev'essere pensato, alla radice, *storicamente*, ossia non storiograficamente, come una mera addizione di fatti, errore metodologico che Benjamin nella XVII tesi di filosofia della storia imputa alla "*Universalgeschichte*", ossia alla storia universale concepita dallo storicismo (*Historismus*)⁶. Manca a quest'ultimo un'"armatura teoretica" ("*hat keine theoretische Armatur*"), tale che questo pensiero storiografico - ma giammai davvero storico - può pensare solo il movimento delle idee ma non anche il loro "arresto" (*Stillstellung*), che coglie la *chance* rivoluzionaria in grado di far saltare il *continuum* della storia⁷.

Ma qual è l'"armatura teoretica" che un simile pensiero dell'arresto della storia deve possedere? A questa domanda risponde la I tesi di filosofia della storia, in cui Benjamin costruisce una straordinaria immagine del suo "materialismo storico", traendola dal racconto *Maelzel's chess player* di Poe: un automa costruito in modo tale da rispondere, ad ogni mossa di un giocatore di scacchi, con una contromossa che gli assicurava la vittoria.

"Un fantoccio (*Eine Puppe*) in veste da turco con una pipa in bocca", sedeva di fronte alla scacchiera, poggiata su un'ampia tavola. Un sistema di specchi suscitava l'illusione che questa tavola fosse trasparente da tutte le parti" mentre, in realtà, vi stava accoccolato sotto "un nano gobbo, che era un asso nel gioco degli scacchi e che guidava per mezzo di fili le mani del burattino". La filosofia funziona in modo simile a questo bizzarro apparecchio: il fantoccio chiamato "materialismo storico" può vincere sempre, guidato dalla mano della teologia, "che oggi, com'è noto, è piccola e brutta, e che non deve farsi scorgere da nessuno"⁸

L'armatura teoretica della filosofia della storia sarebbe quindi un apparecchio complesso, una *machina*, in cui il materialismo storico fa da burattino e la "teologia" da occulto manovratore, in quanto una filosofia fondata palesemente sul pensiero teologico non potrebbe che essere vista con sospetto - se non come avviene spesso, con scherno - dal pensiero dominante della Modernità (della quale pure, oggi, ci illudiamo di esserci liberati): guardandosi in esso potrebbe cogliere se stessa come *saeculum*, le cui strutture originarie poggiano su di un substrato teologico, il nano gobbo celato dietro la ragione tecnica-calcolante.

⁶ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, pag. 702.

⁷ Ibidem.

⁸ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, pag. 693 e *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino, 2014, pag. 75.

Ma in che senso qui si parla di “teologia”? A cosa allude Benjamin?

Per rispondere a queste domande dobbiamo interrogare il fulcro del saggio benjaminiano e, forse, il punto in cui culmina l’intera riflessione del filosofo, poiché in esso viene enunciato il possibile compito della filosofia, se solo essa saprà farsene carico.

2. JETZTZEIT O PROGRESSO “IN PEIUS”?

È arrivato, pertanto, il momento di confrontarci con l’incipit dell’ VIII tesi di filosofia della storia, che dobbiamo leggere con grande attenzione: “*Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, daß der „Ausnahmestand“, in dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht*”.

“La tradizione degli oppressi ci insegna che lo ‘stato di eccezione’ in cui viviamo è la regola. Dobbiamo giungere a un concetto di storia che corrisponda a questo fatto”. Qui è racchiusa l’armatura teoretica della filosofia della storia, la quale dovrebbe corrispondere (*entsprechen*) allo stato di fatto consegnatoci da una “tradizione”: la tradizione degli oppressi.

Cosa ci insegna questa tradizione? Risposta: che lo “stato di eccezione” in cui viviamo è la regola. Ci troviamo in uno di quei luoghi della filosofia in cui ogni parola pesa come un macigno sulle nostre teste. Che cos’è lo “stato di eccezione” (*Ausnahmestand*)?

Il concetto qui utilizzato da Benjamin è carico di ambiguità. Innanzitutto questa parola viene virgolettata e non per un ghiribizzo del filosofo. Ricordiamoci che qui si trova racchiuso il suo pensiero capitale sulla filosofia della storia, e le virgolette contribuiscono a determinare, ad un tempo, il significato della parola e il pensiero capitale che essa sola può esprimere. *Ausnahmestand*: letteralmente lo “stato di ciò che è preso fuori”, appunto l’*ex-ceptio*¹⁰. Qualcosa viene a tutti gli effetti “catturata-fuori”,

⁹ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, pag. 697.

¹⁰ Uno dei reviewer del presente articolo - alcune critiche del quale sono state discusse nella nota 4 - mi fa notare come il concetto di *Ausnahmestand* adottato da Benjamin nell’VIII tesi debba essere senz’altro considerato di derivazione schmittiana, come sarebbe attestato in Horst Bredekamp, *Walter Benjamin’s Esteem for Carl Schmitt* in *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. Sono al corrente della tesi di tale presunta “derivazione”. Infatti, una sorta di “infatuazione” intellettuale da parte di Benjamin per Schmitt può evincersi da numerose fonti: basti pensare alla lettera indirizzata da Benjamin a Schmitt nel 1930 (in cui viene attestata una sorta di debito di riconoscenza nei confronti della dottrina dello Stato schmittiana), alle citazioni dalla *Politische Theologie* presenti ne *Il dramma barocco tedesco*, ma anche a quella sorta di “gigantomachia libresca”- teorizzata da Agamben- di cui parlo a lungo nel paragrafo 3,

in un certo senso. Qui si allude ad un rapporto di esclusione-inclusione, accuratamente studiato ed analizzato da Agamben nella sua opera *Homo sacer*, in particolare in *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (1995) e in *Stato di eccezione* (2003).

Nel primo testo, ciò che Agamben chiama “il paradosso della sovranità” - che si esprime nel fatto che il sovrano è, al contempo, dentro e fuori l’ordinamento giuridico, in un rapporto di estasi-appartenenza rispetto ad esso - è analizzato a partire dalla riflessione filosofico-giuridica di Carl Schmitt, di cui è ripresa sostanzialmente *in toto* la concezione fondamentale dello stato di eccezione, alla quale il filosofo romano apporta alcune “modificazioni”¹¹, riempiendo di contenuto l’eccezione e ipotizzando la pre-supposizione nella struttura politica originaria dell’Occidente della “nuda vita”. Non è questa la sede per analizzare la complessa costruzione agambeniana e il c.d. metodo archeologico sul quale si fonda¹². Qui risulta molto più utile dare uno sguar-

oltre che all’opinione di Jacob Taubes, ampiamente discussa anch’essa nel paragrafo 5. Tuttavia, affermare che una tal derivazione solo per questo si possa ritenere dimostrata in modo indubitabile, potrebbe rivelarsi quantomeno affrettato. Ritengo che il concetto di “stato di eccezione” (a differenza dell’*Ausnahmezustand*, non virgolettato da Benjamin nella VIII tesi), come tento di mostrare nel corso della presente trattazione, indichi qualcosa di sostanzialmente diverso dal concetto teologico-politico schmittiano. Infatti, come risulta chiaramente da *Il dramma barocco tedesco*, lo “stato di eccezione” non provoca una “decisione sovrana” su di esso, bensì una sovrana *indecisione*. Scrive Benjamin a pag. 45: “L’antitesi tra l’assolutezza del potere sovrano e la sua effettiva capacità di governare crea nel dramma una caratteristica peculiare (...) che è possibile mettere in chiaro solo a partire dalla teoria della sovranità. Si tratta dell’incapacità decisionale del tiranno. Il principe, che ha la facoltà di decidere sullo stato di eccezione, mostra alla prima occasione che decidere gli è quasi impossibile”. Questo passo, inoltre, viene citato nel presente articolo nuovamente e per intero nella nota 32, al fine di illustrare la posizione di Agamben in merito e per cogliere una differenza che non viene affatto considerata dal filosofo italiano: la differenza fondamentale tra i due tipi di *Ausnahmezustand* (uno, virgolettato, che è la regola che la tradizione degli oppressi insegna, l’altro, invece, non virgolettato e *wirklich*: vero, effettivo) a cui Benjamin fa riferimento nell’VIII tesi di filosofia della storia. Pertanto, più che di una mera “derivazione” del concetto dall’omonima categoria schmittiana, in questa sede si cerca di dimostrare come Benjamin abbia tentato di torcere fino al limite estremo il concetto, per ridurlo ad un dispositivo inefficace dal punto di vista teologico-politico, svuotato fino all’annichilimento nell’istante messianico del vero stato di eccezione.

¹¹ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Einaudi, Torino, 1995, pagg. 19-45.

¹² Per cui, oltre all’imprescindibile riferimento costituito da G. Agamben *Homo sacer. Edizione integrale. 1995-2015*, Quodlibet, Macerata, 2018, rimando ad una serie di recenti pubblicazioni di autori che hanno approfondito il pensiero agambeniano: AAVV, *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*, a cura di Valeria Bonacci, Quodlibet, Macerata, 2019; C. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, Il Nuovo Melangolo, Genova, 2013; E. Castanò, *Agamben e l’animale. La politica dalla norma all’eccezione*, Novalogos, Anzio-Lavinio, 2018; A. Lucci, L. Vigliani, *Giorgio Agamben. La vita delle forme*, Il Nuovo Melangolo, Genova, 2016; C. Crosato, *Critica della sovranità. Foucault e Agamben*, Orthotes, Nocera, 2019; AA.VV. *Studi su Agamben*, a cura di L. Dell’Aia, Ledizioni, Milano, 2012; R. Panattoni, *Giorgio Agamben*, Feltrinelli, Milano, 2018; mi permetto di rimandare anche al mio articolo

do all'interpretazione dello stato di eccezione che Agamben ci dà e che, oltre a far riferimento a Schmitt, si basa proprio sull'VIII tesi di filosofia della storia di Benjamin. Sulle prime in *Stato di eccezione*, vista la grande propensione di Agamben ad accogliere ai fini della sua interpretazione della potenza destituente la concezione benjaminiana dello stato di eccezione piuttosto che quella schmittiana¹³, potremmo atterarci a questo modo di vedere la questione e cercare di utilizzarlo per spiegare il concetto di *Ausnahmezustand* in Benjamin. Potremmo, certamente. Ma tralasciando del tutto il fatto che quest'interpretazione risulta, nel suo nucleo essenziale, inutilizzabile al fine di spiegare il concetto di stato di eccezione benjaminiano.

Infatti, se leggiamo attentamente il saggio di Agamben, ci rendiamo conto ben presto della torsione del concetto benjaminiano nella direzione della personale, per quanto elaborata e per molti aspetti anche convincente, ricostruzione "archeologica" agambeniana volta a individuare l'eccezione come "paradigma costitutivo dell'ordine giuridico"¹⁴. Per quanto riguarda l'interpretazione del concetto benjaminiano, Agamben sembra più interessato a dimostrare come esso abbia in qualche modo prefigurato ciò che "abbiamo oggi con chiarezza davanti agli occhi"¹⁵, ossia il totale esautoramento della sovranità, incarnata dal potere legislativo, a vantaggio esclusivo dell'esecutivo. Tant'è che Agamben traccia nel primo capitolo un'appassionante "breve storia dello stato di eccezione" dalla rivoluzione francese ad oggi.

L'esito di questo percorso è l'assoluto predominio della decretazione d'urgenza, che diviene il modo normale di legiferare nelle moderne democrazie costituzionali europee e non, in una sorta di perenne e mai revocabile stato di eccezione. A questo punto, secondo Agamben, sarebbe ormai del tutto dispiegato quanto affermato da Benjamin nell'VIII tesi di filosofia della storia, "dal momento che "lo stato di eccezione è diventato la regola", vera e propria "tecnica di governo" e non misura eccezionale, che rivelerebbe come ormai completamente dispiegato il paradigma costitutivo dell'ordine giuridico"¹⁶.

concernente il metodo archeologico agambeniano, A. Raciti, *Per una critica dell'archeologia filosofica in Teoria e critica della regolazione sociale 1/19*, Mimesis, Milano, 2019, pagg. 175-191.

¹³ G. Agamben, *Stato di eccezione. Homo sacer II,1*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, pagg. 68-83 e 113.

¹⁴ Op. cit. pag. 16. Ma fondamentale per la comprensione di questo paradigma costitutivo anche il capitolo della stessa opera *Iustitium*, pagg. 55-67, in cui viene approfondita questo istituto del diritto pubblico romano, di cui costituirebbe l'estremo limite dell'ordine costituzionale romano, Così importante per Agamben è questo istituto romano da essere inserito anche nel nuovo titolo dell'opera, all'interno di *Homo Sacer. Edizione integrale.1995-2015*.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Op. cit. pag. 16.

Ecco che sorgono alcuni problemi che non ci consentono di accogliere in alcun modo l'interpretazione di Agamben. Cominciamo dal primo ordine di questioni: l'*Ausnahmezustand* di cui parla Benjamin è il concetto portante di una filosofia della storia che deve corrispondere a esso e che viene reso evidente dalla "tradizione degli oppressi". Appare alquanto forzato assumere senza riserve l'interpretazione agambeniana che delinea una sorta di progresso "*in peius*" della storia umana dall'istituto giuridico romano del *iustitium* come arresto e sospensione dell'ordine costituzionale, fino all'esautoramento del potere legislativo ad opera della decretazione d'urgenza dell'esecutivo dei nostri giorni. Non crediamo che Benjamin alludesse a questo genere di storia quando parlava di una filosofia della storia.

La ricerca, come quella condotta da Agamben, impostata sulla accumulazione di momenti salienti (anche se non di "fatti storici" nel senso storiografico) che messi insieme in un percorso lineare starebbero a dimostrare la latente presenza, rivelatasi completamente solo oggi, di un determinato paradigma costitutivo, è quanto di più lontano vi sia dalla filosofia della storia di Benjamin.

La filosofia della storia benjaminiana guarda esclusivamente allo *Jetztzeit*, letteralmente il "tempo attuale" o "il tempo dell'adesso": si tratta di una grandiosa abbreviazione del tempo in un unico istante, in cui questo viene cristallizzato come una monade, la quale racchiude tutta la storia - che noi tendiamo a considerare come una mera catena di eventi causalmente connessi - in un'unica *catastrofe*.

Perciò, Benjamin scrive nella XVII tesi di filosofia della storia: "Wo das Denken in einer von Spannungen gesättigten Konstellation plötzlich einhält, da erteilt es derselben einen Chok, durch den es sich als Monade kristallisiert"¹⁷: "Quando il pensiero si arresta di colpo in una costellazione carica di tensioni, le impartisce un urto per cui esso si cristallizza in una monade". Ed è qui, in questa monade storica, che si riconosce il segno di un arresto messianico (*messianischen Stillstellung*): la sospensione assoluta del movimento (*Bewegung*) diacronico dell'accadere storico comporta la compressione in unico Accadere, in un unico Istante: la catastrofe. L'irrompere del Messia nella storia fa saltare il *continuum* storico, inteso come progresso. La conoscenza storica che pensa la catastrofe non può considerare la storia come progresso, ossia l'Essere come Destino, il campo da gioco di *Ananke*. Il Destino è in rapporto di assoluta esclusione reciproca con la redenzione (e con la verità). La redenzione catastrofica dell'umanità può passare solo attraverso la redenzione del passato, che ci impartisce la lezione della tradizione degli oppressi in cui lo stato di eccezione è la regola. Per questo, nella II tesi di filosofia della storia, Benjamin afferma che il

¹⁷ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, pagg. 702-703.

passato reca con sé un indice temporale che lo rimanda alla redenzione, tale da esserci una segreta “intesa” fra le generazioni passate e quella attuale. “A noi, come ad ogni generazione che ci ha preceduto, è stata data in dote una *debole* forza messianica (*eine schwache messianische Kraft*), su cui il passato ha un diritto”¹⁸.

Tutto lo sforzo di Benjamin di pensare questa grandiosa abbreviazione della storia nell’accadere messianico, nello *Jetztzeit* in cui ogni giorno è il Giorno del Giudizio, è rivolto alla redenzione del passato, sulla quale esso ha un diritto. Da quanto detto deduciamo che se il “materialista storico” di Benjamin pensa la storia a partire dallo *Jetztzeit*, “il tempo attuale”, allora il tempo è ontologicamente immobile, privo di preteso movimento e passaggio da un istante all’altro, poiché esso, come costellazione di tensioni e non di “momenti” e di “fatti” è cristallizzato in una monade, ed “ogni secondo, in esso,” è “la piccola porta” da cui può entrare il Messia¹⁹.

Il Tempo, quindi, non è un processo in cui si susseguono e vengono macinati dal loro accumularsi un serie indefinita e infinita di fatti; né, tantomeno, un susseguirsi di un insieme finito, e che, a un certo punto, quando meno l’uomo se l’aspetta, viene interrotto dalla *parousia* del Signore, dal Giorno del Giudizio. Per questo, a dispetto di quanto asserisca Agamben, non tutte le filosofie della storia sono necessariamente cristiane: nella filosofia della storia benjaminiana, fortemente influenzata dalla teologia ebraica e dalla sua escatologia, il Signore non comparirà “come un ladro di notte”, ma ogni giorno è il Giorno del Giudizio.

Neanche quella sorta di ricostruzione della presenza celata (prima latente e man mano sempre più dispiegata) del paradigma dello stato d’eccezione-*iustitium* nella storia degli ordini giuridici risulta, pertanto, idonea, per tutto quanto detto sopra, a sviluppare teoricamente la filosofia della storia benjaminiana e ad assumersene il compito. Agamben si limita a voler dimostrare, o quantomeno, mostrare, che quanto asserito da Benjamin in termini di filosofia della storia - totalmente estranea all’analisi agambeniana che, in *Stato di eccezione*, passa sotto silenzio il concetto di *Jetztzeit*²⁰ - si sia dispiegato sempre più palesemente nel corso della storia fino ad arrivare all’attuale situazione costituzionale in cui la sovranità si è compiutamente rivelata quale “centro vuoto” della politica e tutto il potere si concentra nel governo²¹.

¹⁸ Op.cit. pag. 694.

¹⁹ Op.cit. pag. 704.

²⁰ Concetto che, invece, in scritti più risalenti di Agamben assume una posizione centrale nelle riflessioni sul tempo e la storia, come in G. Agamben, *Tempo e storia. Critica dell’istante e del continuo in Infanzia e storia. Distruzione dell’esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino, 2001, pagg. 93-111. Nella nota 23 la questione del rapporto di Agamben con lo *Jetztzeit* di derivazione benjaminiana verrà ulteriormente approfondito.

²¹ G. Agamben, *Homo sacer II, 4. Oikonomia. Il Regno e la Gloria* in *Homo sacer. Edizione integrale. 1995-2015*, Quodlibet, Macerata, 2018, pag. 637. Qui il filosofo italiano scrive: “Ciò che la nostra

Tant'è lo sforzo di torsione del concetto di *Ausnahmezustand* a profitto della sua interpretazione, che anche la traduzione che Agamben fornisce del passo più volte citato, tratto dall'VIII tesi di filosofia della storia, risponde al medesimo scopo. Infatti, egli cita Benjamin traducendo "lo stato di eccezione è diventato la regola"²². Quell' "è diventato" alluderebbe proprio al fatto che vi sia una sorta di processo storico il cui esito consisterebbe nella realizzazione compiuta dello stato di eccezione nel nostro tempo.

Ma riprendiamo il testo originale dell'VIII tesi, in essa leggiamo: "Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, das der „Ausnahmezustand“, in dem wir leben, die Regel ist". Appunto, "die Regel ist": è *la regola*. Non "è diventato"²³.

ricerca ha, infatti, mostrato è che il vero problema, l'arcano centrale della politica non è la sovranità, ma il governo, non è Dio, ma l'angelo, non è il re, ma il ministro, non è la legge, ma la polizia - ovvero, la macchina governamentale che essi formano e mantengono in movimento".

²² G. Agamben, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, pag. 17.

²³ In un altro saggio, che raccoglie riflessioni più recenti rispetto a quelle del '78 su *Tempo e storia* (di cui si è fatto cenno nella nota 20), Agamben elabora un'acutissima ed estremamente complessa teoria del tempo messianico come "tempo di ora" (*Jetztzeit*) a partire dall'esegesi delle prime dieci parole della paolina *Lettera ai romani*: l'opera agambeniana in questione è *Il tempo che resta. Un commento alla lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000. Per di più, il filosofo romano delinea la sua concezione del "tempo di ora" rifacendosi esplicitamente a Benjamin e all'VIII tesi di questi. Inoltre, nell'"ultimo" Agamben non manca un accenno - sia pur di grande rilievo, poiché inserito nella parte finale dell'opera - alla sopra citata concezione del tempo (e, in particolare, di nuovo a San Paolo) nel contesto della sua "ontologia modale": ci riferiamo a *Homo sacer IV, 2. L'uso dei corpi in Homo sacer. Edizione integrale. 1995-2015*, Quodlibet, Macerata, 2018, pagg. 1274-1276. Detto ciò, sarebbe legittimo chiederci il significato di un'opera come *Stato di eccezione* nel contesto della complessiva prestazione filosofica agambeniana: in questo saggio, infatti, il progresso "*in peius*" della storia politica occidentale, delineato da Agamben, sembra contraddire palesemente il "tempo di ora" di derivazione paolina e benjaminiana fatto proprio dall'autore di *Homo sacer*. Per rispondere in modo esaustivo a tale questione, riguardante esclusivamente il pensiero agambeniano, forse, non basterebbe lo spazio di quest'articolo. Mi limito ad abbozzare solo le linee generali di una risposta. *Stato di eccezione* costituisce uno snodo fondamentale nella produzione agambeniana, in cui il filosofo romano ingaggiando una sorta di "scontro frontale" con il diritto, si trova costretto, a tal fine, ad affrontare il problema della macchina bio-politica dell'Occidente sotto un profilo specifico: l'esautoramento della sovranità popolare rappresentata dalla legge del parlamento a tutto vantaggio dell'esecutivo, ossia della decretazione d'urgenza attuata da quest'ultimo. Ripercorrere le varie tappe che dal *iustitium* del diritto pubblico romano portano fino alle democrazie del XXI secolo si mostra, nella prospettiva di Agamben, come un *excursus* necessario per comprendere in che modo si sarebbe giunti alla ormai consolidata prassi delle democrazie costituzionali occidentali di legiferare - quasi esclusivamente - attraverso decreti governativi aventi carattere emergenziale. L'adozione di questa prospettiva ha condotto l'indagine "archeologica" sullo stato di eccezione a promuovere la tesi di una sorta di progresso "*in peius*" della politica occidentale. Tutto ciò non poteva che portare Agamben ad escludere radicalmente due elementi strettamente interconnessi: 1) da un lato, il tempo messianico benjaminiano e 2) di conseguenza, dall'altro, il fatto che il filosofo berlinese parli di uno "stato di eccezione" che è *la regola*, e che giammai potrebbe esserlo *di-*

Lo stato d'eccezione costituisce la legalità, la regola racchiusa nel Tempo inteso come *Jetztzeit*, è la potenza mitica della violenza che pone e della violenza che conserva il diritto²⁴ di cui Benjamin parla in *Zur kritik der Gewalt* (1921). Detto in altri termini: è l'apparenza, il velo che si ostina a nascondere il vero volto della Storia come catastrofe, il "volgersi indietro" del presente nel passato racchiuso nell'Istante messianico. A questo concetto di tempo come "attualità" (*Jetztzeit*) ripugna, quindi, il concetto di presente come passaggio, e il "materialista storico" benjaminiano pensa e scrive la storia per conto di un concetto di presente affatto diverso: "in bilico nel tempo ed immobile" (*in der die Zeit einsteht und zum Stillstand gekommen ist*)²⁵.

Per questo, compito del "materialista storico" benjaminiano²⁶ è redimere il passato, ridare "ai "senza nome" - alla cui memoria è dedicata la costruzione storica - la dignità simbolica del nome"²⁷: ossia, appunto, la redenzione messianica. La destituzione dello "stato d'eccezione" passa dalla memoria, dallo sguardo rivolto al passato dell'*Angelus novus* di Paul Klee, che fissa gli occhi spalancati su qualcosa da cui sembra allontanarsi.

ventato (come, invece, Agamben sostiene). Da questa doppia esclusione deriva l'irrimediabile misconoscimento agambeniano dei diversi statuti metafisici che connotano, rispettivamente, lo "stato di eccezione" (virgolettato) e lo stato di eccezione effettivo. Tale misconoscimento si ritrova già nel testo della conferenza del 1992 dal titolo *Il Messia e il sovrano. Il problema della legge in W. Benjamin*, contenuto in *La potenza del pensiero*, pagg. 257-277. In questo testo, Agamben, commentando l'VIII tesi di filosofia della storia benjaminiana, si limita ad affermare che "il termine *Ausnahmestand* si trova fra virgolette, come se provenisse dal contesto di un altro autore o di un'altra opera benjaminiana" e che "esso proviene dalla *Politische Theologie* di Carl Schmitt e da quella teoria della sovranità che Benjamin aveva già commentato e sviluppato nella fallita *Habilitationschrift* sull'origine del dramma barocco tedesco" (pag. 258). La "vigenza senza significato" che, per l'Agamben della conferenza del '92, costituisce l'unico senso da attribuire allo "stato di eccezione" in cui viviamo, si fonda - oltre che in una alquanto elaborata concezione della Legge a partire dalla distinzione tra Torah di *ber'ah* e Torah di *atzilut* (pag. 261) - anche sulla prima esposizione (pag. 270) di quella sorta di progresso "*in peius*" che verrà compiutamente teorizzato in *Stato di eccezione* e che, come abbiamo visto, contrasta *in toto* con lo *Jetztzeit* benjaminiano.

²⁴ W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, Alegre, Roma, 2010, pag. 79.

²⁵ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, pag. 702.

²⁶ Su questa figura fu proprio un contributo di Agamben ad aprire un'illuminante prospettiva, sottolineando i profondissimi contrasti teorici tra Benjamin e Adorno riguardanti l'interpretazione del materialismo storico. Il saggio appartiene alla prima produzione agambeniana, ossia G. Agamben, *Il principe e il ranocchio: il problema del metodo in Adorno e in Benjamin* in *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino, 2001, pagg. 115-131.

²⁷ F. Desideri, *Apocalissi profana. Figure della verità in Walter Benjamin* in *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino, 2014, pag. 336. A tal riguardo, si tenga anche conto anche dell'interpretazione complessiva del pensiero benjaminiano da parte di Desideri in F. Desideri, *Walter Benjamin e la sua percezione dell'arte. Estetica, storia, teologia*. Morcelliana, Brescia, 2018.

“Ha gli occhi spalancati, la bocca aperta, le ali distese. L’angelo della storia deve avere questo aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Dove ci appare una catena di eventi, egli vede una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine e le rovescia ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e ricomporre l’infranto”²⁸, così scrive Benjamin nella IX tesi di filosofia della storia. Qui si erge l’apparenza che trattiene l’angelo della storia, lo “stato d’eccezione” („*Ausnahmezustand*“) che è la regola, la potenza mitica del diritto che domina la tradizione degli oppressi, ma non ne rappresenta in alcun modo il contenuto di verità²⁹. Non è il *vero stato di eccezione* (senza virgolette), che può essere prodotto solo da un concetto di storia che sia pensata come luogo dello “stato d’eccezione” (virgolettato, non a caso) esponendo così quest’ultimo alla sua nullità, nella catastrofe, che è speranza e redenzione³⁰.

3. “STATO DI ECCEZIONE” E VERO STATO DI ECCEZIONE

È giunto il momento di indagare più a fondo la differenza essenziale tra quello “stato di eccezione” („*Ausnahmezustand*“, virgolettato) e il *vero* o *effettivo* stato di eccezione (*wirklich Ausnahmezustand*).

Infatti, come avevamo affermato in precedenza, e come del resto abbiamo in parte anche avuto già modo di capire, la presenza delle virgolette nella prima espressione e l’assenza nell’altra assume un significato fondamentale per la filosofia della storia benjaminiana. A tal scopo, possiamo riprendere con profitto il confronto con il saggio di Agamben sullo stato di eccezione, nel capitolo in cui si parla della “gigantomachia” tra Schmitt e Benjamin, nel botta e risposta che, secondo il filosofo romano, inizia con la lettura schmittiana di *Per la critica della violenza* del 1921, a cui Schmitt risponderà con la *Teologia politica*, l’anno dopo. L’altra coppia di testi, rispettivamente di Benjamin e Schmitt, tra cui si svolgerebbe questa “gigantomachia libresca” sarebbero *L’origine del dramma barocco tedesco* (1928) e *Amleto o Ecuba* (1956).

²⁸ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, pagg. 697-698.

²⁹ Ciò viene esplicitato da Benjamin nel suo saggio su *Le affinità elettive*, in cui il filosofo parla, tra le altre questioni, anche del rapporto di esclusione reciproca tra mito e verità. A tal riguardo, egli afferma drasticamente che “di fronte a ogni pensiero mitico – per quanto artificiale e surretizio – la questione della verità si riduce a zero” (vedi W. Benjamin, *Le affinità elettive* in *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino, 2014, pagg. 198-207).

³⁰ Sulla cosiddetta “estetica della redenzione” benjaminiana si veda soprattutto R. Wolin, *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*, University of California Press, 1994.

Viene rilevato da Agamben come il concetto schmittiano di decisione sovrana (*souveräne Entscheidung*), che può dirsi tale solo e soltanto se decide sullo stato di eccezione (*Ausnahmezustand*)³¹, sia finalizzato ad inscrivere all'interno della sfera del diritto, nel *nomos*, l'*anomia* rappresentata dallo stato di eccezione medesimo³². La teologia politica schmittiana, che si fonda sull'analogia strutturale tra concetti teologici e dottrina dello Stato, tale che "l'onnipotente legislatore" sarebbe la trasposizione secolarizzata del Dio onnipotente e l'eccezione il corrispettivo del miracolo³³, non avrebbe altro scopo, ad avviso di Agamben, di mantenere intatta la relazione tra l'ordine giuridico e lo stato di eccezione. L'esatto opposto per Benjamin, il quale, prima in *Per la critica della violenza*, poi ne *Le origini del dramma barocco tedesco*, avrebbe cercato di scindere una volta per sempre lo stato di eccezione dalla sovranità, la violenza dal diritto, nel primo testo ipotizzando una violenza "pura" o "divina" che non pone né conserva il diritto, ma lo destituisce, lo distrugge; nel secondo saggio, congegna quella che Agamben chiama "una vera e propria teoria della indecisione sovrana"³⁴.

In questo contesto, Agamben, per meglio fondare la suddetta tesi, cita nuovamente l'VIII tesi di filosofia della storia, ma stavolta fornendo la traduzione corretta (scrive infatti "lo stato d'eccezione è la regola"³⁵).

Ciò non è affatto casuale. Qui, infatti, Agamben deve distinguere il più possibile due concetti: 1) lo stato d'eccezione schmittiano, che il giurista tedesco pretende di catturare nell'ordine giuridico e di "devitalizzarlo", presupponendolo, mediante la decisione sovrana, a fondamento della costituzione storica esistente; 2) lo stato di eccezione di Benjamin, su cui il sovrano è impossibilitato a decidere, ma che viene da questi "escluso", tale che l'ordine mitico del diritto viene infine annientato con catastrofica violenza³⁶.

³¹ C. Schmitt, *Teologia politica in Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio, Il Mulino, Bologna, 2013, pag. 33.

³² G. Agamben, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, pagg. 47-49.

³³ C. Schmitt, *Teologia politica in Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio, Il Mulino, Bologna, 2013, pag. 61

³⁴ G. Agamben, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, pag. 72. A tal proposito, Benjamin scrive: "L'antitesi tra l'assolutezza del potere sovrano e la sua effettiva capacità di governare crea nel dramma una caratteristica peculiare, che solo in apparenza è di maniera, e che è possibile mettere in chiaro solo a partire dalla teoria della sovranità. Si tratta dell'incapacità decisionale del tiranno. Il principe, che ha la facoltà di decidere sullo stato d'eccezione, mostra alla prima occasione che decidere gli è quasi impossibile", quest'ultimo passo è tratto da W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino, 1999, pag. 45.

³⁵ G. Agamben, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, pag. 75.

³⁶ Op.cit. pag. 74.

Posta la ricchezza e la profondità di analisi agambeniana sulla questione, cerchiamo adesso di guardarla sotto un diverso punto di vista e di determinare la distinzione tra i due *Ausnahmezustand* che ci si sono parati dinanzi, così da poter capire ancor meglio lo statuto metafisico di quello virgolettato, che è la “regola” che la tradizione degli oppressi ci insegna, e di quello non virgolettato, ossia il *wirklich Ausnahmezustand* (lo stato d’eccezione effettivo).

Al fine di cogliere in modo ancor più perspicuo la demarcazione tra lo statuto metafisico del primo e del secondo dei due concetti pseudo-gemelli – quasi che il termine *Ausnahmezustand* ci inganni come un “falso amico” – leggiamo la parte dell’VIII tesi di filosofia della storia in cui si fa riferimento allo stato d’eccezione effettivo: “*Dann wird uns als unsere Aufgabe die Herbeiführung des wirklichen Ausnahmezustands vor Augen stehen; und dadurch wird unsere Position im Kampf gegen den Faschismus sich verbessern*”. “Avremo allora di fronte, come nostro compito, la creazione del vero stato di eccezione; e ciò migliorerà la nostra posizione nella lotta contro il fascismo”.

Abbiamo tradotto anche stavolta, come nel primo passo citato dell’VIII tesi, il termine *Ausnahmezustand* con l’espressione “stato di eccezione”, e non, come nell’edizione Einaudi dell’opera, con “stato di emergenza”. Infatti, quest’ultima espressione, pur nella sua estrema genericità, allude all’instaurazione di misure eccezionali che rientrano nell’ambito del diritto costituzionale. Ciò, anche in base alla ricostruzione della concezione della filosofia della storia benjaminiana sopra esposta, risulta inaccettabile ai fini di una corretta comprensione del significato metafisico delle espressioni utilizzate da Benjamin.

Non si parla qui di questa o quella misura che imporrebbe, in un determinato ordine costituzionale, uno “stato d’assedio”, o l’*état de siège* o il *martial law*. La stessa distinzione nota alla giuspubblicistica tedesca – soprattutto sull’onda di saggi schmittiani come *Die Diktatur* (La dittatura, 1921) e *Politische Theologie* (Teologia politica, 1922) – ma già nota anche a quella francese fin dal secolo precedente³⁷, tra stato d’eccezione fittizio (*état de siège fictif*, ossia quello politico) e stato d’eccezione effettivo (*état de siège effectif*, cioè quello militare), non può che considerarsi totalmente inadeguata come schema sotto cui sussumere i due generi di stato d’eccezione individuati, o meglio, annunciati da Benjamin nell’VIII tesi.

L’ambito esclusivo in cui si decide di queste due pilastri della filosofia della storia è quello metafisico. Abbiamo visto, infatti, come allo “stato d’eccezione” che è la regola che la tradizione degli oppressi ci insegna, Benjamin associ due idee inscindibilmente connesse: si tratta del destino e del mito. Queste due sfere si realizzano e si palesano

³⁷ Vedi T. Reinach, *De l’état de siège. Études historique et juridique*. Pichon, Parigi, 1885.

compiutamente nel diritto. Esso è visto da Benjamin come l'ambito che "per errore" è stato confuso con l'ordine della giustizia, trattandosi di un mero "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"³⁸.

Questo sapere di Benjamin, non è soltanto una cognizione antropologica, del tipo di quella - anch'essa carica di suggestioni - della tesi di Mauss che ipotizza di situare l'origine dei fenomeni giuridici nella magia³⁹. Il gesto di Benjamin parte da un altro presupposto: egli determina lo statuto metafisico del destino (*Geschick*) a partire dalla piena manifestatività immanente del diritto.

Il destino è il luogo della colpa senza scampo: esso produce insieme la trasgressione e la colpa come un tutt'uno inscindibile che vive di rappresentatività. La capacità di rappresentazione è il fulcro del diritto e del destino che in esso si incarna, tant'è che Benjamin nel saggio su *Le affinità elettive* afferma: "Il tragico esiste solo nella vita del personaggio drammatico, cioè nella persona che si rappresenta; mai in quella dell'uomo. (...) Così vale anche per questa vita, come per ogni vita umana, non la libertà dell'eroe tragico nella morte, ma la redenzione nella vita eterna"⁴⁰.

Ci troviamo di fronte ad un'opposizione estrema, ad un'inconciliabilità assoluta tra rappresentazione e verità, vita del personaggio drammatico e vita umana, destino e redenzione.

Un esempio tratto dalla letteratura che illumina il nesso benjaminiano tra vita *che si rappresenta*, diritto e destino, è il racconto *La panne*, di Dürrenmatt. In questo racconto il protagonista si offre di partecipare ad un processo fittizio insieme ad alcuni anziani signori, ex giurisperiti, che, per passare il tempo, si dilettono nell'inscenare i più celebri processi della storia (come quelli di Socrate e di Gesù). Il protagonista, nonostante la natura fittizia del processo, e, anzi, *proprio in forza di tale finzione*, entrando nel ruolo di parte del processo - nel racconto, l'imputato - entra al contempo nella sfera destinale della colpa, propria del diritto che castiga "la nuda vita", e la sentenza del finto processo non potrà che attuarsi realmente proprio nella misura in cui si è inscenata una mera rappresentazione.

³⁸ W. Benjamin, *Destino e carattere* in *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino, 2014, pag. 34. Per il concetto di "demonico" in Benjamin rimandiamo al saggio precedentemente citato di G. Agamben, *Walter Benjamin e il demonico. Felicità e redenzione storica nel pensiero di Benjamin* in *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza, 2005, pagg. 212-243.

³⁹ M. Mauss, *Le origini dei poteri magici*, Club del libro dei Fratelli Melita, La Spezia, 1981, pagg. 25-27.

⁴⁰ W. Benjamin, *Le affinità elettive* in *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi, 2014, pag. 194.

Un altro esempio rivelatore, che in realtà è fonte inestimabile e imprescindibile per qualsiasi riflessione sulla Legge, è Benjamin stesso⁴¹ a trarlo dal romanzo *Il processo*, di Kafka. Qui il protagonista, K., viene preso dai due impiegati del fantomatico Tribunale che conduce contro di lui un processo apparentemente senza ragione alcuna. A un certo punto, K. chiede ai due funzionari in quale teatro recitano, e uno dei due, sbigottito, si rivolge all'altro per chiedere consiglio e dice: "Teatro?". Si rivela l'essenza *drammatica*, ossia rappresentativa, del destino che produce la vita colpevole sotto l'egida dell'agente primo di *Ananke*: il diritto.

Lo stato d'eccezione produce la tradizione degli oppressi: *Unterdrückten* per il diritto, in quanto entrati nella sfera della colpa destinale che si manifesta in un ripetitivo - e per ciò spaventoso - *Bild*, l'immagine del conflitto metafisico tra mito e verità, destino e redenzione, colpa e felicità.

Ed è proprio a quest'ultimo riguardo che Benjamin caratterizza con sapiente visione metafisica l'Accadere messianico del *wirklich Ausnahmezustand*: "Ma è proprio la felicità che svincola il felice dall'ingranaggio dei destini e dalla rete del proprio. Non per nulla Hölderlin chiama 'senza destino' gli dei beati. Felicità e beatitudine conducono quindi, al pari dell'innocenza, fuori della sfera del destino", in contrapposizione netta, tale che nessuna sintesi superiore o compromesso è pensabile, con un ordine i cui soli concetti costitutivi sono infelicità e colpa⁴².

E, forse, proprio nella fuoriuscita dalla "rete del proprio" consiste l'essenza del vero stato d'eccezione, dell'Accadere messianico in cui si realizza quella grandiosa conflagrazione catastrofica del Tempo, che è l'irruzione del Messia nella storia. Il vero stato di eccezione che ci si rivela dalla fuoriuscita dalla "rete del proprio", ossia dalla sfera del diritto che Kant definiva come la legge del "mio e del "tuo", è la vera giustizia (*Gerechtigkeit*), come si evince chiaramente dall'opera giovanile di Benjamin *Appunti per un lavoro sulla categoria di giustizia* (1916).

In questo brevissimo testo, "l'immane abisso che secondo la loro essenza si apre tra il diritto e la giustizia" viene guardato fino in fondo, servendosi della lente dell'appropriabilità. Nessun ordine fondato sul possesso conduce alla giustizia, in quanto il possesso, rimanendo irretito nella sua finitezza, è sempre ingiusto⁴³. La giustizia, come stato d'eccezione effettivo, che sfonda la sfera del diritto destituendolo, permettendo la fuoriuscita dalla "rete del proprio", non può essere altro a questo punto che la condizione di un bene che non può essere possesso. Essa è, al contem-

⁴¹ W. Benjamin, *Franz Kafka in Angelus novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi, 2014, pag. 289.

⁴² W. Benjamin, *Destino e carattere in Angelus novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi, 2014, pag. 34.

⁴³ W. Benjamin, *Appunti per un lavoro sulla categoria di giustizia in Per la critica della violenza*, Alegre, Roma, 2010, pag. 109.

po, il bene per mezzo del quale i beni divengono privi di possesso e lo sforzo per fare del mondo il sommo bene⁴⁴.

4. LA METAFISICA DELL'ECCEZIONE

A questo punto, non può essere nostro interesse la costruzione di una strategia – financo squisitamente filosofica – qual è ad esempio quella di Agamben, volta a pensare una “potenza destituente”⁴⁵ che, a partire dalla concezione della giustizia benjaminiana si sottrae però all’*Aufgabe*, ossia al compito che è assegnato alla filosofia della storia dall’VIII tesi. Questo compito inizia necessariamente dall’apprendere dalla tradizione degli oppressi, dal passato ancora irredento dei “senza nome”, la verità metafisica dello “stato di eccezione” come regola, ossia, come destino.

La regola-destino che si chiama “stato di eccezione” è il diritto. Esso è nella sua essenza *Gewalt*, traducibile come “violenza”, ma anche come “autorità”, “potere”. La *Gewalt* esprime l’altalena dialettica della dinamica epocale del diritto come manifestazione più terribile del destino: il diritto, in quanto è sempre in un rapporto di mezzo (*Mittel*) a fine (*Zweck*) è, per essenza, sempre volto all’attuazione, irretito nella sfera destinale del possesso, che è colpa dell’uomo entrato disgraziatamente nell’ambito della ingiustizia della finitezza.

Il diritto, in questo senso, vive come pura esecuzione, vive dell’eccezione, direbbe Schmitt. Ed è questo il terreno del mito contro cui si erge il messianismo benjaminiano. La *Gewalt*, pertanto, si presenta, in quanto mezzo, come violenza che pone o che conserva il diritto (*Alle Gewalt ist als Mittel entweder rechtsetzend oder rechtserhaltend*)⁴⁶: violenza mitica, appunto. La legge del loro alternarsi è data dall’essenziale permanenza della violenza fondativa, dal suo statuto di “regola”, di legge. Non nel senso di *Gesetz*, ossia di statuizione positiva del potere costituito, ma come dinamica storico-epocale dell’eccezione.

Il carattere della permanenza di una eccezione ineliminabile, in cui si realizza la compiuta co-implicazione di ordine e dis-ordine, di strutturazione e de-strutturazione, è la metafisica dell’eccezione stessa. L’immagine (*Bild*) della storia come progresso, come accumularsi di rovine ai piedi dell’angelo della storia, si presenta come la rappresentazione più terribile della potenza del destino che sorregge il diritto. La per-

⁴⁴ Op.cit. pagg. 109-110.

⁴⁵ Vedi in particolare per la compiuta formulazione della riflessione agambeniana sui concetti di uso, *hexis* e potenza destituente *Homo sacer IV,2. L’uso dei corpi* in *Homo sacer. Edizione integrale. 1995-2015*, Quodlibet, Macerata, 2018.

⁴⁶ W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, Alegre, Roma, 2010, pag. 78.

manenza dell'eccezione si comprende a partire dall'alternarsi di violenza che fonda e violenza che conserva il diritto, le quali manifestano nella storia "progressiva" la loro piena co-implicazione. In questa concezione, la filosofia del diritto e la filosofia della storia sono ormai indistinguibili, l'una trapassa nell'altra.

Il *nomos* non può essere più confinato nella sfera dell'ordine storico contingente e decadono anche le distinzioni artificiali tra potere costituente e potere costituito.

Non possiamo che dare solo dei cenni, in questa sede, della metafisica dell'eccezione che si ispira alla visione benjaminiana della tradizione degli oppressi come regola immanente al destino della storia. Proprio in considerazione di tale destino, se è vero che ogni critica della violenza deve necessariamente partire dal rapporto di questa con il diritto e la giustizia, allora compiere una critica della violenza è filosofia *del* diritto.

Ma non più filosofia che si affanna a costruire gli argini attorno ad una *anomia*, intesa come mera potenza nichilistica-dissolutrice, poiché ha riconosciuto *l'essenza ordinativa dell'anomia*⁴⁷, co-essenziale al *nomos* come violenza fondativa, insieme appropriativa ed espropriante. Questa filosofia della storia è filosofia del diritto, ma solo e nella misura in cui è filosofia *contro* il diritto, che si propone l'interruzione "di questo ciclo magico delle forme mitiche del diritto"⁴⁸.

Una tale filosofia non pensa più l'ordine come baluardo contro la cosiddetta "anarchia". Quest'ultima agli occhi dell'"ultimo rappresentante del *ius publicum europaeum*"⁴⁹ corrisponde, all'opposto rispetto a Benjamin, alla potenza anticristica contro la quale il diritto, come potenza storica, è messo in gioco come *kat'echon*, potere che frena (*qui tenet*), trattiene l'avvento dell'*anomia* del "figlio dell'*apoleia*" e il Giorno del Giudizio⁵⁰.

⁴⁷ M. Cacciari nel suo saggio di teologia politica sulla natura del *kat'echon* - il potere che trattiene la venuta dell'*Antikeimenes* di cui parla per primo San Paolo nella *Seconda lettera ai Tessalonicesi*, 2, 6,7- *Il potere che frena*, afferma che l'*anomia* anticristica è costituita da ordini, leggi, re. Inoltre, in *Apolcalisse*, 18, 9-19, leggiamo che l'*ira dei* distrugge "ogni magnificenza e splendore", non orde di nomadi o bande di briganti senza legge.

⁴⁸ W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, Alegre, Roma, 2010, pag. 105

⁴⁹ C. Schmitt, *Ex captivitate salus*, Adelphi, Milano, 1987, pag. 78.

⁵⁰ Per lo studio della concezione catecontica del giurista tedesco e del concetto di impero che di questa fa parte, rimandiamo, oltre che direttamente a C. Schmitt, *Il Nomos della terra*, Adelphi, Milano, 2011, in particolare pagg. 42-53, al saggio già citato di M. Cacciari, *Il potere che frena*, Adelphi, Milano, 2013, a C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna, 2010, e sempre C. Galli, *Lo sguardo di Giano*, Il Mulino, 2012; ma anche a E. Castrucci, *Nomos e guerra. Glosse al nomos della terra di Carl Schmitt*, La Scuola di Pitagora, Napoli, 2011, per un inquadramento del concetto nel contesto del *nomos* della terra e dell'evoluzione della guerra nel diritto internazionale secondo Schmitt.

Il gesto di Benjamin, anche se parte anch'esso da una visione apocalittica, è interamente rivolto alla rimozione della potenza catecontica del diritto. Ogni potere che frena è annientato nell'Accadere messianico, nel supremo Istante della catastrofe che distrugge il ciclo magico delle forme mitiche del diritto. Come si configura questo ciclo che solo una "violenza divina" (*göttliche Gewalt*), in quanto puro mezzo, immediatezza sovrana, potrebbe destituire, annientare?

Così Benjamin descrive il ciclo magico dell'alternarsi di violenza che pone e violenza che conserva il diritto: "La legge di queste oscillazioni poggia sul fatto che ogni violenza conservatrice di diritto, a lungo andare, indebolisce indirettamente, attraverso la repressione delle controviolenze ostili (*feindlichen Gegengewalten*), anche la violenza creatrice di diritto che è rappresentata in essa"⁵¹.

L'ordine costituito, che si mantiene nella sua stabile staticità, si configura come attraversato dalla sua origine e aperto su di essa: l'eccezione originaria. In essa, un ordine che possiamo dire "dinamico", in quanto movimento epocale sradicante, rimane sempre in atto anche dopo l'instaurazione dell'ordine statico che da esso è occasionato. Nel più assoluto radicamento, in forza della permanente apertura sull'origine dell'eccezione co-implicante *nomos* e *anomia*, si realizza il più assoluto sradicamento nella manifestazione della violenza conservatrice del diritto che viene continuamente riesercitata per mantenere in piedi l'ordine giuridico contingente. Quest'ultimo è eroso dall'interno dalla stessa violenza originaria, dallo stesso ordine dinamico-attuale, fino all'auto-soppressione dell'ordine costituito del momento, per essere sostituito da un altro. Infatti, Benjamin ha modo di affermare, a proposito dell'altalena dialettica delle due forme di violenza: "Ciò continua fino a quando o nuove violenze, o quelle prima represses, hanno la meglio sulla violenza che finora ha posto diritto, fondando in tal modo un nuovo diritto destinato a una nuova decadenza (*zu neuem Verfall begründen*)"⁵².

Trattandosi di violenza mitica, quindi, suprema manifestazione del destino, entra ancora una volta in gioco la rappresentazione, che prima abbiamo visto contraddistinguere il diritto e la colpa. La violenza fondativa è rappresentata nella violenza conservatrice: poiché l'ordine giuridico, per sussistere, si mantiene aperto all'energia politica dell'eccezione originaria che lo ha occasionato, da ciò ne deriva il costante riesercizio della violenza da parte dell'origine stessa, ossia dell'eccezione (*Ausnahme*).

⁵¹ W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, Alegre, Roma, 2010, pagg. 102-103.

⁵² Op.cit. 102-105.

Allora, la violenza divina, che sul piano delle relazioni storiche umane non può che essere “violenza rivoluzionaria” (*die revolutionäre Gewalt*)⁵³, rappresenta ciò che Benjamin intende come il vero (o l’effettivo) stato d’eccezione (*das wirklich Ausnahmezustand*). Se, *sub specie politicae theologiae*, l’Anticristo, in quanto *Antikeimenos*, è essenzialmente ordine, istituzioni, leggi, re, allora il “Messia” dev’essere inteso come irruzione nell’Evo della *chance* rivoluzionaria che fa saltare il *continuum* della storia, distrugge definitivamente l’altalena dialettica di violenza che fonda e violenza che conserva il diritto.

La violenza divina-rivoluzionaria annienta ogni *kat-echon*, ogni ordine costituito incapace di vedere che la sua opera di illusorio freno della venuta dell’Anticristo è, invero, segretamente complice della vera anarchia, quella del Potere-*Antikeimenos*. Quest’ultimo è, per sua essenza, la dinamica epocale in cui si co-implicano, nella loro inarrestabile e ineliminabile permanenza, radicamento (*Ortung*) e sradicamento (*Ausrottung*) assoluti.

5. IL NOMOS COME KAT-ECHON DELLA VIOLENZA DIVINA

Seguendo questa prospettiva, non va tralasciata, a nostro avviso, l’opinione di un altro autore che ha pensato a fondo il rapporto tra teologia politica e l’incontro/scontro tra Schmitt e Benjamin. Si tratta di Jacob Taubes, il quale, riguardo al messianismo di Benjamin e al confronto di esso con la concezione catecontica schmittiana, propone una tesi originale. Secondo il rabbino e teologo ebreo, entrambi sarebbero pensatori apocalittici, il cui orizzonte di pensiero è la Fine della Storia.

Nel suo scritto *Carl Schmitt: un apocalittico della controrivoluzione*, Taubes afferma che, nell’VIII tesi di filosofia della storia, Benjamin avrebbe introdotto, accolto e rovesciato i termini fondamentali della teologia politica schmittiana nel loro contrario e scrive che lo “stato d’eccezione” che “in Schmitt viene decretato in modo dittatoriale, imposto dall’alto, si trasforma in Benjamin nella dottrina di una tradizione degli oppressi”⁵⁴.

Ma i due pensatori, sottolinea ancora Taubes, concordano sulla certezza escatologica della Fine dell’*eone* attuale: “La *Jetztzeit*, il tempo dell’*adesso*, che costituisce una immensa abbreviazione del tempo messianico, caratterizza l’esperienza della storia sia di Benjamin sia di Schmitt: entrambi condividono una concezione mistica della storia, il cui nucleo dottrinario essenziale concerne il rapporto tra ordine sacro e

⁵³ Op.cit. pag. 104.

⁵⁴ J. Taubes-C. Schmitt, *Ai lati opposti delle barricate. Corrispondenza e scritti 1948-1987*, Adelphi, Milano, 2018, pag. 222.

ordine del profano. L'ordine del profano non può però essere costituito sull'idea del regno di Dio. Per questo la teocrazia, per loro - per Walter Benjamin, Carl Schmitt ed Ernst Bloch -, non ha alcun senso politico, ma solo un senso religioso⁵⁵.

Tuttavia, nonostante condividano gli stessi presupposti teologici, mentre per Benjamin segue “la massima ‘euristica’ che esorta a cogliere una chance rivoluzionaria in ogni attimo storico, per Schmitt il concetto decisivo e storicamente determinante della riflessione cristiana (cioè pur sempre) messianica è “quello di forza frenante”, di *kat-echon*⁵⁶.

Ne consegue, dal punto di vista di Taubes, che, mentre Benjamin è integralmente un apocalittico della rivoluzione, Schmitt è pure apocalittico, ma della controrivoluzione, poiché predominante in lui è l'interesse a garantire ad ogni costo l'esistenza di un *kat-echon* imperiale che trattenga la venuta dell'Anticristo e la Fine della Storia.

Posto che, certamente, questa bizzarra contrapposizione fondata su presupposti teologico-politici simili tra i due pensatori esiste, non è detto che quanto Taubes scorge basandosi solo sull'intenzione palese che emerge dalle opere di Benjamin e di Schmitt esaurisca la natura del rapporto tra i due. In particolare, se ci soffermiamo su Schmitt, scopriamo che Taubes - e anche Agamben, dopo di lui - non ha dato il giusto peso alla concezione del *nomos* elaborata dal giurista di Plettenberg, a partire dagli anni '40.

Solo considerando questo contesto di riflessioni sul rapporto tra diritto e spazio possiamo renderci conto che, a prescindere dallo spirito controrivoluzionario, reazionario o catecontico che dir si voglia, nel *nomos* si manifesta soprattutto una forza in grado di imbrigliare e disattivare per ciò stesso anche la violenza divina-rivoluzionaria.

Nel *nomos* - come compiuta spazializzazione del diritto - si cristallizzano l'*Ortung* (radicamento o localizzazione) e l'*Ordnung* (l'ordinamento) in una indissolubile unità che costituisce la regola della suddivisione dello spazio. Il radicamento è co-implicato con lo sradicamento fin dall'origine dell'ordine politico-giuridico: dall'*occupatio primaeva*, la prima presa di possesso di terra (*Landnahme*) segue la spartizione (*Teilung*) su cui si fonda l'*Ordnung*⁵⁷.

Ora, l'eccezione originaria costituita dal *Landnahme* è del tutto permeabile a qualunque pretesa violenza distruttiva o rivoluzionaria, non vi oppone alcuna resistenza, in quanto anche questa violenza è *già compresa nell'origine eccezionale dell'ordine*,

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Op.cit. pag. 178.

⁵⁷ C. Schmitt, *Il Nomos della terra*, Adelphi, Milano, 2011, pagg. 19-77.

nel quale coesistono in stretta co-implicazione le condizioni di possibilità del diritto. Si tratta di un *ordine dinamico-attuale*, che, nella sua massima manifestazione come violenza rivoluzionaria, è destinata a ripetere la funzione ciclica edificatoria di un nuovo ordine, poiché *per attuarsi anch'essa violenza divina-rivoluzionaria deve presupporre l'apertura, l'appello alla originaria catastrofe*, la quale permane nella manifestazione ciclica del *ritorno* delle forme giuridico-politiche. Se non si esce dall'appello a quest'origine, dall'apertura all'eccezione, neanche la violenza divina-rivoluzionaria è in grado di destituire la sfera del diritto e la metafisica dell'eccezione che governa la sua dinamica storica⁵⁸.

6. DALLA FILOSOFIA DEL DIRITTO ALLA FILOSOFIA CONTRO IL DIRITTO

Nel diario del poeta Werner Kraft, amico di Benjamin, viene riportata una conversazione avuta con quest'ultimo nel 1934.

Kraft ricorda di aver chiesto al filosofo se ancora questi sostenesse il punto di vista di *Zur Kritik der Gewalt*. Benjamin in questa conversazione fa presente all'amico l'evoluzione del suo pensiero nel senso del materialismo storico, tale che per lui "la lotta di classe è il centro di ogni questione filosofica, anche della più elevata. Ciò che prima egli chiamava violenza divina ("che governa") era una casella bianca, un concetto limite, un'idea regolativa. Oggi sa che è la lotta di classe"⁵⁹. Come sappiamo, trattasi di materialismo storico estremamente *sui generis*, come attestano opere quali *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica, 1936) e la stessa *Über den Begriff der Geschichte* (Sul concetto di storia, 1942).

Ciononostante, è utile dare uno sguardo al pensiero del più grande "rivoluzionario di professione"⁶⁰ e teorico della lotta di classe e della violenza rivoluzionaria: Lenin.

⁵⁸ Per una critica della violenza divina benjaminiana, pur se condotta attraverso un'analisi molto diversa dalla nostra, consigliamo la lettura di J. Derrida, *Force de loi. Le "Fondament mystique de l'autorité"*. Édition Galilée, Parigi, 1994 (trad. it. J. Derrida, *Forza di legge. Il "fondamento mistico dell'autorità"*. Bollati Boringhieri, Torino, 2003). Mentre, per un'ancora diversa impostazione, rispetto a quella qui utilizzata, del rapporto tra Schmitt e Benjamin rimandiamo a C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*. Il Mulino, Bologna, 2010, pagg. 50-51 e 400-405.

⁵⁹ W. Benjamin, *Werner Kraft su Benjamin (20 maggio 1934)* in *Per la critica della violenza*, Alegre, Roma, 2010, pag. 117.

⁶⁰ L'epiteto è preso in prestito da Schmitt, il quale sviluppa il concetto di partigiano come rivoluzionario di professione incarnato dalla figura di Lenin in C. Schmitt, *Teoria del partigiano*, Adelphi, Milano, 2005, pagg. 69-77.

Non stiamo affatto presupponendo, attraverso questa comparazione tra la violenza divina-rivoluzionaria di Benjamin e le tesi di Lenin, una sorta di immediata analogia tra le posizioni dell'uno e dell'altro. Ci limitiamo soltanto a seguire il breve segmento Benjamin-Lenin facente parte della storia di un'idea che dalla metà del XIX secolo, a partire dal *Manifesto del partito comunista* (1848) di Marx ed Engels, giunge indenne e rafforzata nel XX secolo, fino al giorno d'oggi. Questa idea - la lotta di classe e la violenza rivoluzionaria - in questa sede viene ripensata al solo fine di comprendere il carattere messianico dello *stato d'eccezione effettivo* (*wirklich Ausnahmezustand*) di Benjamin che scaturisce dalla *chance* di far saltare il *continuum* storico da parte delle "classi rivoluzionarie nell'attimo della loro azione" (*Das Bewußtsein, das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen, ist den revolutionären Klassen in Augenblick ihrer Aktion eigentümlich*)⁶¹.

Giustamente, proprio nel contesto della XV tesi, Benjamin fa riferimento non alle formulazioni di Marx e ai moti del proletariato nella seconda metà dell'Ottocento, bensì all'evento che ha ispirato ogni possibile teorizzazione successiva della lotta di classe: ossia, la Rivoluzione francese del 1789.

Benjamin vede chiaramente questo filo conduttore che porta dritto fino alla rivoluzione russa del 1917. La nostra domanda è: secondo la teoria dell'azione politica rivoluzionaria più schietta e pratica (superata sotto quest'ultimo profilo, forse, solo da quella di Mao nel *Libretto rosso*), che Benjamin aveva avuto modo di conoscere, ci si presenta forse una concezione della violenza rivoluzionaria che si libera dal suo aggancio necessario alla sfera del diritto oppure, anche qui, questa vi rimane imbrigliata senza scampo, forse, proprio a causa del messianismo di fondo che la lega indissolubilmente al diritto che vuole distruggere ad ogni costo?

Se leggiamo l'opera di Lenin *Stato e rivoluzione* (1917), ci accorgiamo come l'aggancio al diritto sia necessario per la violenza rivoluzionaria, tale che Lenin non può che tacciare di inconsistente anarchismo i socialisti che non vi si attengono.

Lenin spiega con insuperabile chiarezza questo punto decisivo della teoria e della prassi rivoluzionaria, quando parla del periodo di transizione che segue alla rivoluzione proletaria vittoriosa, ossia la cosiddetta "prima fase della società comunista": "In seguito, nel periodo di *transizione* dal capitalismo al comunismo, la repressione è *ancora* necessaria, ma è già esercitata da una maggioranza di sfruttati contro una minoranza di sfruttatori. Lo speciale apparato, la macchina speciale di repressione, lo "Stato", è *ancora* necessario"⁶². Ed è perciò che l'espressione usata da Engels

⁶¹ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, pag. 701.

⁶² V. Lenin, *Stato e rivoluzione*, Lotta Comunista, Milano, 2016, pag. 103.

a proposito del periodo di transizione della società comunista “lo Stato si estingue” è molto felice in quanto esprime al contempo “la gradualità del processo e la sua spontaneità”⁶³.

In questa visione e, certamente ancor meno, in quella di Mao⁶⁴, è impensabile immaginare una violenza rivoluzionaria che semplicemente distrugga il diritto. Questa violenza, in tutte le sue formulazioni, affinché possa sussistere in quanto violenza, deve mantenere il suo rapporto originario con l’eccezione: essa è l’Istante di sospensione assoluto del Tempo, l’“inespresso” di ogni ordine costituito, che come l’inespresso della lingua ne è il presupposto, al quale la lingua stessa continuamente rimanda⁶⁵.

E allora, giunti alla fine di questa riflessione, dovremmo forse concludere che una filosofia della storia che si fondasse sul concetto di stato di eccezione (*Ausnahmezustand*) sarebbe ineluttabilmente condannata al *fallimento*, ossia, a non giungere a quell’agognato concetto di storia che corrisponde alla verità che la tradizione degli oppressi ci insegna? No.

Ma è bene allora distinguere.

Infatti, la filosofia della storia che emerge dalla considerazione complessiva di quella che abbiamo chiamato “la metafisica dell’eccezione”, la quale guarda alle interconnessioni tra la concezione messianica benjaminiana della *Gewalt* e alla riflessione sul *nomos* di Schmitt, è, a nostro avviso, atta ad esporre la *macchina* storico-metafisica in cui consiste il diritto. Essa si addentra fino in fondo nella “tradizione degli oppressi” e cerca di portare alla luce il carattere ciclico-permanente della coimplicazione di *nomos* e *anomia*, indagando l’abisso che separa il diritto dalla giustizia.

Dall’altro lato, Benjamin parla della produzione del vero stato di eccezione (*wirklich Ausnahmezustand*). Quest’ultimo è l’*Aufgabe* di una filosofia *del* diritto, la quale

⁶³ Op.cit. pagg. 102-103.

⁶⁴ Sul destino dello Stato nel periodo di transizione, Mao scrive: “Ma allora voi non volete sopprimere il potere dello Stato? Sì, noi vogliamo sopprimerlo, ma non ora; non possiamo ancora farlo. Perché? Perché l’imperialismo continua a esistere, perché la reazione interna continua a esistere, perché le classi continuano a esistere all’interno del paese”, in Mao Tse-Tung, *Il libretto rosso di Mao*, Edizioni Giordano, 2016, pag. 29.

⁶⁵ Per questo fondamentale concetto della filosofia di Benjamin vedi W. Benjamin, *Il compito del traduttore e Sulla lingua in generale e sulla lingua dell’uomo in Angelus novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino, 2014, pagg. 39-74. A tal riguardo, si vedano anche i due saggi di G. Agamben, *Lingua e storia. Categorie storiche e categorie linguistiche in Walter Benjamin*, a cura di Belloi e Lotti in *Walter Benjamin. Tempo storia linguaggio*, Roma, 1983 e *Il principe e il ranocchio: il problema del metodo in Adorno e in Benjamin in Infanzia e storia. Distruzione dell’esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino, 2001.

in quanto filosofia *contro* il diritto, si compie come filosofia della storia, tale che si può dire, con Benjamin, che “la critica della violenza è la filosofia della sua storia” (*Die Kritik der Gewalt ist die Philosophie ihrer Geschichte*)⁶⁶. Quest’ultima senza dubbio rafforza e non rende “vana una parola contro il diritto”⁶⁷.

Ma lo stato d’eccezione effettivo, per non rimanere imbrigliato nelle maglie strette dell’eccezione, sotto le sembianze del *nomos* schmittiano, *deve abbandonare ogni riferimento al diritto*, poiché la violenza divina-rivoluzionaria è stata individuata nella sua essenziale coappartenenza al diritto e alla sua sfera.

In altre parole, per destituire il diritto, dallo “stato-di-eccezione” si dovrebbe espungere proprio l’eccezione, affinché sia pensabile una vera giustizia, se non come “stato di Dio”, almeno come “stato del mondo”⁶⁸.

⁶⁶ W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, Alegre, Roma, 2010, pagg. 102-103.

⁶⁷ Op.cit. pag. 105.

⁶⁸ W. Benjamin, *Appunti per un lavoro sulla categoria di giustizia* in *Per la critica della violenza*, Alegre, Roma, 2010, pag. 110. Sui presunti elementi utopici presenti nella concezione benjaminiana della giustizia, si tenga presente il saggio di M. Abensour, *L’utopia da Thomas More a Walter Benjamin*, In-schibboleth, Roma, 2015.