

## LEGGE ED ECCEZIONE

### Benjamin, Schmitt e il fondamento del diritto

Enrico Redaelli

#### 1. Stato di eccezione

Tecnicamente lo «stato di eccezione» è una misura di governo di emergenza – prevista in varie forme sia dal diritto romano sia da alcuni odierni ordinamenti costituzionali – che attua una sospensione dell'ordine giuridico vigente. In quanto rottura o sospensione della validità delle norme, prevista dall'interno dell'ordinamento stesso o messa in atto dalle istituzioni, lo stato di eccezione si profila come una sorta di autonegazione del diritto che viene a situarsi in una zona di confine illocalizzabile tra ambito giuridico e ambito extragiuridico, ossia tra legge e mero esercizio della forza, non essendo riconducibile propriamente a nessuna di queste due sfere. Lo stato di eccezione è infatti il punto nel quale la legge si applica disapplicandosi. Esso è dunque definibile come uno stato *kenomatico* (un «vuoto di potere») piuttosto che come uno stato *pleromatico* (una «pienezza di poteri» nel senso della *plenitudo potestatis* formulata dal diritto canonico).

Giorgio Agamben ne rintraccia l'archetipo in un provvedimento previsto dal diritto romano, denominato *iustitium*<sup>1</sup>. In caso di concreto pericolo per la Repubblica, il Senato poteva emettere un *senatus consultum ultimum*, una misura eccezionale che consegnava ai magistrati un potere *illimitato*, ossia non regolato da norme, grazie alla proclamazione (immediatamente conseguente) dello *iustitium* con cui le leggi venivano momentaneamente sospese. Letteralmente, nota infatti Agamben, *iustitium* significa «arresto del diritto». Perciò esso può essere descritto come un «paradossale istituto giuridico che consiste unicamente nella produzione di un vuoto giuridico»<sup>2</sup>.

Questo vuoto giuridico crea delle zone di indeterminazione in cui ogni distinzione sembra revocata e gli opposti vengono a coincidere o a cancellarsi a vicenda. Di qui l'impossibilità di definire con chiarezza la natura e le conseguenze giuridiche degli atti commessi durante lo *iustitium*. Con esso, infatti, i consoli, talvolta anche i pretori e i tribuni della plebe, al limite ogni cittadino, erano autorizzati a compiere qualunque atto per la salvezza dello Stato. Tali atti vengono a collocarsi in uno spazio anomico, privo di ogni determinazione giuridica. È il caso in cui si trova Cicerone che, in seguito all'avvenuta proclamazione del *senatus consultum ultimum*, procede all'esecuzione extra-giudiziale di alcuni uomini sospettati di complicità nella congiura di Catilina. La legittimità o meno di questa condotta resta indefinibile dal punto di vista del diritto (Cicerone sosterrà la legittimità delle esecuzioni, rientrando queste, a suo parere, nelle facoltà concesse dal *consultum*, mentre Giulio Cesare ed altri sosterranno il contrario, obiettando l'impossibilità per i consoli di agire al di fuori della legge anche in casi eccezionali).

Il primo esempio di stato di eccezione negli ordinamenti moderni si trova invece nell'articolo 92 della Costituzione francese del 1799 che, in caso di

---

<sup>1</sup> Agamben svolge una prima analisi dello stato di eccezione in *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, che trova poi un ulteriore sviluppo in *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

<sup>2</sup> Ivi, p. 56.

rivolta o di grave minaccia per la sicurezza della nazione, permetteva di interrompere momentaneamente l'applicabilità delle norme costituzionali. Ma già un decreto dell'Assemblea costituente francese del 1791 garantiva un simile provvedimento eccezionale, lo «stato d'assedio» (*état de siège*). Nell'odierna costituzione francese, lo stato di eccezione è regolato dall'art. 16 dove si prevede che il presidente della Repubblica prenda le misure necessarie quando la nazione o le sue istituzioni sono in pericolo. Un provvedimento simile è incluso anche nell'attuale costituzione tedesca. In altre nazioni, come Italia, Inghilterra e Stati Uniti, pur non essendo previsto dalla costituzione, si è di fatto ricorso in molte occasioni negli ultimi due secoli alla proclamazione dello stato d'assedio o a misure d'emergenza che attuavano un'interruzione di alcune norme costituzionali. A partire dalla prima guerra mondiale, in particolare, è invalsa in quasi tutte le nazioni europee la prassi della legislazione eccezionale ad opera del governo (sebbene, in base al principio liberal-democratico della suddivisione dei poteri, la facoltà di emanare leggi spetta al parlamento) attraverso decreti di immediata attuazione che, per mantenere successivamente il proprio potere normativo, devono essere ratificati entro un certo periodo dal parlamento. Inizialmente prevista solo in casi d'urgenza, quella dei decreti governativi è diventata oggi, prima in Italia e poi in altre nazioni, la normale fonte di legislazione, trasformandosi da eccezione in consolidata prassi politica.

## 2. Schmitt e l'articolo 48

La teoria dello stato di eccezione e il relativo dibattito filosofico-giuridico prende forma tra la prima e la seconda guerra mondiale. La prima formulazione di una teoria si deve a Carl Schmitt nel testo del 1921 *La dittatura*. Tra il 1934 e il 1948 altri giuristi si occupano del tema: Watkins, Friedrich, Rossiter, Tingsten. Come mai un così vivo interesse sorge in quel preciso periodo storico? Perché proprio in quegli anni vige il più eclatante esempio di stato di eccezione: il regime nazista.

Il 28 febbraio 1933, poche settimane dopo esser divenuto cancelliere, Hitler proclama il *Decreto per la protezione del popolo e dello stato* (noto anche come "Decreto dell'incendio del Reichstag"). Tale decreto sospende alcuni diritti costituzionali, in particolare i sette articoli della Costituzione della Repubblica di Weimar che riguardano le libertà personali, di espressione, di associazione, di stampa e la privacy dei cittadini. Hitler può far ciò perché è previsto dalla stessa Costituzione: nel celebre art. 48, che regola lo stato di eccezione, si dice che in caso di necessità, per garantire la sicurezza pubblica, alcuni articoli della Costituzione possono essere sospesi e al comma 2 vengono indicati esattamente i sette articoli citati nel decreto voluto da Hitler e firmato dal Presidente Hindenburg. Ora, tale decreto non sarà mai revocato, sicché il Terzo Reich può considerarsi un lungo stato di eccezione durato 12 anni.

A inquadrare il Terzo Reich in questi termini è il più insigne giurista dell'epoca, nonché consulente giuridico del Reich stesso, al quale il regime si rivolge per le questioni costituzionali: Carl Schmitt. Tra il '33 e il '36 Schmitt lavora alla definizione giuridica del Terzo Reich e a una nuova costituzione che ne dovrebbe essere l'esito e il compimento. Nell'ottica del giurista tedesco, in-

fatti, siccome il regime instaurato da Hitler nel 1933 è uno stato di eccezione, questa sospensione del diritto deve condurre o al ripristino della costituzione vigente nella sua piena operatività o alla creazione di una nuova costituzione<sup>3</sup>. *Tertium non datur*, vale a dire: questa condizione di eccezione non può, secondo il giurista, durare *ad libitum*, motivo per cui egli stesso elabora in quegli anni i lineamenti di una nuova costituzione, che di fatto, però, non vedrà mai la luce. Il regime nazista opererà infatti proprio per il *tertium*: non abolirà mai la Costituzione della Repubblica di Weimar, che resterà quindi in vigore ma in forma sospesa (come previsto dall'art. 48).

L'articolo 48 – ossia, la regolamentazione dello stato di eccezione nella versione «Weimar» – non solo crea problemi per la sua definizione dal punto di vista giuridico ma dal punto di vista politico si rivela un vero e proprio *pharmakon*, qualcosa di estremamente scivoloso e potenzialmente rischioso. E questo non solo dopo l'ascesa di Hitler ma già prima della fatidica data del 30 gennaio 1933 in cui il Presidente Hindenburg lo nomina cancelliere. Così racconta lo stesso Carl Schmitt in una lunga intervista del 1971 poi pubblicata nel 2010 col titolo *Imperium*<sup>4</sup>.

In questa occasione, lo studioso ricorda in prima persona la lunga crisi politica del 1932, che precedette l'ascesa di Hitler: negli ultimi mesi della Repubblica di Weimar, caratterizzati da una forte ingovernabilità, costante è la tentazione, da parte dei cancellieri (von Papen prima e von Schleicher poi), di governare attraverso lo stato di eccezione, ossia applicando l'art. 48. Quell'articolo però stava già procurando non pochi grattacapi all'allora Presidente Hindenburg, chiamato in causa nell'estate del '32, assieme a von Papen, in un processo davanti alla Corte suprema di Stato di Lipsia per un contenzioso tra lo Stato e il *Land* della Prussia relativo proprio all'applicazione dello stato di eccezione, attuato da Hindenburg e von Papen contro il parlamento prussiano. Per quel processo lo Stato si rivolge a Carl Schmitt, che dell'art. 48 pare essere l'unico vero esperto (avendo alle spalle un testo specifico come *La dittatura*) e che diviene così consulente giuridico del cancellierato e della presidenza.

Nei suoi ricordi Schmitt descrive Hindenburg come un vecchio soldato ottantacinquenne che aveva giurato una prima volta sulla Costituzione del Reich guglielmino, salvo poi trovarsi a “sostituire” l'imperatore come Presidente della Repubblica giurando su una seconda Costituzione, quella di Weimar: almeno questo secondo giuramento non voleva romperlo, sicché, in mezzo a un'imponente crisi economica e politica, con il parlamento in stallo e una cres-

---

<sup>3</sup> Sono le due opzioni che definiscono la «dittatura» nel lessico giuridico elaborato da Schmitt nel testo del 1921 *La dittatura*. Il testo ruota infatti intorno alla distinzione tra «dittatura commissaria» (che non punta alla creazione di un nuovo ordine, ma risponde alla logica giustificativa della transitorietà volta al ristabilimento dell'ordine preesistente, messo in discussione da una guerra o da una sommossa) e «dittatura sovrana» (che punta alla creazione di un nuovo ordine attraverso una fase costituente). Nel testo gioca un ruolo rilevante la nozione di *eccezione*: «La dittatura, essendo per essenza una fase transitoria, deve subentrare come eccezione e per la forza degli eventi. Anche questo rientra nel suo concetto: tutto sta a sapere rispetto a che cosa si fa eccezione» (C. Schmitt, *La dittatura* [1922], Edizioni Settimo Sigillo, Roma 2006, p. 8).

<sup>4</sup> Cfr. C. Schmitt, *Imperium* (2010), Quodlibet, Macerata 2015.

cente violenza tra nazisti e comunisti nelle piazze, «si trovava di fronte al problema di cosa si dice nella Costituzione»<sup>5</sup>.

«Ditemi per favore, cos'è che devo fare... Cos'è costituzionale?»<sup>6</sup> va chiedendo in quei giorni Hindenburg che, ossessionato dall'art. 48, di cui fatica a comprendere i meccanismi giuridici, rifiuta di utilizzarlo nuovamente, come gli chiedono a più riprese i leader politici, per assicurare la governabilità alla fine del 1932 e tenere la situazione politica sotto controllo. In questa confusione istituzionale, egli deve infine cedere alle pressioni del partito nazista che, forte di una maggioranza relativa in parlamento, chiede sia affidato l'incarico di governo a Hitler minacciando altrimenti di rivolgersi alla Corte costituzionale mettendo nuovamente sotto processo il Presidente per violazione del principio parlamentare. Ma, dopo la nomina di Hitler e l'incendio del Reichstag, ecco tornare nuovamente l'art. 48, applicato con un decreto che, firmato dallo stesso Presidente e dal cancelliere nazista, determinerà la fine del regime liberal-democratico e l'inizio del Terzo Reich. Nel racconto di Schmitt, lo stato di eccezione costituisce insomma la pietra di inciampo della Repubblica di Weimar (mandata a carte 48 dall'art. 48!).

### 3. Schmitt e Benjamin

Nodo allo stesso tempo teorico e pratico, giuridico e politico, lo stato di eccezione genera una zona di ambiguità in cui procedimenti di fatto (di per sé extra o anti-giuridici) trapassano nel diritto, mentre norme giuridiche si indeterminano in meri fatti: in questa zona opaca e nebulosa, la distinzione tra fatto e diritto viene meno. In termini teoretici, potremmo definirlo come il *fondamento* e, insieme, il *punto cieco* del diritto: esso si mostra molto significativo, se non essenziale, per comprendere il senso e il funzionamento della legge, nonché gli effettivi rapporti tra questa e la sua eccezione. Come mai la legge ha bisogno di autosospendersi per preservarsi o fondarsi o rifondarsi? Tanto più che, con quest'autosospensione, essa rischia sempre di cadere nel versante opposto, ossia nella cancellazione dello stato di diritto.

Sul versante filosofico, la discussione più interessante in merito è quella svoltasi a distanza tra Carl Schmitt e Walter Benjamin negli anni Venti. Si tratta di un dibattito, per vari motivi, assai curioso. Anzitutto, perché è un dibattito esoterico: gli studiosi di Schmitt e Benjamin non si erano mai accorti di un dialogo a distanza tra i due; è stato Jacob Taubes a ricostruire solo di recente il sottile filo di questa dialettica sotterranea rimasta a lungo invisibile. È inoltre un dibattito singolare per ragioni biografiche: si tratta di un dialogo tra un filosofo ebreo, suicidatosi per sfuggire ai nazisti, e il consulente giuridico del Terzo Reich, sebbene tale scambio abbia avuto luogo assai prima del regime nazista. Infine, questo dibattito si delinea come una vera e propria partita a scacchi, in cui alla mossa dell'uno corrisponde sempre una contromossa dell'altro.

### 4. *Reine Gewalt*

---

<sup>5</sup> Ivi, p. 93.

<sup>6</sup> Ivi, p. 95.

La prima mossa è di Benjamin ed è costituita dal suo saggio *Zur Kritik der Gewalt* (1921) tradotto in italiano col titolo *Per la critica della violenza*. Il filosofo introduce qui il concetto di *reine Gewalt*, tradotto con «violenza pura».

Invero, la lingua italiana non rende minimamente la complessità della nozione, dal momento che in tedesco *Gewalt* significa tanto violenza quanto forza, potere, autorità, controllo: si tratta di un termine intraducibile in altre lingue europee, giacché tiene insieme sia il latino *potestas* sia il latino *violentia*. Furio Jesi sosteneva che *Gewalt* può essere tradotto solo «allineando l'una dopo l'altra le parole “violenza”, “autorità”, “potere”, come se le pronunciassimo d'un fiato»<sup>7</sup>. Non solo, *Gewalt* deriva dal verbo *walten* (regnare, dominare, comandare, adempiere, esercitare, usare), una di quelle paroline su cui i filosofi potrebbero tenere lezioni per giorni (è ciò che fa ad esempio Derrida alla fine del corso del 2002-2003 *La Bestia e il Sovrano*<sup>8</sup>; lo stesso verbo nelle sue varie articolazioni – *Gewalt*, *Umgewalt*, *Übergewaltigkeit* – inonda i testi di Heidegger a partire dal 1935). Aggiungiamo infine che *Gewalt* e *walten* derivano dalla radice indoeuropea *val*, che rimanda alla capacità di disporre di qualcosa.

Bene, questa «capacità di disporre» o, se si preferisce, questa violenza/potere, è l'oggetto dell'indagine «critica» (in senso kantiano) che il testo benjaminiano intende svolgere. La *Kritik der Gewalt* si propone cioè di considerare a quali «condizioni di possibilità» la *Gewalt* è espressione legittima di una autorità. Più precisamente, la questione in gioco è se sia possibile una giustizia che non si legittimi esclusivamente attraverso l'utilizzo della *Gewalt* (della «forza-di-legge» direbbe Derrida), che non debba cioè necessariamente ricorrervi come mezzo per affermarsi. È perciò anzitutto necessario definire un'idea di *Gewalt* “pura”, l'unica per la quale si possa parlare di una “vera” giustizia.

Il testo procede allora escludendo ogni teoria che intenda legittimare la violenza (*Gewalt*) come un mezzo per fini giusti. Non si tratta, infatti, di valutare la *Gewalt* in rapporto a dei fini (giusti o ingiusti), ma di valutarla in se stessa, di cercarne il criterio in «una distinzione nella sfera stessa dei mezzi, senza riguardo ai fini a cui essi servono»<sup>9</sup>. Va dunque escluso il rapporto mezzi-fine, che caratterizza sia il diritto naturale sia il diritto positivo. Agli occhi di Benjamin, infatti, diritto naturale e diritto positivo, pur su versanti opposti, condividono la stessa logica di fondo, la stessa valutazione meramente strumentale della *Gewalt*.

Il diritto naturale, in quanto «impiego di mezzi violenti a fini giusti»<sup>10</sup>, emerge storicamente nella prassi rivoluzionaria e tende a giustificare i mezzi attraverso la giustezza dei fini. Al di là dei suoi esiti infausti, per cui la “santità” dei fini giustifica anche le più atroci efferatezze (come il mantenimento dei principi della Rivoluzione francese attraverso il Terrore, l'edificazione del socialismo attraverso i gulag o l'esportazione della democrazia con le bombe), quella del diritto naturale è una logica *à rebours*: a decidere della giustezza dei mezzi sarà infatti sempre e comunque l'esito dello scontro (secondo il principio

<sup>7</sup> F. Jesi, *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Reiner Maria Rilke*, Quodlibet, Macerata 2002, p. 29.

<sup>8</sup> Cfr. J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano. Volume II (2002-2003)*, Jaca book, Milano 2010.

<sup>9</sup> W. Benjamin, *Per la critica della violenza* (1921), Edizioni Alegre, Roma 2010, p. 57.

<sup>10</sup> J. Derrida, *Forza di legge. Il fondamento mistico dell'autorità*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 59.

«la storia la fanno i vincitori») e quindi la forza messa in campo. È la logica del futuro anteriore, per cui la guerra/rivoluzione in atto *sarà stata* giusta. Ma a deciderlo, in ultima analisi, è la forza.

Il diritto positivo, che si afferma con la nascita degli stati liberali del XIX secolo, opera invece legalmente, in conformità all'ordinamento giuridico esistente, e non fa che riprodurlo (in una sorta di «ripetizione» kierkegaardiana o di passivo «eterno ritorno dell'uguale»). Esso non giustifica i mezzi attraverso la giustezza dei fini, ma garantisce la giustizia dei fini attraverso la legittimità dei mezzi, neutralizzando ogni aspirazione alla giustizia ridotta a positiva conformità col diritto (giusto = legale). Ma il diritto positivo – argomenta Benjamin – ha escluso la violenza dal proprio sistema solo apparentemente: la violenza fa parte del diritto stesso sia perché essa è alla base del suo gesto di fondazione (*Gewalt* come «violenza fondatrice» traducibile anche come «potere costituente») sia perché trova legittimazione al suo interno come mezzo per sostenere il diritto contro ogni (altra) violenza potenzialmente fondatrice (*Gewalt* come «violenza conservatrice» traducibile anche come «potere costituito»). Parlamentarismo e principio della rappresentanza – impostisi coi moti liberali del XIX secolo – sono qui l'obiettivo polemico di Benjamin: la normalità parlamentare ha occultato e dimenticato la propria genesi storica rivoluzionaria, il diritto positivo nasconde sotto il tappeto la propria origine violenta<sup>11</sup>.

Quale logica condividono, dunque, diritto naturale e diritto positivo? Una logica appropriativa della *Gewalt* usata come mezzo, ovvero la logica della relazione violenta tra mezzi e fine. Il primo resta cieco alla condizionalità dei mezzi, il secondo all'incondizionalità dei fini, sicché – tenendo insieme le due prospettive in un'unica formula – «fini giusti giustificano i mezzi; mezzi legittimi realizzano fini giustificati»<sup>12</sup>. In ultima analisi, violenza fondatrice (diritto naturale) e violenza conservatrice (diritto positivo) si tengono per mano: ogni fondazione, infatti, vuole conservare se stessa. Si tratta allora, per Benjamin, di ripensare il diritto e la giustizia al di fuori di una logica strumentale e appropriativa.

Ora, cosa intende Benjamin quando aggiunge a *Gewalt* l'aggettivo *reine* («pura»)? A cosa fa riferimento quando parla di una *reine Gewalt*? Egli sta indagando la possibilità di una pura *Gewalt*, al di là del diritto, non ridotta dal diritto a mero mezzo. È il monopolio che il diritto ha della *Gewalt* ad essere dunque qui in questione, del diritto naturale come del diritto positivo. Se, alla fine di questa indagine critica, si mostrasse la possibilità di una *reine Gewalt* (la cui concreta declinazione sul piano umano ossia storico resta, nel testo, volutamente in sospenso), questa s'introdurrebbe dunque come terzo scomodo mettendo in

<sup>11</sup> Negli stati liberal-democratici la «violenza fondatrice», scrive Benjamin, permane «rappresentata» (*repräsentiert*) nella «violenza conservatrice» (lo stato di polizia), dove «rappresentata» significa mascherata da una *rappresentazione*, quella stessa maschera/rappresentazione che è in gioco nel contratto (in quanto fondamento della società liberale) e nel principio della rappresentanza (s'intravede qui la critica marxiana al diritto del moderno stato liberale e al principio liberal-democratico della rappresentanza in quanto paraventi borghesi che mascherano la violenza di classe; inoltre, secondo Derrida, tutto il pensiero di Benjamin è animato da una critica alla rappresentazione intesa di volta in volta come maschera, mediazione, compromesso, strumentalità, tecnica, in ultima analisi come mezzo che, giustificato dal fine, finisce col sostituirsi al fine).

<sup>12</sup> Ivi, p. 59 (traduzione modificata rispetto al testo italiano).

crisi la distinzione tra potere costituente e potere costituito: quella distinzione tracciata da Carl Schmitt nella *Dittatura*.

La distinzione schmittiana è richiamata da Benjamin affermando che, *quando è intesa come mezzo*, la *Gewalt* può essere soltanto o «violenza/potere che pone il diritto» (*rechtssetzende Gewalt*) o «violenza/potere che conserva il diritto» (*rechtserhaltende Gewalt*)<sup>13</sup>. Potere costituente o potere costituito, appunto. Ma, *se non la intendiamo come mezzo in vista di un fine già dato*, se la pensiamo al di fuori di una logica strumentale e appropriativa, si profila davanti a noi una terza e altra *Gewalt*, una *Gewalt* pura e anomica, non legata al diritto: essa non pone il diritto, né lo conserva, bensì lo depone. Questa violenza è chiamata «divina»<sup>14</sup> (ossia, con riferimento alla tradizione ebraica, una violenza espropriativa, distruttiva verso l'ordine profano in quanto sempre inadeguato rispetto all'ordine trascendente della giustizia che rimane inadempibile) e, nella sfera umana, «rivoluzionaria»<sup>15</sup> (sebbene il testo ritenga impossibile indicarne casi esemplari storicamente riconoscibili<sup>16</sup>). Dove sta andando a parare Benjamin? Non si capirebbe niente di questo testo, già irto di suo, se non lo si leggesse con un occhio alla *Torah* e all'*Esodo* (dove una *Gewalt* divina interviene come forza espropriante e sospensione dell'ordine umano vigente) e alla tradizione messianica, cui Benjamin si avvicina grazie all'amicizia intellettuale con il grande studioso di mistica ebraica Gershom Sholem, conosciuto nel 1915<sup>17</sup>. Peculiarità di questo testo è proprio l'innesto del linguaggio della rivoluzione marxista su quello della rivoluzione messianica.

Ancora una precisazione su *reine*. Ci si chiederà: ma questa purezza (*Reinheit*) non sarà una purezza *après-coup*, ossia una retroflessione a partire dal diritto per differenza da esso? Quindi, una purezza tutt'altro che pura, giacché ricavata per negazione e contrapposizione al diritto? La risposta è affermativa. Benjamin non è filosoficamente ingenuo, non sta pensando a una purezza assoluta, tant'è che appena un anno prima scrive: «È un errore presupporre una purezza che consiste in se stessa da qualche parte e che deve essere preservata [...]. La purezza di un essere non è *mai* incondizionata e assoluta, è sempre subordinata a una condizione»<sup>18</sup>. Dunque, la *reine Gewalt* non è pura perché ci si immagina una supposta (e presupposta) condizione originaria in cui essa vigerebbe senza alcun legame col diritto. La purezza è *a posteriori*, consapevolmente *après-coup*: non è in se stessa, ma subordinata a una condizione. E questa condizione, nel saggio del 1921, è esattamente il diritto: il compito di una *Kritik der Gewalt*, scrive Benjamin all'inizio del saggio, «si può definire nei termini della

<sup>13</sup> Ivi, p. 79.

<sup>14</sup> Ivi. P. 97.

<sup>15</sup> Ivi, p. 105.

<sup>16</sup> Più precisamente, Benjamin ritiene che sia impossibile decidere «se e quando la pura violenza si sia realizzata in un determinato caso» (*ibidem*) perché, come spiega Derrida nel suo commento al testo, «la decisione (*Entscheidung*) al riguardo, la decisione determinante, quella che permette di conoscere o di riconoscere una simile violenza pura e rivoluzionaria *come tale*, è una *decisione inaccessibile per l'uomo*» (J. Derrida, *Forza di legge*, cit., p. 132). Questa impossibilità di decidere è ciò che contraddistingue la strategia di Benjamin rispetto alla teoria dello stato di eccezione elaborata da Schmitt (impossibilità di decidere se ci si trova o meno di fronte alla necessità – *status necessitatis* – di proclamare lo stato di eccezione: vedi oltre).

<sup>17</sup> Cfr. G. Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, Adelphi, Milano, 1992.

<sup>18</sup> W. Benjamin, *Briefe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1966, p. 205.

rappresentazione del suo rapporto con il diritto e con la giustizia»<sup>19</sup>. Quindi, la purezza di cui si parla è una purezza relativa, non assoluta: una purezza *in rapporto al diritto, relativamente al diritto*. Tale purezza consiste nel fatto che la *Gewalt*, così intesa, non è semplicemente un mezzo per un fine, ma è un «mezzo puro», un mezzo senza fine. Si tratta di concepire (su piano puramente critico in senso kantiano) un agire che sia integralmente sottratto a un fine: sul piano divino questa *Gewalt*, scrive Benjamin, «non è mezzo ma manifestazione (*Manifestation*)», «pura manifestazione degli dèi»<sup>20</sup>.

Un tale agire, una simile *Gewalt*, metterebbe in luce «l'impossibilità di esprimere un giudizio conclusivo su tutte le questioni giuridiche» (*Unentscheidbarkeit aller Rechtsprobleme*)<sup>21</sup>: l'impossibilità di un «giudizio di Dio» per dirla con Artaud. Cito Artaud non a caso, giacché condivide con Benjamin un singolare destino: entrambi sono criticati da Derrida con la medesima strategia (entrambi rifiuterebbero la rappresentazione in cerca di una purezza originaria<sup>22</sup>) e difesi da Agamben con la medesima strategia (la critica della rappresentazione non è un ingenuo rifiuto della rappresentazione, semmai un porne in luce i limiti<sup>23</sup>).

La *Gewalt* pura mostrerebbe l'impossibilità di una «decisione» (*Entscheidung*, termine che tornerà di lì a poco nella nuova definizione di sovranità di Schmitt) paragonata all'«impossibilità di esprimere una decisione convincente su ciò che è “giusto” e “sbagliato” nel divenire delle lingue»<sup>24</sup> (sullo stretto legame tra lingua, linguaggio e stato di eccezioneosteremo in seguito).

Questo gesto, questa *Gewalt*, lungi dall'essere chiusa in se stessa in una supposta purezza originaria e incontaminata, mette piuttosto in gioco una sorta di raddoppio, come emerge alla fine del saggio. Dopo averne parlato come di una *Gewalt* «divina» (che non fonda il diritto ma lo distrugge), le ultime parole con cui si conclude il testo definiscono questa *Gewalt* come «violenza che governa»<sup>25</sup>, espressione del tutto incomprensibile nella traduzione italiana. Bisogna leggere l'originale tedesco: *die Göttliche Gewalt [...] mag die waltende heissen*. L'espressione «violenza che governa» in tedesco sarebbe dunque *die waltende Gewalt* (traducibile anche come «violenza sovrana»), letteralmente: una «*Gewalt* che *waltet*». Nella traduzione italiana si perde l'eco di *walten* («agire») che nel tedesco risuona due volte. Posto che *Gewalt* deriva da *walten*, definire questo agire una «*Gewalt* che *waltet*» è palesemente un gioco al raddoppio. Vi è, in questa espressione, un «agire» raddoppiato. È un raddoppio analogo a quelli che in seguito tesserà Heidegger, come nell'espressione *die Welt weltet* («il mondo mon-

<sup>19</sup> Id., *Per la critica della violenza*, cit., p. 57.

<sup>20</sup> W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, cit., p. 93.

<sup>21</sup> Ivi, p. 91.

<sup>22</sup> Scrive Derrida in merito a Benjamin: «Il discorso di Benjamin, che si sviluppa allora in una critica al parlamentarismo della democrazia liberale, è dunque *rivoluzionario*, di tendenza marxista, ma nei due sensi del termine “rivoluzionario”, che comprende anche il senso reazionario, quello di un ritorno al passato di una origine più pura» (J. Derrida, *Forza di legge*, cit., p. 118)

<sup>23</sup> Sia in *Stato di eccezione* sia in *Karman* Agamben insiste sulla natura *condizionata* della purezza di cui parla Benjamin in quanto purezza *relativamente* al diritto (un'insistenza che sembra volersi contrapporre alla lettura di Derrida). Cfr. G. Agamben, *Karman*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Ivi, p. 105.



deggia»). Non solo. Heidegger gioca al raddoppio anche e proprio con il verbo *walten*, in *Identità e differenza* in particolare. E un confronto coi raddoppiamenti heideggeriani del *walten* sarebbe istruttivo, giacché essi vanno nella direzione opposta, ossia verso qualcosa come una incondizionata origine della condizione originaria<sup>26</sup>. In Benjamin, invece, non vi è alcuna incondizionata origine, ma una purezza *condizionata*, relativa al diritto (non ad esso strumentale e, proprio per questo, “pura” *relativamente* ad esso). La sua relazione al diritto consiste, in ultima analisi, nel sospenderlo: nel mostrarne la finitezza, la contingenza e l’inadeguatezza rispetto a una giustizia sempre altra e inadempibile.

## 5. *Gewalt* sovrana

Subito dopo aver pubblicato *Zur Kritik der Gewalt*, Benjamin riceve una lettera di complimenti da Schmitt, che nel frattempo elabora la propria contromossa. La mossa di Schmitt, in risposta a Benjamin, consiste nel ricondurre una tale *Gewalt* in un contesto giuridico: proprio perché essa si colloca al di là del diritto, si tratta di mantenerla legata al diritto. Parrebbe un paradosso, ma la strategia di Schmitt, attuata nel testo *Teologia politica* (1922), è quanto mai sottile: per neutralizzare la possibilità di una *Gewalt* pura, potenzialmente distruttrice del diritto, quale quella adombrata da Benjamin, Schmitt abbandona la precedente distinzione tra potere costituente e potere costituito (nei termini del 1921, «dittatura sovrana» e «dittatura commissaria») ed elabora invece la sua teoria della sovranità. Si tratta della celebre teoria per cui, come recita l’incipit di *Teologia politica*, «sovrano è colui che decide sullo stato di eccezione»<sup>27</sup>.

Uno dei problemi che attanaglia il diritto – quando sussistono le condizioni di necessità (*status necessitatis*) per proclamare uno stato di eccezione? – è risolto da Schmitt con lo stesso gesto con cui Alessandro Magno taglia il nodo di Gordio: la decisione. E a decidere è il sovrano. Anzi, questa decisione è esattamente ciò che definisce l’essenza ultima della sovranità (vi è qui eco della massima di Ulpiano per cui il sovrano è *legibus solutus*, superiore alla legge perché fonte della legge).

Ora, il potere (*Gewalt*) sovrano, con cui si decide dello stato di eccezione, ricalca proprio la *Gewalt* pura di Benjamin salvo tenere questa ancorata al diritto. Infatti, che cos’è tale *Gewalt* sovrana? È, potremmo dire, un potere che né pone né conserva il diritto ma lo sospende (come la *Gewalt* di Benjamin) e però è anche, contemporaneamente, il luogo dell’estrema decisione (*Entscheidung*). Il sovrano, scrive infatti Schmitt, «decide tanto sul fatto se sussista il caso estremo di emergenza, quanto sul fatto di che cosa si debba fare per superarlo. Egli sta al di fuori dell’ordinamento giuridico normalmente vigente e tuttavia appartiene ad esso poiché a lui tocca la competenza di decidere se la costituzione *in toto* possa essere sospesa»<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Cfr. la nona e decima lezione di J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano. Volume II (2002-2003)*, cit., p. 299 e segg.

<sup>27</sup> C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità* (1922), in id., *Le categorie del ‘politico’*, il Mulino, Bologna 1972, p. 33.

<sup>28</sup> Ivi, p. 34.

Per rispondere a Benjamin e all'idea da questi paventata di una indecidibilità ultima di tutte le questioni giuridiche (*Unentscheidbarkeit aller Rechtsprobleme*), Schmitt fa insomma della sovranità il luogo ultimo della decisione (*Entscheidung*), che non è né interno né esterno al diritto ma solo perché decide del diritto. De-cide, cioè taglia: il taglio come tale non è né dentro né fuori perché istituisce il dentro e il fuori (istituisce il diritto, appunto).

Vi è una singolare analogia tra la *Gewalt* pura di Benjamin e la *Gewalt* sovrana di Schmitt anche nelle stesse parole utilizzate dagli autori. Scrive Benjamin che la *Gewalt* pura non può essere riconosciuta come tale attraverso una decisione. Scrive Schmitt, a proposito della *Gewalt* sovrana, che «è impossibile accertare con chiarezza quando si dia un caso di necessità» (ossia, uno stato di eccezione), ma – qui l'inversione strategica – proprio questa impossibilità (impossibilità di accertare con chiarezza) fonda la necessità della decisione sovrana. La necessità dello stato di eccezione non è determinabile *a priori*, ma proprio questa indeterminatezza fonda la necessità di de-cidere, di tagliare.

Benjamin riprende la questione nell'*Origine del dramma barocco tedesco*, scritto nel '25 e pubblicato nel '28, in cui cita esplicitamente Schmitt. Perché il dramma barocco? Perché il Barocco è l'epoca del tramonto dei fini e del venire in primo piano dei mezzi, di una medialità senza fine<sup>29</sup>. In che consiste, dunque, la contromossa di Benjamin? Se la de-cisione è per Schmitt il nesso che unisce sovranità e stato di eccezione, Benjamin mostra che il sovrano è costitutivamente impossibilitato a de-cidere: «Il principe – al quale spetta la de-cisione sullo stato di eccezione – mostra alla prima buona occasione che la decisione è per lui impossibile». La contromossa consiste dunque nello scindere il potere sovrano (la *Gewalt* sovrana) dalla sua effettiva attuazione. Un conto è il potere (*Gewalt*) di decidere, altro è il suo esercizio: *in mezzo* c'è un abisso incolmabile. Una mossa dal sapore kierkegaardiano, ma anche, ironicamente, schmittiano,

---

<sup>29</sup> Come spiega Luca Bageetto, per Benjamin il Barocco «è l'epoca del tramonto dei fini eterni e della nuova percezione di ciò che sta *in mezzo* tra l'occhio e il mondo. Il Barocco era il tempo dell'apertura, dopo i viaggi di scoperta, all'universo infinito, dove il centro è dovunque, e quindi in nessun luogo. Era il tempo dell'eclisse dell'alfa e dell'omega, della tremenda apparizione del nichilismo, del dubbio angosciosissimo che tutto fosse finzione e messa in scena, e niente fosse vero. Essere o non essere? Realtà o rappresentazione? Ogni cosa ha perso la sua evidenza, c'è qualcosa che sta in mezzo, tra i miei occhi e il mondo – uno strumento, una lente sempre diversamente colorata, un telescopio... Lo spettacolo della volta celeste, un tempo manifestazione del vero eterno, ora appariva come una menzognera messa in scena: se la luce non è istantanea, immediata, se ha una velocità finita, allora è anch'essa *in mezzo*. Perciò noi vediamo stelle che forse, *in realtà*, sono spente. Siamo proiettati dalla immediatezza metafisica del vero alla mediazione tecnica dello strumento, del *mezzo* che ci condurrà, a rischio di errore, verso ciò che è. C'è sempre qualcosa che sta in mezzo, che si frappone allo sguardo. Possiamo cercare la visione chiara e distinta solo nella *res cogitans*, perché la *res extensa* è tramontata, nella sua immediatezza, insieme alla metafisica della luce. Se il potere sta nel mezzo, allora sia la rivoluzione, sia la conservazione, sono sue possibilità. Anche la conservazione di ciò che esiste è un'interruzione, una decisione, un inizio. Quanto la tradizione chiama *giustizia*, è piuttosto l'autorità di ciò che interrompe la normalità del diritto: l'evento sorprendente, l'irruzione decisiva, ciò che capita, il dono. Esiste allora una critica del potere – una rivoluzione – che può decidere la conservazione. *Questa è la Kritik der Gewalt*. Se il potere non è più solo al fine dell'appropriazione e della rapina, allora la rivoluzione non è più mera violenza giustificata dal fine del futuro, e la conservazione non è più mero monopolio della violenza giustificato dal fine della tutela dello Stato» (L. Bageetto, *Per la critica del potere. Stato di diritto, stato di polizia, rivoluzione*, in «Spazio filosofico», n. 3: Violence, 2011, pp. 8-9).

giacché questa scissione tra potere sovrano e suo esercizio ricalca la distinzione di Schmitt tra il vigere della norma e l'applicazione della norma. Il sovrano, dunque, non è la soglia che garantirebbe, grazie allo stato di eccezione, l'articolazione tra dentro (contesto giuridico) e fuori (anomia) ma una zona di assoluta indeterminazione.

Quale, in conclusione, la posta in gioco di questo dibattito sotterraneo tra due intellettuali politicamente e biograficamente agli antipodi? Una zona di anomia. Un'anomia che, per Schmitt, dev'essere mantenuta a ogni costo in relazione col diritto, *in funzione* del diritto, per Benjamin dev'essere sciolta e liberata da questa relazione. Al gesto di Schmitt che tenta ogni volta di reinscrivere la *Gewalt* in un contesto giuridico, Benjamin risponde cercando ogni volta di assicurare a questa *Gewalt* (come *Gewalt* pura) un'esistenza al di fuori del diritto.

Entrambi mirano a mostrare i limiti della *rappresentazione* e, politicamente parlando, della *rappresentanza*, ossia i limiti del diritto positivo e del parlamentarismo liberal-democratico (per cui la legge è convenzione prodotta dall'accordo tra i rappresentanti del popolo) e della corrispondente teoria in ambito giuridico (il giuspositivismo di matrice neokantiana, il cui più insigne esponente, Kelsen, è lo storico avversario di Schmitt): per entrambi questa riduzione del diritto a rappresentazione/rappresentanza non fa davvero i conti con il problema del fondamento, ossia del suo stesso *evento*, che è dell'ordine della *Gewalt* e non della convenzionalità positiva. Ma la loro critica muove, come ovvio, da due diverse prospettive, l'una da sinistra, l'altra da destra, l'una a mostrare che l'ordine vigente può sempre essere messo in questione da un principio di giustizia per quanto inadempibile, l'altra a mostrare che proprio l'impossibilità della giustizia necessita della *decisione* (*Entscheidung*: è singolare, ma non troppo, che nello stesso periodo un altro intellettuale prestato alla dittatura, nell'originale versione nostrana, parli di primato dell'*atto*).

Se chiamiamo «evento» la *Gewalt* e «legge» l'ordine della rappresentazione/rappresentanza, possiamo dir così: Benjamin pone l'accento sul fatto che l'evento *non* è la legge, Schmitt sul fatto che l'evento è sempre evento *della* legge. Il primo mira a isolare la *Gewalt* come puro evento che rimette in questione l'ordine vigente (la legge, la parola, il significato, la rappresentazione si mostrano così nella loro contingenza), il secondo sottolinea come ogni *Gewalt* conduca necessariamente a un nuovo ordine (un nuovo diritto, una nuova rappresentazione). Entrambi guardano nella stessa direzione (dal diritto al suo *evento*, dalla legge già istituita alla sua istituzione inaugurale, che sfugge come tale alla dimensione della convenzionalità positiva) ma con diversi intenti: l'uno per sospendere, l'altro per fondare. Ovvero, avendo entrambi di mira l'evento – la dinamica evenemenziale della legge – il primo insiste sulla discontinuità del continuo, il secondo sulla continuità del discontinuo<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Sul reciproco implicarsi di continuo e discontinuo, permanenza e impermanenza, nella dinamica dell'*evento*, cfr. C. Sini, *L'origine del significato. Filosofia ed etologia*, in id., *Opere*, vol. V: *Transito Verità. Figure dell'enciclopedia filosofica*, Jaca book, Milano 2012 (in particolare «La permanente impermanenza», p. 303 e segg.) e id., *Le arti dinamiche. Filosofia e pedagogia*, in id., *Opere*, vol. V. cit. (in particolare «L'articolazione», p. 903 e segg.).

## 6. *Gewalt* e linguaggio nel segno dell'evento

Ricostruito il dibattito tra Schmitt e Benjamin, possiamo ora tentare una genealogia dello stato d'eccezione: perché la legge per fondarsi o rifondarsi ha bisogno di autosospendersi? Una prima tappa genealogica è suggerita da Benjamin, un suggerimento che potremmo formulare provvisoriamente così: lo stato d'eccezione ha uno stretto legame col linguaggio.

In *Zur Kritik der Gewalt* Benjamin stringe più volte un'analogia tra *Gewalt* e linguaggio. Entrambi sono guardati dall'autore nella loro dinamica eventuale (ciò che l'autore chiama il *mistico* e che qui potremmo accostare sia al «fondamento mistico dell'autorità» di cui parla Montaigne sul piano del diritto, sia al «mistico» di cui parla Wittgenstein sul piano del linguaggio). Ma per comprendere il nesso che in Benjamin lega potere (*Gewalt*) e linguaggio è necessario leggere il testo del 1921 parallelamente a *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo* (1916) e al *Compito del traduttore* (1923), tutti saggi permeati dalla tradizione ebraica, in cui legge, linguaggio e mistico sono un tutt'uno in quanto parola di Dio.

La parola di Dio è performativo assoluto<sup>31</sup>, atto stesso di creazione (in ebraico *dabar* significa sia «parola» che «evento», per cui, come insegna Tommaso D'Aquino, *dicere dei est facere*): il Verbo è il nome di Dio che, nel dare il nome, crea la lingua, le cose, la Legge. A partire da questa origine inappropriabile si genera la sua caduta nella sfera mondana: la parola scade a idolatria (*avadah zarah*), a un linguaggio dominato dall'uso, dalla strumentalità, quella che Benjamin definisce una «concezione borghese della lingua», un movimento che coincide con quello dell'appropriazione (Babele in quanto pretesa umana di una propria lingua, di un proprio nome, di un'identità etnico-linguistico-culturale propria, che offusca e cancella l'origine inappropriabile, ossia l'evento della parola, il Verbo, la creazione di Dio; di fronte alla pretesa di costruirsi un nome proprio, cioè di autofondarsi, Dio interviene costringendo l'uomo alla confusione babelica e, per dirla col Benjamin di *Angelus novus*, alla «necessità della traduzione»).

Se la lingua proviene dal nome strettamente legato al Verbo, il compito del traduttore, così come indicato nel saggio sulla traduzione del 1923, è «redimere la pura lingua», ossia ripristinare il legame tra la lingua e il nome<sup>32</sup>. E si realizza il nome di Dio portando «confusione» (*babel*) nella propria lingua «trasformandola e disponendola così nella direzione della pura lingua»<sup>33</sup> che garantisce, in nome della sua inappropriabilità, a tutte le altre lingue di «conservare, anche se nascosto sotto la buccia del significato, quell'originario rapporto

<sup>31</sup> Sulla nozione di performativo assoluto, cfr. P. Virno, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, cap. 2 «Il performativo assoluto», p. 33 e segg., dove si legge, tra le altre cose, che «lo studio degli atti linguistici, se condotto con sobrio rigore scientifico (o, meglio ancora, con piglio materialistico), culmina necessariamente in un'indagine teologica» (ivi, p. 58).

<sup>32</sup> Come spiega Francesco Garritano, «nel nome si scorge un'articolazione in cui il finito, ciò che è nel tempo, si pone in rapporto con l'infinito, con quanto si dà come rivelazione, nesso che fa sì che il linguaggio si disponga come ciò che si indirizza verso quanto sfugge alla conoscenza, ossia alla creazione verso cui la conoscenza si orienta nella separatezza (il nome di Dio e i nomi di Dio sono Verbo)» (F. Garritano, *Introduzione* in J. Derrida, *Forza di legge*, p. 27).

<sup>33</sup> B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, Guida Editori, Napoli 1984, p. 283

all'altro che fa di una lingua una lingua»<sup>34</sup>. Se la traduzione rappresenta in forma intensiva il rapporto intimo tra le lingue, la cui differenza allude a una lingua originaria assente, il compito del traduttore è essenziale e necessario ma *senza fine*, nel senso che non ha alcun fine, in quanto mira a permanere nel nome, nel puro manifestarsi della parola, nel suo *evento*.

Sia *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo* sia *Il compito del traduttore* mirano cioè a mettere in questione una certa idea del linguaggio, quella per cui esso sarebbe un mero mezzo e avrebbe un'essenza originariamente comunicativa (semiologica, informativa, rappresentativa, mediatrice). Entrambi aprono su un'altra dimensione, al di là del linguaggio come segno, mediazione, mezzo in vista di un fine: prima di essere una comunicazione, il linguaggio è evento, manifestazione, epifania, pura presentazione (sembrerebbero temi heideggeriani se non fossimo qui in anticipo su Heidegger di parecchi anni).

Diviene dunque più chiaro il nesso benjaminiano tra linguaggio e *Gewalt*. Nei due testi sulla lingua si ritrova la medesima dinamica all'opera in *Zur Kritik der Gewalt*: là la pura lingua, qua la pura *Gewalt*, entrambe a indicare una dimensione originaria, verticale, evenemenziale che è dell'ordine della manifestazione (*Manifestation*) e si contrappone allo scadere dell'evento a mero significato, alla rappresentazione, alla rappresentanza, alla mediazione, alla strumentalità, al linguaggio ridotto a chiacchiera come alla giustizia ridotta a mera procedura legale-formale, ossia uso «borghese» della lingua e del diritto, loro caduta nella storicità e loro appropriazione strumentale, che tende a obliare e cancellare la loro origine inappropriabile (in un testo intitolato *Appunti per un lavoro sulla categoria della giustizia* Benjamin stabilisce una stretta connessione tra il concetto di giustizia e quello di inappropriabilità<sup>35</sup>).

L'analogia tra linguaggio e *Gewalt* è sottolineata di conseguenza da Derrida, che, a proposito di *Zur Kritik der Gewalt*, scrive: «La logica profonda di questo saggio mette in opera una interpretazione del linguaggio – dell'origine e dell'esperienza del linguaggio – secondo cui il male, cioè la potenza letale, giunge al linguaggio precisamente attraverso la via della *rappresentazione* [...], cioè attraverso la dimensione *rappresentativa, mediatrice, dunque tecnica, utilitaria, semiotica, informativa*, altrettante forze che sradicano il linguaggio e lo trascinano nella caduta, lo fanno decadere lontano o fuori dalla sua destinazione originaria [...]. Questo saggio di Benjamin tratta dunque dell'evento, di quel male che viene e viene al linguaggio attraverso la rappresentazione»<sup>36</sup>.

Questo saggio tratta dell'evento, ovvero del fantasma. Come scrive ancora Derrida, «questo testo racconta una storia di fantasmi»<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> «Il carattere di proprietà compete a ogni bene limitato nell'ordine spazio-temporale come espressione della sua caducità. La proprietà, in quanto è imprigionata nella stessa finitezza, è, tuttavia, sempre ingiusta. Per questo nessun ordine di proprietà, comunque lo si voglia concepire, può condurre alla giustizia. Questa consiste piuttosto nella condizione di un bene, che non può essere appropriato. Questo solo è il bene, in virtù del quale i beni diventano senza possesso» (R. Tiedemann, a cura di, *Frankfurter Adorno Blätter*, vol. IV, München 1995, p. 41, citato in G. Agamben, *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2014, p. 115).

<sup>36</sup> J. Derrida, *Forza di legge*, cit., p. 87.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 114.

## 7. Fantasmi fondamentali

Sul nesso benjaminiano tra *Gewalt* e linguaggio insiste anche Agamben in *Stato di eccezione* dove, muovendo da una suggestione di *Zur kritik der Gewalt*, tesse una significativa analogia tra *logos* e diritto. Il *logos* sta a un essere puro, senza determinazioni (pura esistenza quale posta metafisica ultima del pensiero: si pensi alla *chora* platonica o alla aristotelica «materia prima») come il diritto sta alla *Gewalt* pura (l'anomia come oggetto politico estremo, vera e propria posta in gioco del dibattito teologico-politico tra Schmitt e Benjamin). L'essere puro è oggetto della strategia onto-teo-logica, che tenta di catturarlo nelle maglie del *logos*, come l'anomia è oggetto della strategia giuridica dello stato di eccezione, che tenta di assicurare una relazione tra *Gewalt* anomica e diritto.

Sia l'essere puro che l'anomia sono, potremmo dire, dei fantasmi, costituiscono cioè il presupposto retroflesso l'uno del *logos*, l'altro del diritto (come fantasmatica, cioè assente ma presente con la sua assenza, è la «lingua pura» di cui parla il saggio sulla traduzione). Entrambi sono infatti definiti per differenza e negazione da ciò che intende catturarli: l'essere puro si ottiene attraverso una sospensione delle determinazioni logiche, l'anomia attraverso una sospensione delle norme del diritto. Come se, nota Agamben, tanto il *logos* quanto il diritto avessero bisogno di una zona anomica o alogica, una zona di auto-sospensione, per potersi fondare. Una sorta di dissodamento del terreno: il *logos* ha prima bisogno di dissodare il terreno creando il non-*logos* per poi impiantarvi le proprie radici; il diritto ha prima bisogno di dissodare il terreno creando l'anomia per poi impiantarvi le proprie radici («senza di me, il caos»). Roberto Esposito la chiamerebbe logica *immunitaria*<sup>38</sup>: per poter fondare qualcosa devo inoculare nel fondamento il suo stesso contrario (o, se si vuole, devo prima generare il suo contrario per poi inocularlo come un vaccino).

In ogni atto di fondazione (del *logos*, della parola, della legge, del diritto) è dunque in gioco la logica del fantasma: ciò che è costitutivamente assente (e come tale *inappropriabile*) viene evocato in presenza (e in qualche misura – *impropriamente*, cioè in un modo ancora fantasmatico – ce ne si *appropria*). Perché vi sia fondazione è necessario evocare fantasmi.

Potremmo definire l'inappropriabile che l'atto di fondazione evoca, appropriandosene impropriamente, come il *cum* della *communitas*, ciò che lega tra loro i parlanti in quanti abitati dai fantasmi del linguaggio (e da quel fantasma per eccellenza che è la morte): colui che fonda – sia egli nomoteta o profeta – parla sempre, infatti, alla prima persona plurale, ovvero in nome della comunità se non addirittura dell'umanità.

Questa necessità di evocare fantasmi compare già paradigmaticamente in Platone. Dopo aver descritto, nella *Repubblica*, la conformazione della città ideale, egli torna sulla questione politica nelle *Leggi* affrontando il tema delle norme da adottare in un'ipotetica città di nuova fondazione. Platone mostra qui come, per rifondare la legge, sia necessario andare alle spalle dell'apollineo mondo della ragione e del *logos* rievocando elementi dionisiaci (canti, musica e danza) quali componenti di una *paideia* che, incanalando gli istinti irrazionali, mira a formare un cittadino esemplare. Per riattivare l'ordine simbolico della

<sup>38</sup> Cfr. R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

legge bisogna toccare le corde profonde del godimento («anche nell'apprendimento si riconnette un certo godimento»<sup>39</sup>), una forma di estasi. Di qui la pratica simposiale e il vino quale *pharmakon* donato da Dioniso «contro l'inaridimento provocato dalla vecchiaia»<sup>40</sup>, necessario per rendere più malleabili gli uomini e incoraggiarli alla musica e al canto. Senza il vino niente *paideia*, senza godimento dionisiaco nessuna legge apollinea<sup>41</sup>.

Per attingere nuovamente il senso inaugurale della legge, sembra dunque che il luminoso mondo del *logos* debba evocare il proprio contrario: se là, tra Schmitt e Benjamin, è in questione il «fondamento mistico del diritto», che, secondo il primo, può riattivarsi ricorrendo allo stato di eccezione, qui, nelle *Leggi*, è in gioco una componente *ek-statica*, mistico-dionisiaca, che il ricorso al vino dovrebbe facilitare. Per così dire, c'è bisogno del vino per vedere i fantasmi; sono solo effetti retroflessi per differenza dal *logos*, fantasmi della parola, fantasmi del diritto, ma fantasmi necessari: in tutti i sensi, *fondamentali*.

Ma il *pharmakon* – sia esso lo stato di estasi indotto dal vino o lo stato di eccezione indotto dal sovrano – mostra qui tutta la sua ambiguità. Come il vino può essere occasione di festa ma anche di disordine molesto (se ne si abusa), così l'anomia dello stato di eccezione, necessaria per fondare o rifondare la legge, può essere garanzia del diritto ma anche suo naufragio (se ne si abusa, quando cioè protratta *ad libitum*). Sono i rischi dell'evocare fantasmi.

Il rischio intrinseco non è il caos irrazionale, ma – come insegna la Storia – l'eccesso di carisma, la mistica del salvatore della patria, che col suo abbagliante splendore (greco *auge*, radice *aug-*, da cui anche *auctoritas* e *angustus*) finisce col trasformare l'eccezione/estasi in consolidata prassi politica e la Repubblica in un Impero (vale tanto per la Repubblica dell'antica Roma quanto per la Repubblica di Weimar)<sup>42</sup>. Non per nulla – si potrebbe osservare – del dionisiaco vino, Platone suggeriva moderato utilizzo e solo dopo una certa età.

Detto altrimenti, l'atto di fondazione della legge non è garantito, comporta sempre un azzardo e un rischio: niente assicura del buon esito dell'operazione (come niente assicura dal suo eventuale abuso), per la quale sono sempre necessari un atto di fede (e in questo il vino aiuta) e le formule di rito; l'esito dell'atto fondativo e il giudizio su di esso («abuso» o «buon esito»)

<sup>39</sup> Platone, *Leggi*, 667c.

<sup>40</sup> Platone, *Leggi*, 666b.

<sup>41</sup> Un'approfondita lettura delle *Leggi* in questa chiave è stata svolta da Carlo Sini nel suo Seminario di filosofia 2016-2017 *In cammino verso il monte Ida: itinerari dell'arte formativa* presso l'associazione «Mechri» di Milano.

<sup>42</sup> Osserva Agamben come, per comprendere fenomeni moderni quali il Duce fascista e il *Führer* nazista, sia importante non dimenticare la loro continuità col principio dell'*auctoritas principis* (cfr. G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit., p. 95 e segg.): né il Duce né il *Führer* rappresentano infatti delle magistrature o delle cariche pubbliche costituzionalmente definite, come anche il titolo di «Augusto» che il senato conferisce a Gaio Giulio Cesare Ottaviano (anche se Mussolini e Hitler rivestivano rispettivamente la carica di capo del governo e quella di cancelliere del Reich, come Ottaviano rivestiva l'*imperium consolare* o la *potestas tribunicia*), sicché le tre qualifiche (Augusto, Duce, *Führer*) vanno ricondotte non alla tradizione giuridica della *potestas* ma a quella politica dell'*auctoritas* (ovvero, a quel potere che nella tripartizione di Max Weber è definito «carisma» con riferimento alla *charis* paolina). Per il passaggio dalla Repubblica all'Impero, un discorso analogo si potrebbe fare per i due Napoleone (entrambi pongono termine alla repubblica invocando uno stato di eccezione).

rispetto a che?) è sempre e comunque *à rebours*, risiede cioè nelle sue conseguenze secondo la logica retrospettiva del futuro anteriore.

### 8. Legge, stato di eccezione e scrittura

Possiamo ora meglio definire la soglia genealogica del linguaggio in relazione allo stato di eccezione. Se ogni atto di fondazione – ogni istituzione, dunque ogni potere istituito, ogni legge, ogni diritto – risponde alla logica del fantasma è perché il linguaggio, come direbbe De Saussure, è la prima originaria istituzione (così il fondatore della linguistica definiva la lingua: «istituzione pura») e la logica fantasmatica è la logica propria del linguaggio (o la logica *tout court*, il movimento stesso del *logos*) così come descritta da Hegel nella *Scienza della logica*. Il linguaggio *pone* in presenza la parola a partire da un presupposto (ciò a cui la parola si riferisce), sicché abbiamo un *posto* (ad esempio, la parola «cavallo») a partire da un *presupposto* (ciò che la parola «cavallo» evoca). Ma questo presupposto è in realtà, letteralmente, un *pre-supposto*, qualcosa che è supposto essere prima: prima del linguaggio, prima della parola. Supposto da chi? Dal linguaggio stesso. Il linguaggio è strutturalmente *pre-supponente*, suppone come precedente a sé ciò che le sue parole evocano. Infatti, io non incontro mai *il* cavallo, ciò che la parola evoca, ma sempre un particolare e determinato cavallo. *Il* cavallo del linguaggio, quest'universale astratto, è un fantasma: non sta da nessuna parte se non nel linguaggio stesso; esso è un *presup-posto*, posto cioè dal linguaggio, retrospettivamente, come proprio presupposto. Così *accade* la parola, così *accade* la legge, retroflettendo indietro la propria assenza ed evocandola in presenza («prima di me, il caos»).

Ma ogni genealogia dello stato di eccezione che risalga al linguaggio e alla sua dinamica evenemenziale mi pare obliteri un passaggio decisivo, una soglia genealogica determinante, che, nelle loro riflessioni sullo stato di eccezione, né Benjamin, né Agamben né Derrida mettono a tema (e che è invece citata, seppur fuggacemente, da Schmitt): la soglia della scrittura.

Se si risale alle origini dello stato di eccezione, ai suoi archetipi e precedenti storici, si può osservare come esso sorga in corrispondenza della nascita della scrittura come dispositivo volto a premunire dai rischi della scrittura. Più precisamente, dal rischio che ogni scrittura sempre necessariamente, strutturalmente, porta con sé: Babele. Ossia, il pericolo della superstizione, dell'idolatria (*avadah zarah*), dell'appropriazione, della presunta autofondazione, della caduta della parola a mero mezzo di comunicazione e della legge a mero strumento di potere, quel rischio che Benjamin continuamente sottolinea e contro il quale evoca una *Gewalt* divina, un potere di interruzione e sospensione. Tutte le civiltà della scrittura (a partire da quella mesopotamica) e tutte le religioni del Libro ossia della parola scritta (a partire da quella ebraica) hanno escogitato dispositivi di sospensione della scrittura, della vigenza di ciò che è scritto, per infondervi un nuovo soffio di vita ed evitare la caduta della parola nel dogmatismo della lettera morta, nel feticismo della legge, nell'obbedienza farisaica, nel formalismo legalistico, in breve: nella mortificazione dello spirito vivente. Il dispositivo giuridico dello stato di eccezione va iscritto in questa genealogia.



Un primo suggerimento in questa direzione viene da Schmitt che, in quella sorta di intervista-confessione che è *Imperium* (la lunghissima conversazione con Klaus Figge e Dieter Groh registrata nel dicembre del 1971), rievoca tutta la propria carriera professionale e rivela il fulcro delle proprie riflessioni, il motivo chiave della propria ricerca, con queste parole: «ciò di cui non parlo esplicitamente, cioè il tema implicito delle mie considerazioni, è il rapporto tra parola e scrittura, ovvero il rapporto dialettico, antitetico, ostile ecc. tra parola e scrittura»<sup>43</sup>. E ancora: «Il tema della legge scritta, ovvero del rapporto tra *agraphos nomos* e *nomos* scritto, e quindi di come il *nomos* si trasformi nel momento stesso in cui viene messo per iscritto. Parola e scrittura sono – come potrei dire? – il tema universale e centrale che muove il mio pensiero in generale»<sup>44</sup>.

A Schmitt non sfugge l'immensa importanza che la scrittura ha rivestito nella storia della civiltà e, nel colloquio con i propri intervistatori, ne rievoca alcuni tratti: «All'inizio – di ogni scienza storica – ci fu la scrittura, perché senza scrittura è inimmaginabile una scienza della storia»<sup>45</sup>, come inimmaginabile – prosegue poi richiamando Max Weber – sarebbe la musica moderna senza la scrittura delle note. È singolare come all'origine, laddove Benjamin pone il Verbo, Schmitt vi ponga invece la Scrittura: «Vorrei allora permettermi adesso di dire in maniera puramente polemica e provocatoria: “In principio non era il Verbo, ma la Scrittura”»<sup>46</sup>.

Queste fugaci osservazioni premettono di leggere la storia dello stato d'eccezione in una prospettiva assai diversa da quella di Benjamin o di Agamben (per così dire, a partire dalla Scrittura, anziché dal Verbo). Schmitt non lo dice espressamente, ma è chiaro a cosa fa riferimento: *Gewalt* sovrana, anomia, stato di eccezione, o ancora – nei termini del suo scritto del 1921 – «dittatura», insomma i temi che lo hanno reso celebre (il diritto e il suo «fondamento mistico», diciamo così), trovano la loro genesi nella scrittura e nel dissidio che, a partire da questa, si viene a delineare tra parola orale e parola scritta.

## 9. La scrittura e la sua sospensione

Storicamente parlando, il primo dissidio tra parola orale e parola scritta si ravvisa proprio là dove nasce la scrittura, nell'antica Mesopotamia, con le celebri tavolette d'argilla, redatte dai sacerdoti per registrare la quantità di raccolto che i contadini offrono al Tempio in cambio delle sementi. Queste tavolette, che regolano dunque i rapporti di scambio e di lavoro alla fine del IV millennio, non sono norme del diritto («leggi sovrane»), sebbene il Tempio amministri la terra in nome dell'autorità sovrana. In questo senso, se parliamo di legislazione scritta, nasce prima la legge del mercato rispetto alla legge sovrana: ciò che è registrato sulle tavolette di argilla diviene infatti un contratto vincolante, una legge universale indifferente alle circostanze concrete e alla sorte dei contadini, costretti alla schiavitù laddove non siano in grado di produrre e versare al Tempio l'offerta dovuta nella misura, nei modi e nei tempi rigidamente stabi-

<sup>43</sup> C. Schmitt, *Imperium*, cit., p. 71.

<sup>44</sup> Ivi, p. 74.

<sup>45</sup> Ivi, p. 71.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

liti dallo scritto. La trascrizione della legge sovrana, invece, sembra spesso dettata dall'esigenza di regolare proprio le leggi di mercato (generate dall'ingresso della scrittura nei rapporti di scambio) tentando di correggerne gli effetti distorti. I vari *Codici* che, emanati dal sovrano, si susseguono nel Vicino Oriente a partire dalla fine del III millennio mirano, tra le altre cose, a tutelare le classi più deboli rispetto a quelle più forti<sup>47</sup>, a fissare i tassi di cambio tra orzo e argento, a disciplinare l'attività dei mercanti-banchieri e a contrastare l'usura stabilendo soglie massime per i tassi d'interesse. La logica scritturale del mercato ha infatti prodotto conseguenze che sembrano sfuggite di mano all'autorità sovrana, messa in ombra dal crescente potere scritturale (economico e finanziario) dei funzionari templari.

Ma prima ancora di redigere leggi scritte, i sovrani tentano di rimediare alle crisi d'indebitamento e alla crescente riduzione in schiavitù della popolazione, attraverso un editto di liberazione dei debitori asserviti, pronunciato in occasione del loro insediamento. È la «rottura delle tavolette»<sup>48</sup>, prima forma di remissione dei debiti: è da rintracciare qui l'origine di una tradizione che, in forme diverse, attraverserà la storia di tutte le civiltà della scrittura, dalla *seisachtheia* di Solone alla *lex poeetelia papiria* dei romani, dal giubileo ebraico alla cristiana remissione dei debiti, sino all'istituto giuridico della bancarotta pubblica. Prima forma di remissione dei debiti, ma anche prima forma di «stato di eccezione» (di «*Gewalt* divina», per dirla con Benjamin: sospensione della legge scritta in nome di una giustizia più «vera» e autentica). Con questo gesto, infatti, il sovrano sospende la scrittura: non la legge sovrana (che ancora non è scritta o inizia soltanto ora ad essere scritta, raccolta nei vari *Codici*) ma la legge di mercato. La rottura delle tavolette corrisponde, sul piano economico, a quello che è l'amnistia sul piano giuridico. Essa revoca l'irrevocabilità dello scritto. La scrittura è infatti sacra, è un'emanazione dell'autorità (*Gewalt*) terrena del Tempio che rappresenta l'autorità (*Gewalt*) divina, ma il sovrano è il supremo rappresentante del dio in terra e ha perciò l'ultima parola. La sua divina *Gewalt* sospende la validità dei contratti e la popolazione asservita torna libera. Ma è davvero l'ultima parola?

Invero, si assiste presto a uno scontro tra autorità assai significativo, che sottende un conflitto tra oralità e scrittura (come suggeriva Schmitt), ossia tra il sovrano e i funzionari del Tempio, tra la parola sacra del sovrano che parla in nome degli dèi e la logica oggettiva e sovraperonale dello scritto. Tra il 2100 e il 1800 a. C. s'incrementa il ricorso alla remissione dei debiti, ma a partire dal 1800 a. C. i funzionari templari iniziano a inserire nei contratti su tavolette una clausola che ne afferma la validità anche in caso di editto. Lo stratagemma è efficace e alla fine la clausola scritta avrà la meglio sulla parola sovrana: a partire dal 1600 a. C. non vi saranno più editti di liberazione. Una volta che l'autorità s'incarna nella scrittura, questa segue una logica sua, cui l'autorità «orale» e «sacrale» non riesce più a tener testa. Il potere (*Gewalt*) della scrittura –

<sup>47</sup> Nel prologo del *Codice di Ur-Nammu* il sovrano dice di aver tutelato chi aveva un solo siclo rispetto a chi aveva una mina (pari a 60 sicli) e di tutelare chi ha una pecora rispetto a chi detiene un bue. Sulla stessa linea il prologo del *Codice di Hammurabi* in cui il sovrano dice di esser stato chiamato dagli dèi alla regalità per affermare la giustizia divina e affinché i potenti non opprimessero i deboli.

<sup>48</sup> Cfr. C. Sini, *Del viver bene*, Jaca book, Milano 2011.

generando oggettivazioni astratte e sovraperpersonali, che permangono e vincolano a sé i soggetti – sovrasta il potere (*Gewalt*) della parola orale, sacrale, e di fatto ne svuota l'autorità.

Ora, il fallimento dell'autorità «orale» del sovrano, della sua *Gewalt* divina, nel tentativo di restituire libertà agli schiavi, fallimento che si consuma nella seconda metà del secondo millennio, mostra che la sospensione della legge scritta *dev'essere anch'essa scritta*. È così che nasce lo «stato di eccezione» in senso tecnico, vale a dire quella norma giuridica che sospende la validità delle norme giuridiche. Finché l'«eccezione» resta proclamata sul piano orale essa è inefficace e mostra tutta la sua impotenza di fronte alla più piccola e meschina clausola dettata dalla furbizia dei funzionari. L'«ultima parola» del sovrano, che dovrebbe sospendere tutte le altre, retrocede facilmente a penultima se non è anch'essa codificata, se non si adegua alla logica oggettiva del testo. Alla fine – storicamente parlando – il potere sovrano è costretto a piegare la testa di fronte al potere della scrittura: se vuole revocare la legge scritta, deve scriverlo, deve produrre un'apposita norma all'interno dell'ordinamento. L'istituto giuridico dello stato di eccezione non è allora il fondamento mistico del diritto, non è il sigillo apposto all'assetto normativo dall'autorità sacrale del re che mostra la sua supremazia nei confronti della legge scritta, potendola revocare, ma esattamente il contrario: con esso si consuma la cancellazione del potere divino del sovrano, la resa definitiva della sua parola orale e aurorale nei confronti di una parola spersonificata, incarnata nei segni terreni, materializzata nell'argilla e, più avanti, oggettivata sulla carta.

L'introduzione dello stato di eccezione negli ordinamenti giuridici (a partire da quello romano) è l'ultimo colpo di coda del sacro, che tenta di riaffermare la propria superiorità nei confronti della legge scritta. Ma lo fa consegnandosi mani e piedi alla scrittura (a quello stesso *pharmakon*-veleno di cui vorrebbe essere *pharmakon*-rimedio), cioè alla propria trappola mortale: di lì a breve il sacro svanirà infatti dalla politica rimanendovi sottotraccia soltanto in quella forma ingabbiata (o, se si vuole, fantasmatica) che la logica della scrittura e del diritto chiamerà «fondamento mistico» della legge (ciò che farà formulare a Schmitt il celebre motto di *Teologia politica*, ossia che «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati» e, poche righe dopo, che «lo stato di eccezione ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia»<sup>49</sup>). Per così dire: quello non è più il sacro allo stato «puro» (sempre che di «purezza» si possa parlare, se non subordinata a una condizione, come direbbe Benjamin), ma il sacro preso dentro gli ingranaggi della scrittura e visto retrospettivamente a partire da questa, per sua differenza e negazione, ossia schiacciato e ridotto dalla scrittura a proprio fondamento mistico (il «mistico» si distingue dal «sacro» proprio per la sua natura derivata e retroflessa: è ciò che resta del sacro una volta inciso dallo stilo).

Il fondamento mistico del diritto non è allora altro che il sacro ridotto dalla legge scritta a propria batteria di riserva: una volta incapsulato negli ordinamenti scritti (nella forma paradossale di un provvedimento scritto che prevede la sospensione della scrittura), il diritto può infatti farvi ricorso per rivitalizzare se stesso ogni volta che si trova in pericolo (per minacce esterne o in-

---

<sup>49</sup> C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 61.

terne) o quando si trova a rischio di scivolare nel puro formalismo legalistico o nell'appropriazione strumentale della legge. Lo stato di eccezione è dunque il *pharmakon* (nella sua ambiguità di rimedio e veleno) che la legge, una volta depositata nei segni della scrittura, attua contro il rischio sempre presente della propria perversione (ogni volta che è necessario rifondare o ridare spirito a quella che altrimenti sarebbe semplicemente lettera morta).

## 10. Anomia

In questo modo, ossia tenendo conto della soglia della scrittura, può dunque essere riletta l'analogia di Agamben tra *logos* e diritto, entrambi con i propri fantasmi (essere puro e pura *Gewalt*) che tentano di catturare entro le proprie maglie. Il *logos* lì in questione, quel *logos* che sospendendo se stesso proietta retroattivamente un supposto essere puro, non è la parola orale, che infatti non conosce né ha mai potuto pensare (o pensare di catturare) alcun «essere puro»; il *logos* lì in questione è semmai quello della parola scritta, è il *logos* della filosofia, giacché è solo a partire dalla scrittura che si può pensare qualcosa come l'«essere» e/o qualcosa di «puro» (essendo la parola orale estranea a ogni purezza o pulizia logica, frequentando piuttosto l'ambiguità e la contraddizione propri del mito<sup>50</sup>). Allo stesso modo il diritto lì in questione, quel diritto che sospendendo se stesso proietta retroattivamente una supposta *Gewalt* pura (una supposta vera e originaria autorità aurorale, giustizia divina evocata «in nome del sovrano» o «in nome del popolo» per sospendere la disumana rigidità della legge formale, come in Mesopotamia, o rievocata dal diritto come proprio *re-load* per preservare o ripristinare se stesso, stile «art. 48»), non è il diritto consuetudinario (la legge orale), che non conosce alcuna *Gewalt* pura e che ha semmai altri fantasmi (i suoi fantasmi, diversi da quelli della scrittura); il diritto lì in questione è quello della legge scritta (dei *Codici* mesopotamici, della *Torah* ebraica, delle *Leggi delle XII tavole*, delle costituzioni moderne).

Se lo stato di eccezione non è che una *sospensione della scrittura*, ossia della legge scritta, tale sospensione non comporta però un ripristino del contesto precedente (la legge orale, ossia l'insieme delle relazioni, degli usi e dei costumi vigenti prima della loro codificazione scritta). Perché il contesto precedente è stato nel frattempo riconfigurato dalla scrittura.

Così come il linguaggio pone un *posto* (la parola «cavallo») e un *presupposto* (un fantasmatico «il cavallo» che sarebbe all'origine della parola e a cui la parola farebbe riferimento), anche la scrittura ha il suo *posto* (il *nomos* scritto e le oggettivazioni pubbliche cui dà luogo, ad esempio la sfera pubblica dell'amministrazione per cui il contadino deve *tot* al Tempio) e il suo *presupposto* (una fantasmatica anomia che precederebbe la scrittura, ad esempio la sfera privata quale «nuda vita» del contadino<sup>51</sup>).

Ora, le partizioni che la legge scritta ha istituito non scompaiono con la sua sospensione nello stato di eccezione, ma s'indeterminano: durante lo *iusti-*

<sup>50</sup> Cfr. C. Sini, *Etica della scrittura*, Laterza, Roma-Bari 1994.

<sup>51</sup> Sulla partizione, generata dalla scrittura, tra sfera pubblica e sfera privata, cfr. C. Sini, *Del viver bene*, cit., p. 86; sul concetto di «nuda vita» come effetto di una retroflessione cfr. G. Agamben, *Homo sacer*, cit.

*tium*, ad esempio, i consoli sono ridotti alla condizione di privati cittadini (*in privato abditi* è la formula usata da Livio) mentre ogni privato agisce come se fosse rivestito di un *imperium*, ossia di un'autorità statale (è il caso di Scipione Nasica che, nell'uccidere Tiberio Gracco, agì – scrive Cicerone – «come se fosse un console»). In tali circostanze, la distinzione tra pubblico e privato, come tra *imperium* e *ius civile* e tra fatto e diritto, appare revocata: definire dunque in quale veste e con quale funzione giuridica opera chi agisce per la salvezza della nazione durante uno stato di eccezione è, a tutti gli effetti, un paradosso (come Cicerone sperimentò sulla propria pelle, subendo un kafkiano processo in merito).

Lo stato di eccezione genera dunque una zona di anomia del tutto peculiare. Questa anomia non è quella prodotta per differenza dal *nomos*, non è il fantasma (*presupposto* posto) della legge («prima di me, il caos»), ma è frutto di una duplice operazione o di un doppio concatenamento di effetti: la scrittura della legge, che ha come effetto l'istituirsi di una serie di partizioni (oggettivazioni positive e fantasmi retroflessi: *nomos* e anomia, pubblico e privato, vita codificata e nuda vita) e, in seconda battuta, la sospensione di tale scrittura, che ha come effetto il venir meno di queste partizioni e la loro conseguente indeterminazione. Sicché, l'atto compiuto durante lo *iusstitium* è contemporaneamente un atto pubblico e un atto privato, tutti e due e nessuno dei due. Di qui tutti quei paradossi che, in *Homo sacer* e in *Stato di eccezione*, Agamben brillantemente mette in luce.

Tre sono, in conclusione, i livelli della logica fantasmatica che è in gioco nello stato di eccezione: i fantasmi della parola orale (il non-linguistico quale supposta origine del linguaggio retroflessa dal linguaggio stesso), i fantasmi della scrittura (il non-scritto quale supposta origine mistico-aurorale della legge scritta, retroflessa dalla stessa legge scritta) e i fantasmi prodotti dalla sospensione della scrittura (le anomalie dello stato di eccezione).

## Riferimenti bibliografici

- G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995  
 G. Agamben, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003  
 G. Agamben, *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2014  
 G. Agamben, *Karman*, Bollati Boringhieri, Torino 2017  
 L. Bagetto, *Per la critica del potere. Stato di diritto, stato di polizia, rivoluzione*, in «Spazio filosofico», n. 3: Violence, 2011  
 W. Benjamin, *Per la critica della violenza* (1921), Edizioni Alegre, Roma 2010  
 W. Benjamin, *Briefe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1966  
 J. Derrida, *Forza di legge. Il fondamento mistico dell'autorità*, Bollati Boringhieri, Torino 2003  
 J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano. Volume II (2002-2003)*, Jaca book, Milano 2010  
 R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002  
 F. Garritano, *Introduzione* in J. Derrida, *Forza di legge*, cit.  
 F. Jesi, *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Reiner Maria Rilke*, Quodlibet, Macerata 2002

- B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, Guida Editori, Napoli 1984
- C. Schmitt, *La dittatura* (1921), Edizioni Settimo Sigillo, Roma 2006
- C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità* (1922), in id., *Le categorie del 'politico'*, il Mulino, Bologna 1972
- C. Schmitt, *Imperium* (2010), Quodlibet, Macerata 2015
- G. Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amiciizia*, Adelphi, Milano, 1992
- C. Sini, *L'origine del significato. Filosofia ed etologia*, in id., *Opere*, vol. V: *Transito Verità. Figure dell'enciclopedia filosofica*, Jaca book, Milano 2012
- C. Sini, *Le arti dinamiche. Filosofia e pedagogia*, in id., *Opere*, vol. V, cit.
- C. Sini, *Del viver bene*, Jaca book, Milano 2011
- C. Sini, *Filosofia e scrittura*, Laterza, Roma-Bari 1994
- R. Tiedemann, a cura di, *Frankfurter Adorno Blätter*, vol. IV, München 1995
- P. Virno, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino 2003