

PER LA CRITICA DELLA VIOLENZA ¹

Il compito di una critica della violenza si può definire come l'esposizione del suo rapporto col diritto e con la giustizia. Poiché una causa agente diventa violenza, nel senso pregnante della parola, solo quando incide in rapporti morali. La sfera di questi rapporti è definita dai concetti di diritto e di giustizia. Per quanto riguarda, anzitutto, il primo dei due, è chiaro che il rapporto fondamentale e più elementare di ogni ordinamento giuridico è quello di fine e mezzo; e che la violenza, per cominciare, può essere cercata solo nel regno dei mezzi e non in quello dei fini. Queste constatazioni ci danno già, per la critica della violenza, qualcosa di più, e anche di diverso, di quanto forse non sembri. Poiché, se la violenza è mezzo, potrebbe sembrare che il criterio della sua critica sia già dato senz'altro. Esso si affaccia nella domanda se la violenza, in ogni caso specifico, sia mezzo a fini giusti o ingiusti. La sua critica sarebbe quindi già data implicitamente in un sistema di fini giusti. Ma le cose non stanno così. Poiché ciò che questo sistema ci darebbe (posto che fosse al riparo di ogni dubbio), non è già un criterio della violenza stessa come principio, ma un criterio per i casi della sua applicazione. Resterebbe aperto il problema se sia morale la violenza in generale come principio, anche come mezzo a fini giusti. Ma per decidere questo problema occorre un criterio più pertinente, una distinzio-

¹ [Il termine tedesco per «violenza» (*Gewalt*) significa anche «autorità» e «potere». Abbiamo tradotto, in italiano, secondo il significato di volta in volta dominante, ma il lettore dovrà tener presente che alla base di queste varie espressioni si trova, nell'originale, un solo termine e uno stesso concetto].

ne nella sfera stessa dei mezzi, senza riguardo ai fini a cui essi servono.

L'esclusione preliminare di questa piú esatta impostazione critica caratterizza una grande corrente della filosofia del diritto, di cui è forse il tratto piú spiccato: il diritto naturale. Nell'impiego di mezzi violenti a fini giusti esso vede cosí poco un problema come l'uomo nel «diritto» di dirigere il proprio corpo verso la meta a cui tende. Secondo la concezione giusnaturalistica (che serví da base ideologica al terrorismo della Rivoluzione francese) la violenza è un prodotto naturale, per cosí dire una materia prima, il cui impiego non solleva problemi di sorta, purché non si abusi della violenza a fini ingiusti. Se, nella teoria giusnaturalistica dello Stato, le persone si spogliano di tutta la loro autorità a favore dello Stato, ciò accade in base al presupposto (esplicitamente enunciato da Spinoza nel *Trattato teologico-politico*) che il singolo come tale, e prima della conclusione di questo contratto razionale, eserciti anche *de jure* ogni potere che detiene *de facto*. Forse queste concezioni sono state ravvivate, in seguito, dalla biologia darwiniana, che considera, in modo affatto dogmatico, insieme alla selezione naturale, solo la violenza come mezzo originario e solo adeguato a tutti i fini vitali della natura. La filosofia popolare darwinistica ha mostrato spesso come sia facile passare da questo dogma della storia naturale al dogma ancor piú grossolano della filosofia del diritto per cui quella violenza che è quasi esclusivamente adeguata a fini naturali, sarebbe per ciò stesso anche giuridicamente legittima.

A questa tesi giusnaturalistica della violenza come dato naturale si oppone diametralmente quella del diritto positivo, che vuole il potere storicamente divenuto. Come il diritto naturale può giudicare ogni diritto esistente solo nella critica dei suoi fini, cosí il diritto positivo può giudicare ogni diritto diveniente solo nella critica dei suoi mezzi. Se la giustizia è il criterio dei fini, la legalità è il criterio dei mezzi. Ma, a prescindere da questo contrasto, le due scuole s'incontrano nel comune dogma fondamentale: fini giusti possono essere raggiunti con mezzi legittimi, mezzi legittimi possono essere impiegati a fini giusti. Il diritto naturale

tende a «giustificare» i mezzi con la giustizia dei fini, il diritto positivo a «garantire» la giustizia dei fini con la legittimità dei mezzi. L'antinomia si rivelerebbe insolubile ove si dimostrasse che è falso il comune presupposto dogmatico, e che mezzi legittimi da una parte, e fini giusti dall'altra, sono fra loro in contrasto irriducibile. Ma non si potrà mai arrivare a questa comprensione finché non si abbandonino il circolo e non si pongano criteri reciprocamente indipendenti per fini giusti come per mezzi legittimi.

Il regno dei fini, e quindi anche il problema di un criterio della giustizia, resta, per il momento, escluso da questa indagine. Al centro di essa si pone, invece, il problema della legittimità di certi mezzi, che costituiscono la violenza. I principî giusnaturalistici non possono decidere questo problema, ma solo portarlo in una casistica senza fine. Poiché se il diritto positivo è cieco per l'incondizionatezza dei fini, il diritto naturale è cieco per il condizionamento dei mezzi. Mentre la teoria positiva del diritto si può prendere come ipotesi di partenza all'inizio della ricerca, poiché compie una distinzione di principio dei vari generi di violenza, indipendentemente dai casi della sua applicazione. La distinzione ha luogo fra la violenza storicamente riconosciuta (la violenza sancita come potere) e la violenza non sanzionata. Se le analisi seguenti muovono da questa distinzione, ciò naturalmente non significa che poteri dati vengano ordinati e valutati secondo che sono sanzionati o no. Poiché in una critica della violenza il criterio del diritto positivo non può trovare la sua semplice applicazione, ma deve piuttosto essere giudicato a sua volta. Si tratta di vedere che cosa consegua, per l'essenza della violenza, dal fatto stesso che sia possibile stabilire in essa un tale criterio o differenza; o, in altre parole, dal significato di quella distinzione. Poiché vedremo ben presto che quella distinzione di diritto positivo ha senso, è pienamente fondata in sé e non è sostituibile da nessun'altra; ma, con ciò stesso, cadrà una luce su quella sfera in cui solo può aver luogo quella distinzione. Insomma: se il criterio stabilito dal diritto positivo per la legittimità della violenza può essere analizzato solo secondo il suo significato, la sfera della sua applicazione deve essere criti-

cata secondo il suo valore. Per questa critica si tratta quindi di trovare un criterio al di fuori della filosofia positiva del diritto, ma anche al di fuori del diritto naturale. Vedremo in seguito come questo criterio possa essere fornito solo dalla considerazione del diritto dal punto di vista della filosofia della storia.

Il significato della distinzione della violenza in violenza legittima e illegittima non è senz'altro evidente. Bisogna risolutamente guardarsi dall'equivoco giusnaturalistico, per cui quel significato consisterebbe nella distinzione fra violenza a scopi giusti e ingiusti. Piuttosto si è già accennato che il diritto positivo esige da ogni potere un attestato della sua origine storica, che implica, a certe condizioni, la sua sanzione e legittimità. Poiché il riconoscimento di poteri giuridici si esprime nel modo più concreto nella sottomissione – in linea di principio – passiva ai loro fini, come criterio ipotetico di suddivisione dei vari tipi di autorità bisogna assumere la presenza o la mancanza di un riconoscimento storico universale dei loro fini. I fini che mancano di questo riconoscimento si chiameranno fini naturali, gli altri, fini giuridici. E la diversa funzione della violenza, secondo che serve a fini naturali o a fini giuridici, si può mostrare nel modo più evidente sulla scorta di un qualunque sistema di rapporti giuridici determinati. Per maggiore semplicità, le considerazioni seguenti si riferiranno ai presenti rapporti europei.

Questi rapporti giuridici sono caratterizzati – per quanto riguarda la persona singola come soggetto giuridico – dalla tendenza a non ammettere fini naturali delle persone singole in tutti i casi in cui questi fini potrebbero essere, all'occasione, perseguiti coerentemente con la violenza. Vale a dire che questo ordinamento giuridico tende, in tutti i campi in cui fini di persone singole potrebbero essere perseguiti coerentemente con la violenza, a stabilire fini giuridici che possono essere realizzati in questo modo solo dal potere giuridico. Anzi, esso tende a ridurre, mediante fini giuridici, anche le regioni dove, in linea di massima, i fini naturali vengono consentiti entro ampi limiti, se appena quei fini naturali vengono perseguiti con un grado eccessivo di vio-

lenza; come fa, per esempio, nelle leggi sui limiti della punizione educativa. Si può formulare come principio universale della presente legislazione europea che tutti i fini naturali di persone singole entrano necessariamente in collisione coi fini giuridici quando vengono perseguiti con violenza più o meno grande. (La contraddizione in cui il diritto di legittima difesa si trova con quanto detto finora, dovrebbe spiegarsi naturalmente nel corso delle analisi seguenti). Da questa massima consegue che il diritto considera la violenza nelle mani della persona singola come un rischio o una minaccia di scalzare l'ordinamento giuridico. Come un rischio e una minaccia di frustrare i fini giuridici e l'esecutivo giuridico? No: perché allora non sarebbe condannata la violenza in se stessa, ma solo quella rivolta a fini antiggiuridici. Si dirà che un sistema di fini giuridici non potrebbe mantenersi, se in qualche punto fini naturali potessero essere ancora perseguiti con la violenza. Ma questo, per il momento, è solo un dogma. Bisognerà forse, invece, prendere in considerazione la sorprendente possibilità che l'interesse del diritto a monopolizzare la violenza rispetto alla persona singola non si spieghi con l'intenzione di salvaguardare i fini giuridici, ma piuttosto con quella di salvaguardare il diritto stesso. E che la violenza, quando non è in possesso del diritto di volta in volta esistente, rappresenti per esso una minaccia, non a causa dei fini che essa persegue, ma della sua semplice esistenza al di fuori del diritto. La stessa supposizione può essere suggerita, in forma più concreta, dal pensiero di quante volte già la figura del «grande» delinquente, per quanto bassi potessero essere i suoi fini, ha riscosso la segreta ammirazione del popolo. Ciò non può accadere per le sue azioni, ma solo per la violenza di cui esse testimoniano. Qui pertanto la violenza, che il diritto attuale cerca di togliere al singolo in tutti i campi della prassi, insorge davvero minacciosa, e suscita, pur nella sua sconfitta, la simpatia della folla contro il diritto. Per quale funzione la violenza possa apparire, a ragione, così pericolosa al diritto, ed esserne così temuta, apparirà proprio là dove le è ancora permesso di manifestarsi anche secondo l'ordinamento giuridico attuale.

Ciò si verifica anzitutto nella lotta di classe, nella forma del diritto di sciopero ufficialmente garantito agli operai. La classe operaia organizzata è oggi, accanto agli Stati, il solo soggetto giuridico a cui spetti un diritto alla violenza. Contro questa tesi si può certamente obiettare che un'omissione di azioni, un non-agire, come in ultima istanza è lo sciopero, non può essere definito una violenza. Una considerazione che ha facilitato al potere statale la concessione del diritto di sciopero, quando ormai non si poteva più evitare. Ma essa non vale illimitatamente, perché non vale incondizionatamente. È vero che l'omissione di un'azione, e anche di un servizio, dove equivale semplicemente a una «rottura di rapporti», può essere un mezzo affatto puro e privo di violenza. E come, secondo la concezione dello Stato (o del diritto), col diritto di sciopero viene concesso alle maestranze operaie non tanto un diritto alla violenza quanto piuttosto il diritto di sottrarsi alla violenza, ove questa fosse esercitata indirettamente dal datore di lavoro, così può verificarsi di tanto in tanto uno sciopero che corrisponde a questo modello e che vorrebbe essere solo un «distacco» o un «estraniamento» dal datore di lavoro. Ma il momento della violenza interviene, come ricatto, in un'omissione siffatta, quando essa ha luogo nella fondamentale disposizione a riprendere come prima l'azione interrotta, a certe condizioni che, o non hanno assolutamente nulla a che fare con essa, o ne modificano solo qualche aspetto esteriore. E in questo senso, secondo la concezione della classe operaia, che è opposta a quella dello Stato, il diritto di sciopero è il diritto di usare la violenza per imporre determinati scopi. Il contrasto fra le due concezioni appare in tutto il suo rigore di fronte allo sciopero generale rivoluzionario. In esso la classe operaia si richiamerà ogni volta al suo diritto di sciopero, ma lo Stato dirà che questo richiamo è un abuso, poiché — dirà — il diritto di sciopero non era stato inteso in questo senso, e prenderà le sue misure straordinarie. Poiché nulla gli vieta di dichiarare che un'attuazione simultanea dello sciopero in tutte le aziende è anticostituzionale, non avendo, in ognuna di esse, il motivo particolare presupposto dal legislatore. In questa differenza d'in-

terpretazione si esprime la contraddizione oggettiva di una situazione giuridica per cui lo Stato riconosce un potere ai cui scopi, in quanto scopi naturali, può essere a volte indifferente, ma in caso grave (nel caso, appunto, dello sciopero generale rivoluzionario) è decisamente ostile. E in effetti, per quanto possa sembrare a prima vista paradossale, si può definire, in certe condizioni, come violenza anche un contegno assunto nell'esercizio di un diritto. E precisamente questo contegno, ove sia attivo, potrà dirsi violenza, quando esercita un diritto che gli compete per rovesciare l'ordinamento giuridico in virtù del quale esso gli è conferito; ove sia passivo, potrà essere definito allo stesso modo, se rappresenta un ricatto nel senso delle considerazioni precedenti. Testimonia quindi solo di una contraddizione oggettiva nella situazione giuridica, e non già di una contraddizione logica nel diritto, che esso si opponga, in certe condizioni, con la violenza alla violenza degli scioperanti. Poiché nello sciopero lo Stato teme, più di ogni altra cosa, *quella* funzione della violenza che questa indagine si propone appunto di determinare come unico fondamento sicuro della sua critica. Poiché se la violenza, come sembra a prima vista, fosse semplicemente il mezzo di assicurarsi direttamente di quella cosa qualunque a cui si mira, essa potrebbe assolvere al suo scopo solo come violenza di rapina. E sarebbe affatto inetta a fondare o modificare rapporti in modo relativamente stabile. Ma lo sciopero mostra che essa può farlo, che essa è in grado di fondare e modificare rapporti giuridici, per quanto il sentimento di giustizia possa restarne offeso. Si potrebbe obiettare che tale funzione della violenza è casuale e isolata. L'esame della violenza bellica basterà a confutare questa obiezione.

La possibilità di un diritto di guerra riposa esattamente sulle stesse contraddizioni oggettive nella situazione giuridica su cui si fonda quella di un diritto di sciopero, e cioè sul fatto che soggetti giuridici sanzionano poteri i cui fini restano — per quelli che li sanciscono — fini naturali, e, in caso grave, possono quindi entrare in conflitto coi loro propri fini giuridici o naturali. È vero che la violenza bellica si rivolge dapprima ai suoi scopi in modo del tutto diretto e

come violenza di rapina. Ma è un fatto quanto mai sorprendente che anche – o piuttosto proprio – in condizioni primitive, che per altri versi conoscono appena gli inizi di rapporti di diritto pubblico, e anche quando il vincitore ha acquisito un possesso ormai inattaccabile, una pace sia cerimonialmente indispensabile e necessaria. Anzi, la parola «pace», nel senso in cui è relativa al termine «guerra» (poiché ce n'è anche un altro, affatto diverso, altrettanto concreto e politico: quello in cui Kant parla di «pace perpetua»), indica proprio questa necessaria sanzione a priori, e indipendente da tutti gli altri rapporti giuridici, di ogni vittoria. Questa sanzione consiste appunto in ciò che i nuovi rapporti vengono riconosciuti come nuovo «diritto», indipendentemente dal fatto che essi abbisognino o meno, *de facto*, di qualche garanzia per la loro sussistenza. È quindi insito – se si può concludere dalla violenza bellica, come violenza originaria e prototipica, ad ogni violenza a fini naturali – in ogni violenza del genere un carattere di creazione giuridica. Sulla portata di questa conoscenza dovremo tornare più tardi. Essa spiega la succitata tendenza del diritto moderno a togliere ogni violenza, anche solo rivolta a fini naturali, almeno alla persona singola come soggetto giuridico. Nel grande delinquente questa violenza gli si fa incontro con la minaccia di porre nuovo diritto, di fronte alla quale (e sia pure impotente) il popolo rabbrivisce ancora oggi, in casi di rilievo, come nei tempi mitici. Ma lo Stato teme questa violenza come creatrice di diritto, come deve riconoscerla come creatrice di diritto dove potenze esterne lo costringono a concedere il diritto di guerreggiare, o classi il diritto di sciopero.

Se, nell'ultima guerra, la critica della violenza militare è assunta a punto di partenza di una critica appassionata della violenza in generale, che mostra, se non altro, che essa non è più esercitata o tollerata ingenuamente, essa, tuttavia, non è stata sottoposta a critica solo come violenza creatrice di diritto, ma in modo, forse, ancor più spietato è stata giudicata in un'altra funzione. Una duplicità nella funzione della violenza è, infatti, caratteristica del militarismo, che ha potuto formarsi solo col servizio militare obbligatorio. Il

militarismo è l'obbligo dell'impiego universale della violenza come mezzo ai fini dello Stato. Questa coazione all'uso della violenza è stata giudicata, di recente, altrettanto e ancor più risolutamente dell'uso stesso della violenza. In essa la violenza appare in una funzione affatto diversa che nel suo semplice impiego a fini naturali. Essa consiste in un impiego della violenza come mezzo a fini giuridici. Poiché la sottomissione dei cittadini alle leggi – nella fattispecie alla legge del servizio militare obbligatorio – è un fine giuridico. Se quella prima funzione della violenza si può definire creatrice di diritto, questa seconda è quella che lo conserva. E poiché il servizio militare è un caso di applicazione (per nulla distinto in linea di principio) della violenza conservatrice di diritto, una sua critica veramente efficace non è per nulla così facile come vorrebbero far credere le declamazioni dei pacifisti e degli attivisti. Essa coincide piuttosto con la critica di ogni potere giuridico, vale a dire con la critica del potere legale o esecutivo, e non può essere realizzata con un programma minore. È anche ovvio che essa non può essere realizzata (se non si voglia proclamare un anarchismo addirittura infantile), rifiutando ogni coazione nei confronti della persona e dichiarando «essere lecito quel che piace». Un principio del genere non fa che eliminare la riflessione sulla sfera storico-morale, e quindi su ogni significato dell'agire, ma anche su ogni significato del reale, che non si può costituire se l'«azione» si è sottratta all'ambito della realtà. Più importante è forse che anche il richiamo che si è spesso tentato all'imperativo categorico, col suo programma minimo peraltro indubitabile («Agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona che nella persona di chiunque altro, sempre anche come scopo e mai soltanto come mezzo»), non è di per sé sufficiente a questa critica¹. Poiché il diritto positivo, dove è consapevole delle sue radici, pretenderà senz'altro di riconoscere e di promuovere l'interesse dell'umanità nella persona di ogni sin-

¹ Caso mai si potrebbe dubitare se questa celebre formula non contenga troppo poco, e cioè se sia lecito servirsi, o lasciare che altri si serva, per qualunque rispetto, di sé o di un altro *anche* come di un mezzo. Si potrebbero addurre ottime ragioni a favore di questo dubbio.

golo. Esso vede questo interesse nell'esposizione e nella conservazione di un ordine stabilito dal destino. E anche se quest'ordine (che il diritto afferma a ragione di custodire) non può sfuggire alla critica, resta tuttavia impotente, nei suoi confronti, ogni contestazione che si affacci solo in nome di una «libertà» informe, senza essere in grado di definire quell'ordine superiore di libertà. E tanto più impotente se non impugna l'ordinamento giuridico stesso in tutte le sue parti, ma singole leggi o consuetudini giuridiche, che poi, del resto, il diritto prende sotto la custodia del suo potere, che consiste in ciò che c'è un solo destino, e che proprio ciò che esiste, e soprattutto ciò che minaccia, appartiene irrevocabilmente al suo ordinamento. Poiché il potere che conserva il diritto è quello che minaccia. E la sua minaccia non ha il senso dell'intimidazione¹, come la interpretano teorici liberali sprovveduti. Dell'intimidazione in senso proprio farebbe parte una precisione, una determinatezza che contraddice all'essenza della minaccia, e che nessuna legge può raggiungere, poiché sussiste sempre la speranza di sfuggire al suo braccio. Tanto più essa appare minacciosa come il destino, da cui, infatti, dipende se il delinquente incorre nei suoi rigori. Il significato più profondo dell'indeterminazione della minaccia giuridica apparirà solo nella successiva analisi della sfera del destino, da cui essa deriva. Un prezioso rimando a questa sfera si trova nel campo delle pene. Fra le quali, da quando è stata messa in questione la validità del diritto positivo, la pena di morte è quella che ha richiamato più di ogni altra la critica. Anche se i suoi argomenti sono stati, nella maggior parte dei casi, tutt'altro che decisivi, decisivi furono e restano i suoi motivi. I critici della pena di morte sentivano, forse senza saperlo spiegare, e, probabilmente, senza nemmeno volerlo sentire, che la sua contestazione non impugna un determinato grado di pena, non assale determinate leggi, ma il diritto stesso nella sua origine. Poiché se la sua origine è la violen-

¹ [*Abschreckung*. È la teoria della pena come minaccia a scopo preventivo (intesa, cioè, non a punire il reo, ma a distogliere gli altri dallo stesso reato)].

za, la violenza coronata dal destino, è logico supporre che nel potere supremo, quello di vita e di morte, dove esso appare nell'ordinamento giuridico, le origini di questo ordinamento affiorino rappresentativamente nella realtà attuale, e si rivelino paurosamente. Con ciò concorda che la pena di morte, in condizioni giuridiche primitive, è applicata anche a delitti (come violazioni di proprietà) a cui sembra assolutamente «sproporzionata». Ma il suo significato non è di punire l'infrazione giuridica, bensì di statuire il nuovo diritto. Poiché nell'esercizio del potere di vita e di morte il diritto si conferma più che in ogni altro atto giuridico. Ma in questo esercizio, nello stesso tempo, una sensibilità più sviluppata avverte con la massima chiarezza qualcosa di guasto nel diritto, sapendosi infinitamente lontana da condizioni in cui, in un atto consimile, il destino si sarebbe mostrato nella sua maestà. Tanto più l'intelletto deve cercare di rifarsi a quelle condizioni, se vuol condurre a termine la critica della violenza che pone come di quella che conserva il diritto.

In una combinazione molto più innaturale che nella pena di morte, in una mescolanza quasi spettrale, queste due specie di violenza sono presenti in un'altra istituzione dello Stato moderno: nella polizia. Essa è bensì un potere a fini giuridici (con potere di disporre), ma anche con la facoltà di stabilire essa stessa, entro vasti limiti, questi fini (potere di ordinare). L'aspetto ignominioso di questa autorità — che è avvertito da pochi solo perché le sue attribuzioni bastano di rado agli interventi più massicci, ma possono operare tanto più ciecamente nei settori più indifesi e contro le persone accorte da cui le leggi non proteggono lo Stato —, consiste in ciò che, in essa, è soppressa la divisione fra violenza che pone e violenza che conserva la legge. Se si esige dalla prima che mostri i suoi titoli nella vittoria, la seconda è soggetta alla limitazione di non doversi porre nuovi fini. La polizia è emancipata da entrambe le condizioni. Essa è potere che pone — poiché la funzione specifica di quest'ultimo non è di promulgare le leggi, ma qualunque decreto emanato con forza di legge —, ed è potere che conserva il diritto, poiché si pone a disposizione di quegli scopi. L'affermazione che gli

scopi del potere di polizia siano sempre identici o anche solo connessi a quelli del rimanente diritto, è profondamente falsa. Anzi, il «diritto» della polizia segna proprio il punto in cui lo Stato, vuoi per impotenza, vuoi per le connessioni immanenti di ogni ordinamento giuridico, non è più in grado di garantirsi — con l'ordinamento giuridico — gli scopi empirici che intende raggiungere ad ogni costo. Perciò la polizia interviene, «per ragioni di sicurezza», in casi innumerevoli in cui non sussiste una chiara situazione giuridica, quando non accompagna il cittadino, come una vessazione brutale, senza alcun rapporto con fini giuridici, attraverso una vita regolata da ordinanze, o addirittura non lo sorveglia. A differenza del diritto, che riconosce nella «decisione» localmente o temporalmente determinata una categoria metafisica, con cui richiede e si presta alla critica, l'analisi della polizia non incontra nulla di sostanziale. Il suo potere è informe come la sua presenza spettrale, inafferrabile e diffusa per ogni dove, nella vita degli Stati civilizzati. E benché la polizia, nei particolari, si somigli dovunque, non si può tuttavia fare a meno di riconoscere che il suo spirito è meno distruttivo dove essa incarna (nella monarchia assoluta) il potere del sovrano, in cui si congiunge la pienezza del potere legislativo ed esecutivo, che nelle democrazie, dove la sua presenza, non sollevata da un rapporto del genere, testimonia della massima degenerazione possibile della violenza.

Ogni violenza è, come mezzo, potere che pone o che conserva il diritto. Se non pretende a nessuno di questi due attributi, rinuncia da sé ad ogni validità. Ma ne consegue che ogni violenza come mezzo partecipa, anche nel caso più favorevole, alla problematicità del diritto in generale. E anche se il significato di questa problematicità non si lascia ancora, a questo punto dell'indagine, individuare con certezza, il diritto appare tuttavia, dopo quanto si è detto, in una luce morale così equivoca, che si affaccia spontaneamente la domanda se per comporre interessi umani in contrasto non vi siano altri mezzi che violenti. Essa ci obbliga anzitutto a constatare che un regolamento di conflitti privo affatto di violenza non può mai sfociare in un contratto

giuridico. Poiché questo, per quanto sia stato concluso pacificamente dai contraenti, conduce sempre, in ultima istanza, a una possibile violenza. Poiché esso conferisce ad ogni parte il diritto di ricorrere, in qualche forma, alla violenza contro l'altra, nel caso che questa dovesse violare il contratto. E non solo: come il risultato, anche l'origine di ogni contratto rinvia alla violenza. Anche se non è necessario che essa sia immediatamente presente nel contratto come violenza creatrice di diritto, vi è tuttavia pur sempre *rappresentata*, in quanto il potere che garantisce il contratto è a sua volta di origine violenta, quando non è insediato giuridicamente con la violenza in quello stesso contratto. Se vien meno la consapevolezza della presenza latente della violenza in un istituto giuridico, esso decade. Un esempio di questo processo è fornito, in questo periodo, dai parlamenti. Essi presentano il noto, triste spettacolo, perché non sono rimasti consapevoli delle forze rivoluzionarie a cui devono la loro esistenza. In particolare, in Germania, anche l'ultima manifestazione di queste forze è rimasta senza effetto sui parlamenti. Manca loro il senso della violenza creatrice di diritto che è rappresentata in essi; non c'è quindi da stupirsi che non pervengano a decisioni degne di questo potere, ma curino, nel compromesso, una condotta degli affari politici che si vorrebbe senza violenza. Ma il compromesso, «benché ripudi ogni violenza aperta, è pur sempre un prodotto compreso nella mentalità della violenza, perché l'aspirazione che porta al compromesso non è motivata da se medesima, ma dall'esterno, e cioè dall'aspirazione opposta; e poiché ogni compromesso, anche se liberamente accettato, ha essenzialmente un carattere coattivo. "Meglio sarebbe altrimenti", è il sentimento fondamentale di ogni compromesso»¹. È significativo che la decadenza dei parlamenti abbia sottratto, all'ideale del regolamento pacifico dei conflitti politici, forse altrettante simpatie di quante gliene aveva procurate la guerra. Ai pacifisti si oppongono i bolscevichi e i sindacalisti. Essi hanno sottoposto gli odierni parlamenti a una critica radicale e nel complesso

¹ UNGER, *Politik und Metaphysik*, Berlin 1921, p. 8.

esatta. Per quanto auspicabile e gradito possa essere, a titolo di confronto, un parlamento dotato di grande prestigio, non sarà possibile, nell'analisi di mezzi fondamentalmente non violenti di accordo politico, trattare del parlamentarismo. Poiché ciò che esso ottiene in questioni vitali, non può essere altro che quegli ordinamenti giuridici affetti di violenza nella loro origine e nel loro sbocco.

È, in generale, possibile il regolamento non violento di conflitti? Senza dubbio. I rapporti fra persone private ne offrono esempi a iosa. L'accordo non violento ha luogo ovunque la cultura dei sentimenti ha messo a disposizione degli uomini mezzi puri di intesa. Ai mezzi legali e illegali di ogni genere, che sono pur sempre tutti insieme violenza, è lecito quindi opporre, come puri, i mezzi non violenti. Gentilezza d'animo, simpatia, amor di pace, fiducia e tutto quanto si potrebbe aggiungere ancora, sono la loro premessa soggettiva. Ma la loro manifestazione oggettiva è determinata dalla legge (la cui immensa portata non è il caso di illustrare qui) che mezzi puri non sono mai mezzi di soluzioni immediate, ma sempre di soluzioni mediate. Essi non si riferiscono quindi mai direttamente alla risoluzione di conflitti fra uomo e uomo, ma solo attraverso l'intermediario delle cose. Nel riferimento più concreto dei conflitti umani a beni oggettivi si dischiude la sfera dei mezzi puri. Perciò la tecnica, nel senso più ampio della parola, è il loro campo proprio e adeguato. Il loro esempio più calzante è forse la conversazione, considerata come una tecnica di civile intesa. Poiché in essa l'accordo non violento non solo è possibile, ma l'esclusione di principio della violenza è espressamente attestata da una circostanza significativa: l'impunità della menzogna. Non c'è forse legislazione sulla terra che originariamente la punisca. Ciò significa che c'è una sfera a tal punto non violenta di intesa umana da essere affatto inaccessibile alla violenza: la vera e propria sfera dell'«intendersi», la lingua. È solo tardi, e in un caratteristico processo di decadenza, che la violenza giuridica è penetrata anche in questa sfera, dichiarando punibile l'inganno. Mentre, infatti, l'ordinamento giuridico alle sue origini, fidando nella sua potenza vittoriosa, si limita a respingere la violen-

za illegale dove e quando si mostra, e l'inganno, non avendo in se stesso nulla di violento, era considerato impunibile, nel diritto romano e antico germanico, secondo il principio «jus civile vigilantibus scriptum est», e rispettivamente «Augen für Geld» («occhio al denaro»), il diritto di un'età successiva, meno fiducioso nella propria forza, non si sentì più, come il precedente, in grado di fronteggiare ogni violenza estranea. Timore di quest'ultima e sfiducia in se stesso definiscono anzi la sua crisi. Esso comincia a porsi determinati fini nell'intento di evitare manifestazioni più energiche alla violenza conservatrice del diritto. E si rivolge contro l'inganno non già per considerazioni di ordine morale, ma per paura della violenza che potrebbe scatenare nell'ingannato. Poiché questo timore è in contrasto col carattere di violenza del diritto stesso, che gli è proprio fin dalle origini, fini di questo genere sono inadeguati ai mezzi legittimi del diritto. In essi si esprime non solo la decadenza della sua sfera, ma, insieme, anche una riduzione dei mezzi puri. Vietando l'inganno, il diritto limita l'uso di mezzi interamente non violenti, poiché essi, per reazione, potrebbero ingenerare violenza. La suddetta tendenza del diritto ha contribuito anche alla concessione del diritto di sciopero, che contraddice agli interessi dello Stato. Il diritto lo ammette, poiché ritarda e allontana azioni violente a cui esso teme di doversi opporre. Prima infatti gli operai passavano subito al sabotaggio e appiccavano fuoco alle fabbriche. — Per indurre gli uomini al pacifico conguaglio dei loro interessi prima e al di qua di ogni ordinamento giuridico, c'è infine, a prescindere da ogni virtù, un motivo efficace, che suggerisce abbastanza spesso, anche alla volontà più restia, i mezzi puri al posto di quelli violenti; e cioè il timore di svantaggi comuni che potrebbero derivare da una soluzione violenta, quale che sia per essere il suo esito. Tali svantaggi sono evidenti, in moltissimi casi, quando si tratta di conflitti di interesse fra persone private. Ma è diverso quando sono in lite classi e nazioni, dove quei superiori ordinamenti che minacciano di travolgere allo stesso modo il vincitore e il vinto, sono ancora celati al sentimento dei più e all'intelligenza di quasi tutti. Ma la ricerca di questi ordinamenti

superiori e degli interessi comuni ad essi corrispondenti, che rappresentano il motivo più efficace di una politica di mezzi puri, ci condurrebbe troppo lontano¹. Basti quindi accennare a mezzi puri della politica come analoghi a quelli che governano i pacifici rapporti fra persone private.

Per quanto riguarda le lotte di classe, lo sciopero deve essere considerato in esse, a certe condizioni, come un mezzo puro. Due tipi essenzialmente diversi di sciopero, di cui è già stata esaminata la possibilità, vanno definiti qui più dappresso. Il merito di averli distinti per primo — più in base a considerazioni politiche che a considerazioni puramente teoretiche — spetta a Sorel. Egli li oppone fra loro come sciopero generale politico e sciopero generale proletario. Essi sono antitetici anche in rapporto alla violenza. Dei partigiani del primo si può dire che «il rafforzamento dello Stato è alla base di tutte le loro concezioni; nelle loro organizzazioni attuali i politici [vale a dire i socialisti moderati] preparano già le basi di un potere forte, centralizzato e disciplinato, che non si lascerà turbare dalle critiche dell'opposizione, che saprà imporre il silenzio ed emanerà per decreto le sue menzogne...»². «... Lo sciopero generale politico ci mostra che lo Stato non perderebbe nulla della sua forza, che il potere passerebbe da privilegiati ad altri privilegiati, che la massa dei produttori cambierebbe i suoi padroni». Di fronte a questo sciopero generale politico (la cui formula sembra, del resto, quella della passata rivoluzione tedesca) quello proletario si pone come unico compito la distruzione del potere statale. Esso «esclude tutte le conseguenze ideologiche di ogni possibile politica sociale; i suoi seguaci considerano anche le riforme più popolari come riforme borghesi». «Questo sciopero generale mostra chiaramente la sua indifferenza per i vantaggi materiali della conquista, in quanto dichiara di voler sopprimere lo Stato; e lo Stato era appunto... la ragion d'essere dei gruppi dominanti, che traggono profitto da tutte le imprese di cui l'insieme della società deve sopportare gli oneri». Mentre la

¹ Ma cfr. UNGER, *Politik und Metaphysik* cit., pp. 18 sgg.

² SOREL, *Réflexions sur la violence*, Paris 1919², p. 250.

prima forma di sospensione del lavoro è violenza, poiché determina solo una modificazione estrinseca delle condizioni di lavoro, la seconda, come mezzo puro, è priva di violenza. Poiché essa non ha luogo nella disposizione a riprendere, dopo concessioni esteriori e qualche modificazione nelle condizioni lavorative, il lavoro di prima, ma nella decisione di riprendere solo un lavoro interamente mutato, un lavoro non imposto dallo Stato; un rovesciamento che questa specie di sciopero non tanto provoca quanto realizza direttamente. Ne consegue che la prima di queste imprese pone in essere un diritto, mentre la seconda è anarchica. Rifacendosi ad affermazioni occasionali di Marx, Sorel respinge ogni sorta di programmi, utopie e, insomma, di creazioni giuridiche, per il movimento rivoluzionario: «Con lo sciopero generale tutte queste belle cose spariscono; la rivoluzione appare come una pura e semplice rivolta, e non c'è più posto per i sociologi, per gli amatori di riforme sociali, o per gli intellettuali che hanno scelto la professione di pensare per il proletariato». A questa concezione profonda, morale e schiettamente rivoluzionaria non si può opporre un ragionamento inteso a bollare come violenza questo sciopero generale per via delle sue eventuali conseguenze catastrofiche. Anche se si potrebbe dire a ragione che l'economia attuale nel suo complesso somiglia assai meno a una macchina che si ferma se il fuochista l'abbandona che ad una belva che si scatena appena il domatore le ha girato le spalle, resta che si può giudicare, della violenza di un'azione, altrettanto poco dai suoi effetti che dai suoi fini, ma solo dalla legge dei suoi mezzi. Va da sé che il potere statale, che guarda solo alle conseguenze, si oppone proprio a questo sciopero — invece che agli scioperi parziali, per lo più effettivamente ricattatori —, come a una pretesa violenza. Come, del resto, una concezione così rigorosa dello sciopero generale sia di per sé atta a ridurre l'impiego effettivo di violenza nelle rivoluzioni, è ciò che Sorel ha mostrato con argomenti molto acuti. — Viceversa, un caso eminente di omissione violenta, più rozzo e immorale dello sciopero generale politico, simile al blocco economico, è lo sciopero dei medici, che ha avuto luogo in molte città te-

desche. Appare in esso, nel modo piú ripugnante, l'impiego senza scrupoli della violenza, veramente abietto in una classe professionale che per anni, senza il minimo tentativo di resistenza, «ha garantito alla morte la sua preda», per poi, alla prima occasione, piantare in asso liberamente la vita. — Piú chiaramente che nelle recenti lotte di classe, mezzi di accordo non violento si sono costituiti nella storia millenaria degli Stati. Solo occasionalmente il compito dei diplomatici nel loro commercio reciproco consiste nella modificazione di ordinamenti giuridici. Per lo piú essi devono, in perfetta analogia con l'accordo fra persone private, regolare pacificamente e senza trattati, caso per caso, in nome dei loro Stati, i conflitti che insorgono fra loro. Compito delicato, risolto piú drasticamente dalle corti arbitrali, ma metodo di soluzione superiore, in linea di principio, a quello dell'arbitrato, poiché è al di là di ogni ordinamento giuridico e quindi di ogni violenza. Come il commercio delle persone private, anche quello dei diplomatici ha prodotto forme e virtù proprie, che, per essere divenute esteriori, non lo sono perciò sempre state.

In tutto l'ambito dei poteri previsti dal diritto naturale come dal diritto positivo, non ce n'è uno che sia libero da questa grave problematicità di ogni potere giuridico. Ma poiché ogni modo di concepire una soluzione di compiti umani, per tacere di un riscatto dalla schiavitù di tutte le passate condizioni storiche di vita, rimane irrealizzabile se si esclude assolutamente e in linea di principio ogni e qualsiasi violenza, si affaccia il problema dell'esistenza di altre forme di violenza da quella presa in considerazione da ogni teoria giuridica. E insieme quello della verità del dogma fondamentale comune a quelle teorie: *fini giusti possono essere raggiunti con mezzi legittimi, mezzi legittimi possono essere adoperati a fini giusti*. E se ogni specie di violenza destinata, in quanto impiega mezzi legittimi, fosse di per sé in contraddizione inconciliabile con fini giusti, ma, nello stesso tempo, si potesse individuare una violenza di altro genere, che certo non potrebbe essere il mezzo legittimo o illegittimo a quei fini, ma che non si trovi in generale con essi nel rapporto di mezzo, ma in qualche altro rapporto?

Verrebbe così a cadere una luce sulla singolare, e a prima vista scoraggiante esperienza della finale insolubilità di tutti i problemi giuridici (che forse, nella sua assenza di prospettive, si può confrontare solo all'impossibilità di una chiara decisione intorno a ciò che è «giusto» e «sbagliato» nelle lingue in sviluppo). Tant'è vero che della legittimità dei mezzi e della giustizia dei fini non decide mai la ragione, ma violenza destinata dell'una, e dell'altra Dio. Una nozione, questa, così rara, solo perché vige l'ostinata abitudine di concepire quei fini giusti come fini di un diritto possibile, e cioè non solo come universalmente validi (ciò che scaturisce analiticamente dall'attributo della giustizia), ma anche come suscettibili di universalizzazione, ciò che, come si potrebbe mostrare, contraddice a quell'attributo. Poiché scopi che sono giusti, universalmente validi e universalmente riconoscibili per una situazione, non lo sono per nessun'altra, per quanto simile per altri rispetti. — Una funzione non mediata della violenza, come quella di cui si discute, ci è già mostrata dall'esperienza quotidiana. Così, per ciò che è dell'uomo, la collera lo travolge agli scoppi piú aperti di violenza, che non si riferisce come mezzo a uno scopo prestabilito. Essa non è mezzo, ma manifestazione. E questa violenza conosce manifestazioni affatto oggettive, in cui può essere sottoposta alla critica. Esse si trovano — in modo altamente significativo — anzitutto nel mito.

La violenza mitica nella sua forma esemplare è semplice manifestazione degli dèi. Non mezzo ai loro scopi, appena manifestazione della loro volontà, essa è soprattutto manifestazione del loro essere. La leggenda di Niobe ne è un esempio eminente. Potrebbe sembrare che l'azione di Apollo e di Artemide sia solo una punizione. Ma la loro violenza istituisce piuttosto un diritto che non punisca per l'infrazione di un diritto esistente. L'orgoglio di Niobe attira su di sé la sventura, non già perché offenda il diritto, ma perché sfida il destino ad una lotta in cui esso riesce necessariamente vittorioso, e solo nella vittoria, caso mai, dà alla luce un diritto. Come questa violenza divina, nello spirito antico, non fosse già quella — che conserva il diritto — della pena, risulta dalle saghe eroiche in cui l'eroe, come ad esempio

Prometeo, sfida con valoroso animo il destino, lotta con esso con alterna fortuna, né la saga lo lascia del tutto senza speranza di poter recare un giorno agli uomini un nuovo diritto. Ed è, in fondo, questo eroe, e la violenza giuridica del mito che gli è congenito, che il popolo cerca ancora oggi di rappresentarsi nella sua ammirazione del delinquente. La violenza piomba quindi su Niobe dall'incerta, ambigua sfera del destino. Questa violenza non è propriamente distruttiva. Benché rechi ai figli una morte sanguinosa, essa si arresta davanti alla vita della madre, che lascia — per la fine dei figli — ancora piú colpevole di prima, quasi un eterno, muto sostegno della colpa, e una pietra di confine fra gli uomini e gli dèi. Se questa violenza immediata nelle manifestazioni mitiche si potesse dimostrare strettamente affine, o addirittura identica, a quella che pone il diritto, la sua problematicità si rifletterebbe sulla violenza creatrice di diritto, nella misura in cui questa è stata definita sopra, nell'esposizione della violenza bellica, come tale che ha carattere di mezzo. Nello stesso tempo questo rapporto promette di fare maggior luce sul destino, che è sempre alla base del potere giuridico, e di condurre a termine, a grandi linee, la critica di quest'ultimo. La funzione della violenza nella creazione giuridica è, infatti, duplice nel senso che la creazione giuridica, mentre persegue ciò che viene instaurato come diritto, come scopo con la violenza come mezzo, pure — nell'atto di insediare come diritto lo scopo perseguito — non depona affatto la violenza, ma ne fa solo ora in senso stretto, e cioè immediatamente, violenza creatrice di diritto, in quanto insedia come diritto, col nome di potere, non già uno scopo immune e indipendente dalla violenza, ma intimamente e necessariamente legato ad essa. Creazione di diritto è creazione di potere, e in tanto un atto di immediata manifestazione di violenza. Giustizia è il principio di ogni finalità divina, potere il principio di ogni diritto mitico.

Quest'ultimo principio ha un'applicazione estremamente grave di conseguenze nel diritto pubblico. Nell'ambito del quale la fissazione dei confini, come è attuata dalla «pace» di tutte le guerre dell'età mitica, è l'archetipo della violenza

creatrice di diritto. In essa appare nel modo piú chiaro che è il potere (piú del guadagno anche piú ingente di possesso) che deve essere garantito dalla violenza creatrice di diritto. Dove si stabiliscono confini, l'avversario non viene semplicemente distrutto; anzi, anche se il vincitore dispone della massima superiorità, gli vengono riconosciuti certi diritti. E cioè, in modo demonicamente ambiguo, *pari* diritti: è la *stessa* linea che non deve essere superata dai due contraenti. Dove appare, nella sua forma piú temibile e originaria, la stessa mitica ambiguità delle leggi che non possono essere «trasgredite», e di cui Anatole France dice satiricamente che vietano del pari ai ricchi e ai poveri di pernottare sotto i ponti. E sembra che Sorel sfiori una verità non solo storico-culturale, ma metafisica, quando avanza l'ipotesi che, agli inizi, ogni diritto sia stato privilegio¹ dei re o dei grandi, in una parola dei potenti. E questo esso resterà, *mutatis mutandis*, finché sussiste. Poiché dal punto di vista della violenza, che sola può garantire il diritto, non c'è eguaglianza, ma, nella migliore delle ipotesi, poteri egualmente grandi. Ma l'atto della fissazione di confini è importante, per l'intelligenza del diritto, anche sotto un altro rispetto. Confini posti e definiti restano, almeno nelle epoche primitive, leggi non scritte. L'uomo può superarli senza saperlo e incorrere così nel castigo. Poiché ogni intervento del diritto provocato da un'infrazione della legge non scritta e non conosciuta è, a differenza della pena, castigo². Ma per quanto crudelmente possa colpire l'ignaro, il suo intervento non è, dal punto di vista del diritto, un caso, ma destino, che si mostra qui — ancora una volta — nella sua ambiguità piena di disegno. Già Hermann Cohen³, in una rapida analisi della concezione antica del destino, ha definito una «cognizione a cui non si sfugge» quella che «sono i suoi stessi ordinamenti che sembrano occasionare e produrre questa infrazione, questo distacco». Di questo spirito del diritto

¹ [Gioco di parole intraducibile fra *Recht* («diritto») e *Vorrecht* («privilegio»)].

² [Traduciamo *Strafe* con «pena», «punizione», e *Sühne* con «castigo»].

³ HERMANN COHEN, *Ethik des reinen Willens*, Berlin 1907, p. 362.

testimonia ancora il moderno principio che l'ignoranza della legge non protegge dalla pena, come la lotta per il diritto scritto nei primi tempi delle comunità antiche va intesa come una rivolta contro lo spirito degli statuti mitici.

Lungi dall'aprirci una sfera piú pura, la manifestazione mitica della violenza immediata si rivela profondamente identica ad ogni potere giuridico, e trasforma il sospetto della sua problematicità nella certezza della perniciosità della sua funzione storica, che si tratta quindi di distruggere. E questo compito pone, in ultima istanza, ancora una volta il problema di una violenza pura immediata, che possa arrestare il corso della mitica. Come in tutti i campi al mito Dio, cosí, alla violenza mitica, si oppone quella divina, che ne costituisce l'antitesi in ogni punto. Se la violenza mitica pone il diritto, la divina lo annienta, se quella pone limiti e confini, questa distrugge senza limiti, se la violenza mitica incolpa e castiga, quella divina purga ed espia, se quella incombe, questa è fulminea, se quella è sanguinosa, questa è letale senza sangue. Alla leggenda di Niobe si può opporre, come esempio di questa violenza, il giudizio di Dio sulla tribú di Korah. Esso colpisce privilegiati, leviti, li colpisce senza preavviso, senza minaccia, fulmineamente, e non si arresta di fronte alla distruzione. Ma esso è anche, e proprio in essa, purificante, e non si può non scorgere un nesso profondo fra il carattere non sanguinoso e purificante di questa violenza. Poiché il sangue è il simbolo della nuda vita. La dissoluzione della violenza giuridica risale quindi, come non si può svolgere qui piú diffusamente, alla colpevolezza della nuda vita naturale, che affida il vivente, innocente e infelice, al castigo, che «espia» la sua colpa — e purga anche il colpevole, non però da una colpa, ma dal diritto. Poiché con la nuda vita cessa il dominio del diritto sul vivente. La violenza mitica è violenza sanguinosa sulla nuda vita in nome della violenza; la pura violenza divina sopra ogni vita in nome del vivente. La prima esige sacrifici, la seconda li accetta.

Questa violenza divina è attestata non solo dalla tradizione religiosa, ma si ritrova, almeno in una manifestazione riconosciuta, anche nella vita odierna. Quella che, come

violenza educativa nella sua forma perfetta, cade fuori del diritto, è una delle sue manifestazioni. Esse non si definiscono quindi per il fatto che Dio stesso le esercita direttamente in fatti miracolosi, ma per il carattere non sanguinoso, fulmineo, purificante dell'esecuzione. Infine, per l'assenza di ogni creazione di diritto. In tanto è lecito chiamare distruttiva questa violenza; ma essa lo è solo relativamente, in rapporto ai beni, al diritto, alla vita e simili, e mai assolutamente in rapporto alla vita del vivente. — Una tale estensione della violenza pura o divina è certo destinata a suscitare, proprio oggi, i piú violenti attacchi, e si obietterà che essa, secondo la sua deduzione logica, accorda agli uomini, a certe condizioni, anche la violenza totale reciproca. Ma ciò non si concede affatto. Poiché alla domanda «Posso uccidere?» segue la risposta immutabile del comandamento: «Tu non ucciderai». Questo comandamento è prima dell'azione, come Dio «guardi»¹ che essa accada. Ma esso tuttavia rimane — se non dev'essere il timore della pena a indurre a seguirlo — inapplicabile, incommensurabile rispetto all'azione compiuta. Da esso non segue alcun giudizio su di essa. E perciò a priori non si può conoscere, né il giudizio divino su di essa, né il fondamento o motivo di questo giudizio. Non sono, quindi, nel giusto quelli che fondano la condanna di ogni uccisione violenta dell'uomo da parte dell'uomo sul quinto comandamento. Esso non è un criterio del giudizio, ma una norma dell'azione per la persona o comunità agente, che devono fare i conti con esso in solitudine, e assumersi, in casi straordinari, la responsabilità di prescindere da esso. Cosí lo intendeva anche il giudaismo, che respingeva espressamente la condanna dell'omicidio in casi di legittima difesa. — Ma quei teorici si richiamano a un assioma ulteriore, con cui pensano forse di poter fondare il comandamento stesso; e cioè al principio del carattere sacro della vita, che riferiscono ad ogni vita animale o addirittura vegetale, oppure limitano a quella umana. La loro argomentazione si sviluppa, in un caso estremo — che prende esem-

¹ [L'espressione tedesca («da sei Gott vor») significa propriamente «che Dio sia prima»].

pio dall'uccisione rivoluzionaria degli oppressori –, nei seguenti termini: «Non uccidendo, non instaurerò mai il regno della giustizia... così pensa il terrorista spirituale... Ma noi affermiamo che ancora più in alto della felicità e della giustizia di un'esistenza – è l'esistenza stessa come tale»¹. Benché questa tesi sia certamente falsa, e perfino ignobile, essa scopre tuttavia l'obbligo di non cercare più il motivo del comandamento in ciò che l'azione fa all'assassinato, ma in ciò che essa fa a Dio e all'agente stesso. Falsa e miserabile è la tesi che l'esistenza sarebbe superiore all'esistenza giusta, se esistenza non vuol dire altro che la nuda vita – ed è in questo significato che essa si trova nella riflessione citata. Ma essa contiene una grande verità se l'esistenza (o meglio la vita) – parole il cui doppio senso, in modo del tutto analogo a quello della parola pace, va risolto in base al loro rapporto a due sfere ogni volta diverse – designa il contesto inamovibile dell'«uomo». Se la proposizione significa cioè che il non-essere dell'uomo è qualcosa di più terribile del (peraltro: solo) non-esserci-ancora dell'uomo giusto. A questa ambiguità la frase suddetta deve la sua apparenza di verità. L'uomo non coincide infatti in nessun modo con la nuda vita dell'uomo; né con la nuda vita in lui né con alcun altro dei suoi stati o proprietà, anzi nemmeno con l'unicità della sua persona fisica. Tanto sacro è l'uomo (o quella vita in lui che rimane identica nella vita terrestre, nella morte e nella sopravvivenza), tanto poco lo sono i suoi stati, tanto poco lo è la sua vita fisica, vulnerabile dagli altri. Che mai infatti la distingue essenzialmente da quella degli animali e delle piante? E anche se questi (animali e piante) fossero sacri, non potrebbero esserlo per la loro nuda vita, non potrebbero esserlo in essa. Varrebbe la pena di indagare l'origine del dogma della sacertà della vita. Forse, anzi probabilmente, esso è di data recente, ultima aberrazione dell'indebolita tradizione occidentale, per cui si vorrebbe cercare il sacro, che essa ha perduto, nel cosmologicamente impenetrabile. (L'antichità di tutti i precetti religiosi contro l'omicidio non significa nulla in contrario, poiché essi si

¹ Kurt Hiller in un almanacco del «Ziel» (La meta).

fondano su ben altre idee che non sia l'assioma moderno). Dà, infine, da pensare che ciò che qui è dichiarato sacro sia, secondo l'antico pensiero mitico, il portatore destinato della colpa: la nuda vita.

La critica della violenza è la filosofia della sua storia. La *filosofia* di questa storia, in quanto solo l'idea del suo esito apre una prospettiva critica, separante e decisiva, sui suoi dati temporali. Uno sguardo rivolto solo al più vicino può permettere tutt'al più un'altalena dialettica tra le forme della violenza che pone e che conserva il diritto. La legge di queste oscillazioni si fonda sul fatto che ogni violenza conservatrice indebolisce, a lungo andare, indirettamente, attraverso la repressione delle forze ostili, la violenza creatrice che è rappresentata in essa. (Si è già accennato, nel corso dell'indagine, ad alcuni sintomi di questo fatto). Ciò dura fino al momento in cui nuove forze, o quelle prima oppresse, prendono il sopravvento sulla violenza che finora aveva posto il diritto, e fondano così un nuovo diritto destinato a una nuova decadenza. Sull'interruzione di questo ciclo che si svolge nell'ambito delle forme mitiche del diritto, sullo spodestamento del diritto insieme alle forze a cui esso si appoggia (come esse ad esso), e cioè in definitiva dello Stato, si basa una nuova epoca storica. Se l'impero del mito è già scosso qua e là nel presente, quel nuovo non è in una prospettiva così lontana e inaccessibile che una parola contro il diritto debba condannarsi da sé. Ma se alla violenza è assicurata realtà anche al di là del diritto, come violenza pura e immediata, risulta dimostrato che e come sia possibile anche la violenza rivoluzionaria, che è il nome da assegnare alla suprema manifestazione di pura violenza da parte dell'uomo. Ma non è altrettanto possibile, né altrettanto urgente per gli uomini, stabilire se e quando la pura violenza si sia realizzata in un determinato caso. Poiché solo la violenza mitica, e non quella divina, si lascia riconoscere con certezza come tale; salvo forse in effetti incomparabili, perché la forza purificante della violenza non è palese a uomini. Di nuovo sono a disposizione della pura violenza divina tutte le forme eterne che il mito ha imbastardito col diritto. Essa può apparire nella vera guerra come nel giudi-

zio divino della folla sul delinquente. Ma riprovevole è ogni violenza mitica, che pone il diritto, e che si può chiamare dominante. Riprovevole è pure la violenza che conserva il diritto, la violenza amministrata, che la serve. La violenza divina, che è insegna e sigillo, mai strumento di sacra esecuzione, è la violenza che governa¹.

¹ [*Die waltende* in opposizione a *die schaltende* di poco sopra (che ho tradotto con «dominante»). «Schalten und walten» si usano spesso associati, e significano «disporre a proprio piacimento», «governare», «fare il bello e il cattivo tempo». Ma mentre in *schalten* prevale l'arbitrio soggettivo, in *walten* prevale piuttosto l'aspetto ordinato e razionale].