

## **Judith Butler. Violenza e non-violenza**

**Sergio Adamo** Judith Butler. Un pensiero che provoca  
**Adriana Cavarero** Il soggetto belligerante

### **JEAN-PAUL SARTRE E FRANTZ FANON**

**Pier Aldo Rovatti** Un pronome che resta aperto  
**Judith Butler** Violenza, non-violenza: Sartre su Fanon

### **WALTER BENJAMIN**

**Judith Butler** Critica, coercizione e vita sacra in "Per la critica della  
violenza" di Benjamin

**Giovanni Leghissa** Ancora una teologia politica per il progresso  
dell'umanità?

**Raoul Kirchmayr** Come pietre che piangono

### **UN MODO DI RESISTERE**

**Judith Butler** La non-violenza è necessaria e impossibile. Risposta a  
Catherine Mills e Fiona Jenkins

**Davide Zoletto** Nel pantano della violenza. Il linguaggio dello Stato-nazione  
e le "seconde generazioni"

### **PER UNA CRITICA DELLA VIOLENZA ETICA**

**Paulo Barone** Una scena interlocutoria

**Graziella Berto** Dire il vero

**Beatrice Bonato** Qualcosa da difendere

Prossimi fascicoli:

**Loïc Wacquant e lo stato penale globale**

**Inattualità di Pasolini**

€ 19,00



## La Cultura

### ULTIMI VOLUMI PUBBLICATI:

Alessandro Scotti  
**Teatro alla Scala Atelier**

Philip Gossett  
**Dive e maestri**  
L'opera italiana messa in scena

Enzo Restagno  
**Ravel e l'anima delle cose**

Peter Singer  
**Salvare una vita si può**  
Agire ora per cancellare la povertà

John T. Cacioppo, William Patrick  
**Solitudine**  
L'essere umano e il bisogno dell'altro

A cura di Max Brockman  
**Scienza: Next Generation**  
Diciotto giovani scienziati ci parlano  
del futuro



ilSaggiatore

344

ottobre  
dicembre 2009

# aut aut

## Judith Butler. **Violenza e non-violenza**

**Sergia Adamo** Judith Butler. Un pensiero che  
provoca

**Adriana Cavarero** Il soggetto belligerante 3  
13

## **JEAN-PAUL SARTRE E FRANTZ FANON**

**Pier Aldo Rovatti** Un pronome che resta aperto

**Judith Butler** Violenza, non-violenza: Sartre  
su Fanon 26  
32

## **WALTER BENJAMIN**

**Judith Butler** Critica, coercizione e vita sacra

in "Per la critica della violenza" di Benjamin 65

**Giovanni Leghissa** Ancora una teologia politica  
per il progresso dell'umanità? 101

**Raoul Kirchmayr** Come pietre che piangono 116

## **UN MODO DI RESISTERE**

**Judith Butler** La non-violenza è necessaria

e impossibile. Risposta a Catherine Mills  
e Fiona Jenkins 126

**Davide Zoletto** Nel pantano della violenza.

Il linguaggio dello Stato-nazione  
e le "seconde generazioni" 148

## **PER UNA CRITICA DELLA VIOLENZA ETICA**

**Paulo Barone** Una scena interlocutoria

**Graziella Berto** Dire il vero 161  
166

**Beatrice Bonato** Qualcosa da difendere 176

## Ancora una teologia politica per il progresso dell'umanità?

**GIOVANNI LEGHISSA**

**N**el suo commento al testo giovanile di Benjamin,<sup>1</sup> Butler non sembra intenzionata a discostarsi troppo dalle tesi benjaminiane, e cerca anzi di mostrarne l'attualità. Il linguaggio immaginifico di Benjamin, espressionistico come lo era quello di molti degli autori ai quali Benjamin era vicino e con i quali dialogava, viene da Butler opportunamente tradotto, non solo nel senso che viene reso più accessibile, ma anche nel senso che viene piegato per poter interrogare la questione della violenza entro il contesto contemporaneo. A questa operazione di traduzione dei classici, del resto, vengono condannati per ragioni disciplinari tutti coloro che, nel mondo anglosassone, operano entro i confini della *Theory* e non possono quindi far sentire la propria voce sul palcoscenico della filosofia politica, ove un autore come Benjamin non avrebbe alcun diritto di cittadinanza a causa del suo stile decisamente "letterario". Accanto a Butler, vanno ricordate autrici come Spivak, Benhabib o Nussbaum, tutte impegnate – fatte salve le notevoli differenze nell'impostazione del loro pensiero – a restituire dignità filosofica agli autori della tradizione continentale. Grazie alla loro riflessione, viene messo in atto un discorso critico sul politico che tenta di spostare i con-

---

1. Si tratta del saggio *Per la critica della violenza*, del 1921. Quanto al testo di Butler, ci riferiamo a J. Butler, *Critica, coercizione e vita sacra in "Per la critica della violenza" di Benjamin*, in questo fascicolo.

fini stabiliti di un paradigma teorico che ha come presupposto intangibile la razionalità delle scelte compiute dai soggetti che agiscono nell'arena politica. Se non altro in virtù del teorema di Arrow sull'impossibilità della democrazia, che nell'ambito della riflessione anglosassone sul politico costituisce un vero punto di non ritorno, in effetti ci si dovrebbe chiedere un po' più spesso che peso abbiano miti, credenze e presupposti non argomentabili di varia natura e provenienza nel determinare la discussione pubblica su temi come la giustizia, la libertà o la vita buona.

Butler mi pare si muova per l'appunto in questa direzione quando decide di prendere sul serio il discorso di Benjamin, che non presenta nessuna delle caratteristiche che dovrebbe possedere una riflessione pacata e razionale sui fondamenti del politico. Tuttavia, visto che Butler è costretta a muoversi entro i confini delimitati da quel genere che è il commento, non si può non rimproverarle di aver colto in maniera imprecisa e affrettata un aspetto essenziale del pensiero di Benjamin. Mi riferisco allo specifico carattere di quell'ebraicità di cui sono intrisi molti dei concetti utilizzati da Benjamin nel saggio commentato da Butler.

In primo luogo, Butler sembra ignorare il fatto che il paradosso di un comandamento inteso come "imperativo che *non* detta, ma *lascia aperte* le modalità della sua applicabilità e le possibilità della sua interpretazione, comprese le condizioni in cui può essere rifiutato" per essere applicato non è affatto una caratteristica specifica del particolare ambiente ebraico in cui Benjamin operava. Che la legge sia fatta per essere interpretata è il presupposto che ne determina ogni possibile applicazione. Il primo dei seicentotredici precetti ebraici afferma, non per caso, che si deve sapere che dio esiste – e non, si noti, che si deve credere che dio esiste. Ciò significa che si deve studiare, occuparsi cioè del divino, interrogarlo, farne oggetto di una riflessione che non può per principio escludere il conflitto delle interpretazioni. E che da questo studio non possa derivare alcuna conoscenza del divino stesso, della sua essenza, viene spiegato con dovizia di argomenti nella *Guida dei perplessi* di Mosé Maimonide. Non meno importante è rilevare il fatto che da tale studio con-

segue una sorta di interiorizzazione della legge. Con ciò si intende un lavoro su se stessi e sul significato che ha la pratica dei precetti rispetto alla vita, alla condotta quotidiana, in modo tale che si possa escludere una forma di osservanza meccanica, avulsa dalla riflessione. In altre parole, una pratica dei precetti priva di uno studio che ne chiarifichi la relazione con l'etica risulta priva di senso, essendo il precetto che ordina di studiare alla base di tutti gli altri. L'idea che la legge debba essere messa in pratica in vista di una trasformazione del sé risale del resto ai farisei, i quali, contrariamente a quel che si pensa di solito, hanno combattuto un'aspra battaglia sul terreno della pratica religiosa per affermare l'idea che la legge va innanzi tutto accolta nel "cuore", ovvero in quella sfera che, nell'ambito delle tradizioni culturali toccate dall'influsso ellenico, viene descritta attraverso la retorica dell'anima e dell'interiorità.<sup>2</sup> Va infine ricordato l'enorme influsso che ebbe, a partire dal Medioevo, un'opera come quella di Bahya Ibn Paquda, intitolata significativamente *I doveri del cuore*, scritta in arabo alla fine del XII secolo, nella quale vengono minuziosamente descritte le varie fasi di un percorso ascetico che ruota attorno alla meditazione e all'esame di coscienza, al fine di aumentare la consapevolezza di quel che si sta facendo quando si applicano i precetti.<sup>3</sup>

Scholem e Buber, ovvero coloro che più di altri hanno segnato il contesto in cui Benjamin ha potuto acquisire un minimo di dimestichezza con l'ebraismo,<sup>4</sup> non possono dunque essere messi in relazione con l'"illuminante resto di un ebraismo diverso",

---

2. Cfr. E. Rivkin, *A Hidden Revolution: The Pharisees' Search for the Kingdom Within*, Abingdon Press, Nashville (Tenn.) 1978.

3. Cfr. B. Ibn Paquda, *I doveri del cuore*, a cura di A. Chouraqui, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1988.

4. È nota la profonda amicizia che legò Benjamin a Scholem a partire dal 1915; quanto a Buber, verso quest'ultimo Benjamin ha nutrito sempre una profonda avversione (cfr. la lettera di Benjamin ad Alfred Cohn del 18 luglio 1935, in W. Benjamin, *Lettere 1913-1940*, 1966, raccolte e presentate da G. Scholem e Th. W. Adorno, Einaudi, Torino 1978, p. 293). Tuttavia, nel presente contesto è importante fare riferimento anche a Buber, considerando l'enorme influsso che ebbero la sua figura e la sua opera nell'ambiente ebraico-tedesco tra le due guerre.

dal momento che sin dai suoi inizi, l'ebraismo sinagogale concepiva la pratica dei precetti come esteriorizzazione di un percorso intellettuale e spirituale imperniato sull'idea della responsabilità individuale. Butler invece fa capire abbastanza chiaramente che, a suo avviso, un'interpretazione dell'ebraismo attenta a non farsi intrappolare da una concezione chiusa e rigida della legge sarebbe stata una peculiarità attribuibile quasi esclusivamente a quegli ambienti ebraico-tedeschi in cui nacquero sia il *Kultursionismus* sia la riscoperta della tradizione mistica ebraica. Certo l'ambiente ebraico-tedesco dalla *fin de siècle* all'avvento del nazionalsocialismo presenta delle caratteristiche peculiari, ma la loro rilevanza concerne altre questioni. Qui mi soffermerei brevemente solo sul modo in cui Scholem e Buber hanno vissuto come momenti di un'esperienza unitaria la propria adesione al sionismo e il loro interesse per la cabala o il cassidismo. Nel caso di Buber, i suoi studi sul movimento cassidico avevano un intento anche apologetico, nel senso che erano rivolti a quella vasta fetta di ebrei che, delusi dagli esiti dell'assimilazione, erano desiderosi di appropriarsi di un'immagine dell'ebraismo viva e "autentica", senza con ciò dover tornare a un'osservanza rigida e completa dei precetti.<sup>5</sup> Non meno dipendente da precise scelte di campo di natura politico-ideologica era l'attività scientifica di Scholem. Intriso di elementi anarchici, sempre memore di quel pacifismo giovanile che gli costò l'espulsione da scuola, il nazionalismo sionista di Scholem era tutto meno che imperialista e intendeva bandire qualsiasi impulso colonialista dall'aspirazione a far rivivere in terra d'Israele una nuova comunità ebraica. Ciò spiega come mai Scholem tenne sempre distinti gli impulsi messianici e apocalittici della tradizione religiosa ebraica, ai quali aveva dedicato tanti studi, dalle aspirazioni politiche del sionismo. Anzi, proprio lo studio della

---

5. Cfr. P. Mendes-Flohr, "L'orientalismo di fine secolo, gli *Ostjuden* e l'estetica dell'affermazione ebraica di sé" (1984), in *Ebraicità e Germanità. Pardès 2*, Thalassa de Paz, Roma 1999, pp. 75-110, e Id., *German Jews: A Dual Identity*, Yale University Press, New Haven (Conn.) 1999.

mistica ebraica che Scholem portò avanti in modo pionieristico non doveva soltanto favorire il risveglio culturale ebraico, ma doveva anche domare e imbrigliare quelle forze irrazionali che i movimenti messianici e apocalittici portano con sé e che risultano foriere di catastrofi non appena si fondono con le forze politiche che stanno alla base dei movimenti nazionalisti.<sup>6</sup> La peculiarità dell'ebraismo tedesco in cui si formò Benjamin sta unicamente nella polemica da un lato contro coloro che erano disposti a percorrere la via dell'assimilazione fino in fondo, dall'altro contro i difensori della tradizione che, paghi della loro osservanza dei precetti, non si interessavano minimamente alle vicende di quel "focolaio ebraico", voluto dalla Dichiarazione Balfour nel 1917, da cui sarebbe poi scaturito, non senza spargimenti di sangue, lo Stato di Israele. Tale peculiarità non sta dunque nella volontà di affermare una legge che non impone nulla e di conseguenza "lascia aperte le modalità della sua applicabilità e le possibilità della sua interpretazione". Ribadire questo è importante per evitare di cadere nella dicotomia che pone da un lato un ebraismo "buono" che, a partire dal rifiuto di piegarsi a un'osservanza rigorosa e stretta dei precetti, è supposto essere latore di un sionismo aperto, liberale e pacifista, dall'altro un ebraismo meno buono che, in virtù di una maggiore aderenza alla tradizione religiosa, conterrebbe in sé i germi di un sionismo violento e imperialista – ed è difficile sfuggire all'impressione che precisamente questa dicotomia operi surrettiziamente nel testo di Butler.

Fatta questa precisazione, vorrei ora mettere in luce un aspetto di quello sfondo ebraico del pensiero espresso da Benjamin nel saggio *Per la critica della violenza* che mi pare assai rilevante. Si tratta dell'incapacità di trattare in modo adeguato la questione del mito in rapporto alla religione ebraica. Tanto Buber, che non

---

6. Cfr. D. Biale, *Scholem und der moderne Nationalismus*, in P. Schäfer, G. Smith (a cura di), *Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995, pp. 257-274.

aveva nessuna intenzione di accostarsi scientificamente ai testi religiosi, quanto Scholem, che pure ha dedicato la vita a studiare con acribia filologica i testi della tradizione cabalistica, non hanno mai fatto proprie le istanze metodologiche e scientifiche che provenivano dalla storia delle religioni. Eppure, in seno alla tradizione ebraica tedesca, era viva e operante quella corrente di studi nota come *Wissenschaft des Judentums*, il cui sforzo maggiore consisteva appunto nel mettere a disposizione del pubblico ebraico colto, vicino al *Reform Judentum*, un'analisi della tradizione religiosa e culturale ebraica che non fosse in nulla inferiore ai risultati ottenuti nel campo delle scienze storico-religiose dalla grande tradizione storiografica e filologica tedesca nel corso del XIX secolo.<sup>7</sup> Rosenzweig, sin dagli inizi del suo percorso intellettuale, criticherà con ferocia l'esito ateistico di qualsivoglia tentativo di applicare all'ebraismo la metodologia storico-religiosa.<sup>8</sup> E Scholem in più occasioni attaccò quella Scienza dell'ebraismo che, ai suoi occhi, era animata unicamente dall'intenzione di preparare una dignitosa sepoltura a quello che resta dell'ebraismo stesso.<sup>9</sup> È solo in riferimento a tale contesto che si comprende come mai Benjamin abbia potuto presentare come opposta al mito la violenza divina che dovrebbe far saltare, o almeno sospendere, la violenza che fonda il politico. Che si debba applicare la nozione di mito anche in riferimento al corpus biblico, è stata una delle più importanti conquiste dell'approccio storico-religioso alle tradizioni ebraica e cristiana,<sup>10</sup> mentre la resistenza nei confronti di tale impostazione, da parte cristiana non meno che da parte ebraica, testimonia la volontà di isolare

7. Cfr. J. Carlebach (a cura di), *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1992 e I. Schorsch, *From Text to Context: The Turn to History in Modern Judaism*, Brandeis University Press, Hanover (N.H.) 1994.

8. Cfr. F. Rosenzweig, "Teologia atea" (1914), in *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, a cura di G. Bonola, Città Nuova, Roma 1991, pp. 229-240.

9. Cfr. G. Scholem, "La Scienza dell'ebraismo: allora e adesso" (1959), in *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, Adelphi, Milano 2008, p. 298.

10. C. Hartlich, W. Sachs, *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft*, Mohr, Tübingen 1952.



un nucleo dell'esperienza religiosa al fine di sottrarlo alla storicizzazione. Ma attenzione: tale storicizzazione non ha assolutamente una portata meramente erudita, non è cioè un fatto interno allo sviluppo delle discipline storico-filologiche e antropologiche, ma ha a che fare direttamente con l'analisi critica del politico inteso quale campo di esperienza in cui il fondamento del vivere sociale trova la propria legittimità.

Lo sforzo di tradurre Benjamin, che mi pare stia al centro delle preoccupazioni di Butler, non può non portare, in definitiva, a una disamina critica del mito religioso utilizzato anche in un testo come *Per la critica della violenza*. Il comandamento biblico, nella prospettiva di Benjamin, si fa portatore di una violenza non sanguinosa che intende salvare la vita del vivente, non perché questa sarebbe sacra, ma perché le va attribuito ciò che nell'individuo è insopprimibile, e questo *prima* di qualsiasi progetto di società giusta. La nozione di nuda vita, che sta al centro di quel dominio in cui vige la violenza mitica, la quale istituisce quel diritto di cui sospettiamo con ragione un inestricabile legame con i privilegi dei potenti, viene dunque criticata da Benjamin nel nome di una forza extragiuridica a cui verrebbe affidato il compito di sospendere la violenza mitica che, nella modernità, trova la propria espressione negli apparati di potere gestiti dallo Stato. Ma non possiamo fare finta che non sia di natura mitica, nel senso tecnico che ha il termine nell'ambito delle discipline storico-religiose ed etno-antropologiche, anche la provenienza della forza di persuasione che Benjamin annette al comandamento che ingiunge di non uccidere – e questo anche se sappiamo che la prassi ebraica, nei millenni della sua storia, ha sempre affermato che con questo comandamento si “devono fare i conti [...] in solitudine”,<sup>11</sup> ovvero a partire da un atteggiamento che prescinde dalla fonte mitologica da cui il comandamento si origina. Rilevare questo aspetto del discorso di Benjamin, beninteso, non significa imputargli una qualche man-

---

11. W. Benjamin, *Per la critica della violenza* (1921), in *Il concetto di critica nel Romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922*, Einaudi, Torino 1982, p. 154.

canza, tanto più che, come vedremo oltre, la ricchezza del pensiero benjaminiano sul mito è ancora capace di fornire utili spunti per la discussione presente. Significa semplicemente mettere in rilievo la necessità, per l'interprete che utilizza Benjamin, di fare attenzione a quegli elementi del contesto in cui operava Benjamin che segnano la distanza tra quel contesto e il nostro presente.

Ciò che ci si deve chiedere, a questo punto, è se sia per forza necessario ricorrere al potere di mobilitazione del mito – seppure di un altro mito, non dipendente da alcuna tradizione sorta prima della modernità – per concepire e praticare una sospensione della violenza. Se decidiamo di dare una risposta negativa alla domanda, allora dobbiamo impegnarci con tutti i mezzi per diffondere e sostenere quella comunità della comunicazione che, non troppo dissimile al tribunale della ragione kantiano, dovrebbe permettere di discutere pubblicamente i presupposti di fondo del vivere associato. In tale contesto, si rivela decisivo il ruolo pedagogico-politico delle *humanities*, senza le quali difficilmente si può immaginare la diffusione nell'opinione pubblica di quei costrutti narrativi e concettuali che permettono di argomentare a favore della tolleranza, dell'apertura verso le differenze culturali e, infine, della solidarietà verso i cosiddetti *truly disadvantaged*.<sup>12</sup> Tuttavia, per quanto una sorta di deformazione professionale induca in maniera quasi automatica i filosofi a privilegiare questo esito, è inevitabile constatare, una volta che si sia usciti dalle aule dell'accademia, che un'impostazione di questo genere non può far breccia nel cuore e nelle menti di coloro che oppongono alla tradizione liberale, erede dell'Illuminismo europeo, un insieme di credenze e narrazioni che, per far uso dell'espressione benjaminiana, si basano sull'accettazione della violenza mitica. Sarebbe riduttivo pensare che tra questi vi siano solo gli eredi di altre tradizioni, diverse da quella euroameri-

---

12. Cfr. M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni* (2001), il Mulino, Bologna 2004.

cana, i quali nel frattempo hanno appreso a decostruire il nesso che ha legato storicamente la difesa dei Lumi alla pratica coloniale e imperiale dell'Occidente. Tanto più che ormai dallo stesso discorso postcoloniale emerge con chiarezza la possibilità – e la necessità – di chiamare “umanistico”, senza aggettivazioni storico-geografiche, quell’atteggiamento che mette in crisi ogni appartenenza identitaria forte, a cominciare dalla propria, e che sa cogliere il marchio lasciato dal potere su tutti i giochi linguistici in cui si articolano le rappresentazioni delle identità e delle differenze.<sup>13</sup> Il gruppo a cui appartiene chi si lascia sedurre dalla violenza mitica è ben più vasto, e in esso possiamo includere non solo i sostenitori del mito della razza nelle sue varie versioni, a cominciare da quella evoliana, che oggi gode di ottima salute presso i vari eredi del nazionalsocialismo sparsi per il globo, ma anche i sostenitori di quelle forme di neoliberalismo basate sul darwinismo sociale che vengono usualmente rese plausibili con argomenti che difficilmente resisterebbero a una disamina critica serena e imparziale.

Di fronte a questo panorama, per la verità un po' desolante, non resta forse che affidarsi alle risorse di un'altra mitologia, che riprenda il progetto del giovane Hegel e dei suoi compagni dello *Stift* di Tubinga quando ipotizzavano che una “mitologia della ragione”<sup>14</sup> sarebbe stata in grado di realizzare il sogno rivoluzionario evitando nel contempo ogni spargimento di sangue? Una simile ipotesi non è mai stata veramente sviluppata nell'ambito della modernità, anche se alcuni aspetti della tradizione del repubblicanesimo sono riconducibili all'intuizione del fatto che la mobilitazione della sola comunità illimitata della comunicazione non basta per costruire cittadini virtuosi e che quindi vi è la necessità di ricorrere a un supporto affettivo-simbolico per compensare le deficienze dell'argomentazione razionale.

---

13. Cfr. E.W. Said, *Umanesimo e critica democratica* (2004), il Saggiatore, Milano 2007.

14. Cfr. G.W.F. Hegel, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, in C. Jamme, H. Schneider (a cura di), *Mythologie der Vernunft. Hegels "ältestes Systemprogramm" des deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984, pp. 11-14.

Non credo però che questa sia la risposta migliore da dare al quesito che ci siamo posti. Piuttosto, sarebbe più fruttuoso ricorrere al suggerimento che ci viene da un altro testo di Benjamin, non senza sottoporre pure esso a un opportuno lavoro di traduzione.

Nelle notissime tesi sulla filosofia della storia Benjamin ipotizza che la filosofia, che gioca la sua partita indossando le vesti del materialismo storico, potrà “farcela senz’altro con chiunque se prende al suo servizio la teologia”.<sup>15</sup> Come si è visto sopra, non diversamente si era comportato Benjamin da giovane, quando, al pensiero rivoluzionario di Sorel, aveva affiancato il mito del comandamento biblico per porre in modo nuovo la questione della violenza rivoluzionaria. Nel contesto del pensiero maturo di Benjamin al lettore si presenta però qualcosa di più enigmatico e complesso, ovvero una strana commistione di marxismo e messianismo ebraico – con l’invito a non distogliere lo sguardo da quella piccola porta da cui potrebbe entrare il Messia, infatti, si conclude questo folgorante frammento benjaminiano. Un buon modo per tenere sempre vivo lo sguardo diretto verso quella porta ci è stato offerto a suo tempo da un saggio di Derrida intitolato *Spettri di Marx*.<sup>16</sup> Per quanto promettente possa essere la via che ci viene indicata da Derrida, qui vorrei però richiamare l’attenzione sulla necessità di allearsi con la teologia fatta valere da Benjamin all’inizio del suo testo.

Ma cosa dobbiamo intendere oggi con “teologia”? La teologia che Benjamin aveva di fronte, e che probabilmente aveva in mente quando scrisse *Sul concetto di storia*, non era più un sapere subordinato all’esperienza religiosa e agli imperativi esistenziali che da essa discendono. Era un sapere a tutti gli effetti storico, capace di muoversi a proprio agio nella modernità e di perseguire quello che, con le parole di Blumenberg, potremmo definire l’obiettivo primario – e politicamente più urgente – del

---

15. W. Benjamin, “Sul concetto di storia” (1940), in *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, p. 21.

16. Cfr. J. Derrida, *Spettri di Marx* (1993), Raffaello Cortina, Milano 1994.

moderno, che consiste nel portare a termine il mito.<sup>17</sup> Era nelle facoltà di teologia, infatti, che in area tedesca veniva praticata la disciplina storico-religiosa – in paesi come l'Italia o la Francia, prive di facoltà teologiche statali, la storia delle religioni aveva altrove la propria collocazione istituzionale. Tenendo conto di ciò, nel nostro tentativo di tradurre Benjamin, proporrei di sostituire alla teologia la storia delle religioni e di vedere quindi in quest'ultima l'alleata di cui si ha bisogno per formulate oggi la critica della violenza. Il vantaggio consisterebbe nel poter munirsi di validi strumenti teorici per combattere il mito là dove questo si oppone al discorso che invece vorrebbe sospendere la violenza mitica. Più che una mitologia della ragione, in tal modo si costituirebbe un campo discorsivo capace di offrire sostegno a tutti quei percorsi di soggettivazione che non si sottraggono alle sfide poste dal nichilismo compiuto, inteso come punto cieco del discorso moderno sulla giustizia e la vita buona. Se si segue la pista tracciata da Benjamin nel saggio giovanile sulla violenza, non è difficile cogliere come quel punto cieco ben si presta a essere rischiarato dalla fosca luce del mito – una luce postribolare, direi, se si tiene conto del fatto che la violenza mitica ha sempre una componente pornografica, essendo costitutivo, entro ogni struttura mitica, il ricorso a figure che comportano una certa subordinazione del femminile, che anzi servono a rendere perspicua e non discutibile la subordinazione “naturale” del femminile. In altre parole, quello che vorrei suggerire è di disfarsi quanto prima dell'orrore mitico per il mito manifestato a più riprese dalla tradizione illuminista, per poi addentrarsi nei territori in cui la legittimazione del vivere associato viene preferibilmente offerta dalla violenza mitica. Certo sarà amaro, per alcuni, scoprire che tali territori non sono lontani dalla metropoli, coincidono cioè con le periferie della città globale o con qualche sottobosco culturale, in cui il mito offre consolazione a qualche gruppo subalterno desideroso di acquistare l'unica mer-

---

17. Cfr. H. Blumenberg, *Elaborazione del mito* (1979), il Mulino, Bologna 1991.

ce distribuita gratuitamente nel mercato globale, ovvero l'identità culturale. Ma almeno ci si potrà finalmente liberare dalla noiosa retorica secondo la quale ora vivremo in una città "postsecolare" – una retorica che da qualche tempo costituisce l'ossatura di quasi ogni discorso sulla fondazione del legame collettivo nelle società tardo-moderne. Il problema della violenza mitica, come ha ben visto Benjamin, abita il cuore del moderno, e il materialismo storico – o qualunque altro nome si voglia dare a un pensiero che intenda formulare una teoria della giustizia dotata di un minimo di plausibilità teorica e di serietà morale – potrà pervenire alla sospensione di tale violenza solo se prende a servizio quel sapere che fornisce un'adeguata attrezzatura per combattere il mito sul terreno su cui esso germoglia e si riproduce, che è quello della fondazione del politico.

Ma non vorrei dare l'impressione che la tesi qui proposta coincida con una semplice riedizione di una supposta marcia trionfale del logos che, attraverso il lavoro critico del rischiaramento, si lascia dietro il mito come semplice residuo del passato. Si deve essere in realtà consapevoli del fatto che la sospensione del mito a cui mirare come a un obiettivo politicamente imprescindibile è per sua natura una sospensione sempre parziale, che deve fare i conti con il carattere proteico del mito, il quale è capace di travestirsi in mille modi e di infiltrarsi in ogni interstizio dell'immaginario collettivo. Infine: tale lavoro di sospensione della violenza mitica dovrà vigilare costantemente sui mezzi che vengono impiegati per contrastare la forza di persuasione del mito. A tali mezzi, infatti, appartiene tanto l'arma della storicizzazione, che annulla la pretesa extraterritorialità del mito rispetto al tempo storico, quanto l'arma della contronarrazione. In altre parole, tra i mezzi impiegati per combattere il mito dovranno *in parte* trovarsi anche quelle strategie retoriche di cui si serve il mito stesso. Se mito vuol dire narrazione, al racconto mitico può essere contrapposta solo un'altra narrazione, che del mito condividerà dunque forma e struttura. Per usare ancora Benjamin quale autore di riferimento, all'Odisseo di Omero andrà contrapposto un altro Odisseo, quello del racconto di Kafka.

Per essere più precisi, è l'opera intera di Kafka che, secondo Benjamin, andrà presa come modello per ogni strategia demitizzante a venire: Kafka, infatti, quale "altro Odisseo", riesce a trasformare il mito in favola, dimostrandosi più scaltro e astuto dei costruttori di miti in quanto si rivela capace di utilizzare le risorse del mito contro il mito stesso.<sup>18</sup>

Tale proposta intende tenere conto del fatto che i saperi etnoantropologici e storico-religiosi non sono più "piccoli e brutti" – con questi due aggettivi, subito dopo la citazione riportata sopra, Benjamin qualifica la teologia. Da questi saperi abbiamo appreso a smontare la macchina mitica che sta alla base dei sistemi totalitari affermatasi nel XX secolo.<sup>19</sup> Non meno importante è l'apporto che da essi ci viene fornito in vista di una decostruzione di quelle tradizioni sorte sì prima della modernità, ma le cui immagini e rappresentazioni della differenza di genere ancora contano in modo non irrilevante nell'ambito delle strutture del sentire moderne.<sup>20</sup> Mi fermo a questi due esempi, anche se ovviamente la serie degli ambiti in cui un'analisi della violenza mitica condotta grazie agli strumenti interpretativi offerti dalla storia delle religioni potrebbe continuare. Per concludere, vorrei mostrare brevemente come tutto questo discorso svolto a lato del commento di Butler a Benjamin non intende porsi all'esterno dell'impianto complessivo del pensiero di Butler. La domanda che Butler pone, commentando il testo giovanile di Benjamin, è perfettamente consona a un percorso di ricerca che ha

---

18. Cfr. W. Benjamin, *Franz Kafka. Per il decimo anniversario della morte* (1934), in *Opere complete*, vol. I: *Scritti 1934-1937*, a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2004, pp. 128-152. Si veda, in merito, R.-P. Janz, *Mythos und Moderne bei Walter Benjamin*, in K.H. Bohrer (a cura di), *Mythos und Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983, pp. 363-381.

19. Cfr. per esempio C.-E. Bärsch, *Die politische Religion des Nationalsozialismus*, Fink, München 2002 e E. Gentile, *Il culto del littorio*, Laterza, Roma-Bari 1995.

20. Rispetto alla Grecia antica, si vedano almeno: N. Loraux, *Il femminile e l'uomo greco* (1989), Laterza, Roma-Bari 1991 e E. Cantarella, *L'ambiguo malanno*, Editori Riuniti, Roma 1981; in riferimento alla tradizione biblica: H. Zlotnik, *Dinab's Daughters: Gender and Judaism from the Hebrew Bible to Late Antiquity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2002 e D.W. Rooke (a cura di), *A Question of Sex? Gender and Difference in the Hebrew Bible and Beyond*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2007.

messo sempre al centro del proprio interrogare i modi attraverso i quali i processi di soggettivazione si trovano a dipendere da insiemi dati di rappresentazioni collettive. In quell'opera davvero capitale che è *Corpi che contano*, Butler ha inferto un colpo duraturo a tutte quelle teorie dei processi di soggettivazione che misconoscono come l'acquisizione di quelle strutture identitarie che stanno alla base dell'immagine del sé siano profondamente dipendenti da rappresentazioni collettive che non sono pienamente eleggibili dai soggetti.<sup>21</sup> Tali rappresentazioni agiscono in maniera fantasmatica, sia a livello collettivo sia a livello individuale, e ciò esclude che i processi di soggettivazione possano trovare il proprio punto di partenza in atti e deliberazioni che rimandano unicamente alla coscienza degli individui. La pervasività di tali rappresentazioni è parte integrante del modo in cui le norme sociali, dirette dal regime eterosessuale, acquistano visibilità e cogenza. Da qui la necessità di decostruire le procedure – non solo discorsive – che rendono possibile il materializzarsi delle norme, il loro farsi carne nella vita dei soggetti. Si tratta di un discorso, quello di Butler, che parte dalle identificazioni che regolano l'accesso alla presunta “materialità” dei sessi, ma che va ben al di là della questione posta dal modo in cui le politiche della differenza sessuale sono capaci di mobilitare risorse in vista della stabilizzazione di regimi di senso condivisi. Il modo in cui Butler analizza i processi di identificazione apre infatti la strada per un'analisi di tutti quei modi in cui catene di significanti, attraverso specifiche procedure di citazione e di ripetizione, instaurano i regimi che stanno alla base delle politiche dell'identità – e di questo non hanno mancato di accorgersi coloro che, a partire dalla prospettiva dei *cultural studies*, intendono fare propria una modalità critica di analisi che ha come oggetto il legame che unisce le differenze di genere a quelle di classe e di cultura.<sup>22</sup>

21. Cfr. J. Butler, *Corpi che contano* (1993), Feltrinelli, Milano 1996.

22. Cfr. S. Hall, “Chi ha bisogno dell'identità?” (1996), in *Politiche del quotidiano. Culture, identità e senso comune*, a cura di G. Leghissa, il Saggiatore, Milano 2006, pp. 313-331.



Sulla stessa linea si muove anche il saggio sulla vita psichica del potere, in cui Butler, facendo un uso critico della psicanalisi che si mostra forse più attento di quanto non sia avvenuto in *Corpi che contano*, si interroga sulla strana complicità che lega il desiderio dei soggetti a quelle pratiche di potere che sono responsabili tanto dell'assoggettamento quanto della costruzione di quel margine di libertà che permette ai soggetti di elaborare la narrazione del sé.<sup>23</sup> Ora, quello che vorrei suggerire è che, anche in questo caso, non è possibile prescindere dal rapporto tra la performatività di specifiche rappresentazioni collettive e il modo in cui la violenza mitica permette di gestire l'accessibilità e la fruibilità di tali rappresentazioni. Non si può sensatamente pensare di costruire uno spazio simbolico alternativo, capace di sospendere l'ordine patriarcale o il desiderio del capitalista, se non si svolge compiutamente una critica del legame tra mito e politica nella contemporaneità. Se vogliamo riprendere un'espressione che nel discorso della psicanalisi gioca un ruolo centrale, non possiamo pensare che si rendano disponibili vie di accesso al desiderio senza un confronto con i Nomi del Padre. E anche quando il significante che tiene il posto del Nome del Padre non è più "dio", resta intatta la struttura mitica che è servita ad articolare la circolazione di quel nome. Insomma, esiste una grammatica del mito, come aveva ben visto Nietzsche, che non permette di costruire forme di identificazione liberatorie finché non si sia passati attraverso una critica del mito. Rifiutarsi di vedere l'urgenza politica di questo problema, significa in fondo partire dal presupposto che l'*amor dei intellectualis* spinoziano costituisca di fatto il punto di partenza dell'esperienza religiosa se non di tutta l'umanità, almeno di una buona parte di essa. Non dovrebbe essere difficile, però, accorgersi che tale presupposto altro non è che una pia illusione.

---

23. Cfr. J. Butler, *La vita psichica del potere. Teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento* (1997), a cura di C. Weber, Meltemi, Roma 2005.