UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Karla Pinhel Ribeiro

O conceito de *Gewalt* em uma tentativa reconstrutiva da
filosofia do direito de
Walter Benjamin a partir da perspectiva de Hannah
Arendt e Giorgio Agamben

São Paulo
2015

Karla Pinhel Ribeiro

O conceito de *Gewalt* em uma tentativa reconstrutiva da
filosofia do direito de
Walter Benjamin a partir da perspectiva de Hannah
Arendt e Giorgio Agamben

Tese apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Filosofia do
Departamento de Filosofia da
Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de
São Paulo, para obtenção do título de
Doutor em Filosofia sob a orientação do
Prof. Dr. Milton Meira do Nascimento.

São Paulo
2015

(ficha catalográfica no verso da folha de rosto)

*Gerar ficha catalográfica automaticamente, preenchendo os campos determinados no formulário, conforme orientações da página da Biblioteca:
<http://biblioteca.fflch.usp.br/fichacatalografica>.*

Folha de Aprovação

RIBEIRO, K. P. O conceito de *Gewalt* a partir de uma tentativa reconstrutiva da filosofia do direito de Walter Benjamin a partir da perspectiva de Hannah Arendt e Giorgio Agamben. 2015. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Dedicatória

Dedico este esforço de mais de 5 anos à minha mãe e ao meu filho.

Agradecimentos

Agradeço muito especialmente ao meu orientador Prof. Dr. Milton Meira do Nascimento, porque sem ele jamais teria conseguido realizar esse sonho.

À Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo.

Aos meus pais, irmãos e ao meu filho, Emanuel.

Ao Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

Aos meus alunos e alunas do Centro Universitário Curitiba.

À Academia de Artes de Berlim.

Ao Arquivo Walter Benjamin.

À CAPES, pela Bolsa de Doutorado Sanduíche na Alemanha.

***"Glória a Deus no mais alto
dos céus, e paz na terra aos
homens por ele amados".***

Lucas 2, 14

RESUMO

RIBEIRO, K.P. O conceito de *Gewalt* a partir de uma tentativa reconstrutiva da filosofia do direito de Walter Benjamin a partir da perspectiva de Hannah Arendt e Giorgio Agamben. 2015. 200 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

O trabalho investiga o conceito de *Gewalt* na filosofia do direito de Walter Benjamin a partir de uma tentativa reconstrutiva sob a perspectiva da contribuição do pensamento de Hannah Arendt e de Giorgio Agamben. O conceito de *Gewalt* é apresentado a partir de sua dupla significação de poder e violência. Assim, a tese investigou as aproximações e os distanciamentos do conceito de Benjamin em comparação com concepção arendtiana do mesmo conceito e a contribuição de Giorgio Agamben para a filosofia do direito de Benjamin.

Palavras-chave: Filosofia, direito, *Gewalt*.

ABSTRACT

RIBEIRO, K.P. The concept of *Gewalt* in a reconstructive attempt of Walter Benjamin's philosophy of law from the perspective of Hannah Arendt and Giorgio Agamben. 2015. 200 f. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

The work investigates the concept of *Gewalt* in Walter Benjamin's philosophy of law by a reconstructive attempt from the perspective of the contribution of the thought of Hannah Arendt and Giorgio Agamben. The concept of *Gewalt* is presented from its double meaning of power and violence. Thus, the thesis investigated the approaches and distancing the concept of Benjamin compared to Arendt's conception of the same concept and the contribution of Giorgio Agamben for the Walter Benjamin's philosophy of law.

Key Words: Philosophy, law, *Gewalt*.

Lista de abreviaturas

GS - Gesammelten Schiften

MCVR - O Mundo Como Vontade e Representação

EE - Estado de Exceção

TS - Technologies of the Self

SUMÁRIO

Introdução.....	12
1 Arqueologia e genealogia do conceito de <i>Gewalt</i>	15
1.1 O conceito de <i>Gewalt</i> nas primeiras obras de Walter Benjamin.....	18
1.1.1 <i>Der Begriff des Kunstkritik in des deutschen Romantik ..</i>	20
1.1.2 <i>Goethes Wahlverwandtschaften</i>	21
1.1.3 <i>Ursprung des deutschen Trauerspiels</i>	25
1.2 <i>Zur kritik der Gewalt</i> : Crítica da violência e do poder.....	34
2 Desdobramentos do conceito de <i>Gewalt</i>	50
3 Violência em Hannah Arendt e Walter Benjamin.....	76
4. Filosofia do direito: teoria crítica do direito e da política.....	95
4.1 <i>Gewalt</i> e resistência.....	97
4.2 <i>Gewalt</i> e vida nua.....	103
5 Uma fenomenologia.....	106
5.1 <i>Gewalt</i> : entre a violência e o direito.....	108
5.2 <i>Gewalt</i> e seus limiares.....	114
6 <i>Gewalt</i> : conceito ético.....	127
6.1 Princípios de epistemologia moral.....	134
7. A violência em Schopenhauer.....	143
7.1 Ética: felicidade, vida e sofrimento.....	153
Conclusão.....	159
Bibliografia.....	161
Anexos.....	169
I - Biografia de Walter Benjamin e Hannah Arendt.....	170
II - <i>Zur Kritik der Gewalt</i>	177

INTRODUÇÃO

Este trabalho é uma tentativa de reconstruir a filosofia do direito de Walter Benjamin através do estudo do conceito de *Gewalt*, que em alemão possui uma dupla significação de poder e violência, o que para suas traduções apresenta um problema.

Para realizar esta tentativa, estudamos os primeiros escritos de Walter Benjamin onde ele desenvolve sua concepção de *Gewalt*, associada tanto à ideia de poder quanto de violência, tanto na literatura e na linguagem, quanto no direito e na ética.

Embora se tratando para Walter Benjamin de um conceito que possui essa multiplicidade de significações: ética e jurídica, mas também linguística, buscamos a partir da perspectiva de Hannah Arendt, que por sua vez, também escreveu um ensaio acerca desta problemática da dupla significação de poder e violência do conceito de *Gewalt* e então, fundamentamos uma hipótese para o desenvolvimento da tese, inicialmente, se o conceito de *Gewalt* se aproximava da concepção arendtiana de *Gewalt*, que considera de forma distinta poder e violência. Para Hannah Arendt, poder e violência não são a mesma

coisa, embora usados muitas vezes como sinônimo pela tradição política ocidental, segunda a autora, há uma diferença entre poder e violência que não é apenas semântica e gramatical, mas é de natureza e histórica.

Assim, partindo dessa distinção arendtiana entre poder e violência, na qual a autora chega a considerar que onde há poder não violência, e quando há a necessidade da violência, trata-se portanto de uma ausência de poder. Seguindo essa oposição, analisamos o conceito de Benjamin de *Gewalt* em uma tentativa reconstrutiva de sua elaboração desse conceito, através de suas primeiras obras: *Der Begriff des Kunstkritik in des deutschen Romantik*, *Goethes Wahlverwandtschaften*, *Ursprung des deutschen Trauerspiels* e *Zur kritik der Gewalt*; onde Benjamin desenvolve uma concepção de *Gewalt* demonstrando seu caráter ético, jurídico e linguístico.

Nossa tentativa de reconstruir esse conceito buscou também apresentar uma ideia de filosofia do direito presente em Walter Benjamin, já apresentada por Giorgio Agamben, em sua obra *Homo sacer*. Portanto, nossa reconstrução do conceito de Walter Benjamin passa pela apresentação que Agamben havia feito da filosofia do direito benjaminiana.

Nessa passagem, buscamos extrair dos argumentos de Agamben suas relações com o conceito de *Gewalt* em busca de uma

filosofia do direito propriamente dita.

Em geral, entendemos como filosofia do direito o estudo do pensamento sobre as instituições jurídicas, sobre o poder e as leis e sobre a ordem que constitui a sociedade. Nesse sentido, Benjamin pode ser considerado um filósofo do direito, pois apresentando uma visão crítica acerca das instituições do direito e seus fundamentos, contribuiu para esta área do conhecimento no século XX.

O que buscamos neste trabalho foi uma tentativa de demonstrar a importância da contribuição de Walter Benjamin para a filosofia do direito, mesmo que o tenha feito de forma não sistemática.

Assim, através da perspectiva de Hannah Arendt buscou-se encontrar aproximações e distanciamento no aspecto linguístico e de significação e enquanto que a partir da perspectiva de Giorgio Agamben, tentou-se uma demonstração da importância da contribuição de Walter Benjamin, embora de forma não sistemática, para a filosofia do direito.

E para complementar, no sentido de desenvolver essa compreensão de um significado ético para o conceito de *Gewalt*, utilizou-se como exemplo desta importância um estudo do conceito dentro de um contexto específico da obra de Schopenhauer, referência da literatura e filosofia alemã, bem como da obra de Michel Foucault, para o aspecto ético, como uma fundamentação.

Capítulo 1.

Arqueologia e genealogia do conceito de *Gewalt*

O sentido da palavra *Gewalt*, seu significado e sua compreensão na história não são simples meio para um leitor e para um escritor da língua alemã¹, segundo o dicionário de língua alemã *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*² escrito entre 1854 a 1961,

¹ Ver Arendt, Hannah: *Macht und Gewalt*. Tradução alemã de *On violence*, feita por Gisela Uellenberg. München, Piper Verlag, 1970; Butler, Judith: "Kritik, Zwang und das heilige in Walter Benjamins Zur Kritik der Gewalt", in: *Rationalitäten der Gewalt*. Org. Krasmann, Susanne; Martschukat, Jürgen. Bielefeld, Transcript Verlag, p. 19-46; Nitsch, Patrick: *Zum Begriff von Macht und Gewalt bei Hannah Arendt*. Norderstedt, Grin Verlag, Studienarbeit.

² Jacob Grimm e Wilhem Grimm. Utilizamos a versão eletrônica. A referência original, é a seguinte: *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, com 16 tomos em 32 volumes, escrito em Leipzig entre os anos de 1854 a 1961, tendo seu índice apenas sido finalizado em Leipzig em 1971, na seguinte ordem: 1 I A – *Biermolke* 1854 2 II *Biermörder* – D 1860 3 III E – *Forsche* 1862 4 IV,I,1 *Forschel* – *Gefolgsmann* 1878 5 IV,I,2 *Gefoppe* – *Getreibs* 1897 6 IV,I,3 *Getreide* – *Gewöhniglich* 1911 7 IV,I,4 *Gewöhnlich* – *Gleve* 1949 8 IV,I,5 *Glibber* – *Gräzist* 1958 9 IV,I,6 *Greander* – *Gymnastik* 1935 10 IV,II H, I, J 1877 11 V K 1873 12 VI L, M 1885 13 VII N, O, P, Q 1889 14 VIII R – *Schiefe* 1893 15 IX *Schiefeln* – *Seele* 1899 16 X,I *Seeleben* – *Sprechen* 1905 17 X,II,1 *Sprecher* – *Stehuhr* 1919 18 X,II,2 *Stehung* – *Stitzig* 1941 19 X,III *Stob* – *Strollen* 1957 20 X,IV *Strom* – *Szische* 1942 21 XI,I,1 *T* – *Treftig* 1935 22 XI,I,2 *Treib* – *Tz* 1952 23 XI,II *U* – *Umzwingen* 1936 24 XI,III *U* – *Uzvogel* 1936 25 XII,I *V* – *Verzwunzen* 1956 26 XII,II *Vesche* – *Vulkanisch* 1951 27 XIII *W* – *Weg*[*zwitschern*]-*zwiesel* 1922 28 XIV,I,1 *Weh* – *Wendunmut* 1955 29 XIV,I,2 *Wenig* – *Wiking* 1960 30 XIV,II *Wilb* – *Ysop* 1960 31 XV *Z* – *Zmasche* 1956 32 XVI *Zobel* – *Zypressenzweig* 1954 33 *Quellenverzeichnis* 1971. Mas existe também disponível uma versão *on-line* do dicionário, um projeto do Centro de Competência para o Processamento Eletrônico e Publicação em Humanidades da Universidade de Trier, em conjunto com a Academia de Berlim-Brandenburgo de Ciências de Berlim e da Hirzel Verlag de Stuttgart. Financiado pela Fundação Alemã de Pesquisa.

porém somente concluído em 1971. Neste dicionário de referência, para Walter Benjamin³, por exemplo, possui o significado da palavra *gewalt* com um verbete de aproximadamente 300 páginas.⁴

Originalmente compreendido em ambos os sentidos, no sentido masculino e feminino, o conceito de *Gewalt* tem sua origem na palavra "*Wald*", floresta, que depois, passou apenas a ser atribuído ao gênero masculino, com o sentido de:

*"-wald m. n. (power, strength, might, efficacy, empire, rule, dominion, mastery, sway, jurisdiction, government, protection, keeping, a bridle-bit, potestas, facultas, imperium, dictio, arbitrium, jus, canus). Bosworth 464a; weald, power. ebenda 1171b; altnordisch vald n. (macht, gewalt, kraft, ursache) Möbius altnordisches glossar 489; altsächsisch giwald fem., friesisch wald, mittelniederdeutsch wald vgl. sp. 4913. die häufigkeit der verwendung und die ausdehnung des bedeutungsumfangs, die schon das erste litterarische auftreten kennzeichnen, haben sich bis in die neuere zeit nicht vermindert, sondern in hohem grade gesteigert, vgl. Gewalt, potestas, potentia, facultas, efficacitas, vis, violentia, injuria, indignitas, mandatum, plenipotencia, robur imperii, jurisdictio, potestas magistratus, casus fortuitus."*⁵

³ *Illuminations*, Em "Unpacking my library", Walter Benjamin ressalta a obra literária de *Jacob und Wilhelm Grimm*, quando fala de sua edição ilustrada dos seus contos para as crianças.

⁴ Para ser mais exata, 296 páginas. Este verbete será utilizado como referência principal, pois além de datar cronologicamente na história da língua alemã, como a palavra originou-se e de onde ela nasceu, de influência alta nórdica, por exemplo. A palavra *gewalt*, no caso, apareceu daí pela primeira vez na história da língua alemã e depois amplamente nos livros do Antigo Testamento e do Novo Testamento, donde possui extensas passagens.

⁵ Vol. 6, p. 4911.

Mais tarde, então passou a ser considerado um verbo, ainda em paralelo com o sentido original de *waldan*. Depois então, passou a ser considerado um substantivo com novo significado, formulado originalmente no sentido de *wald*, porém foi se modificando para o que hoje se entende como *gewalt* no sentido de criação humana, obra e poder do ser humano.

Há assim um mesmo em paralelo história da língua alemã do Novo Testamento, principal influência sobre a construção do conceito de *Gewalt*, que passando da ideia de origem na natureza se modifica e torna-se um conceito atribuído às faculdades e criações da humanidade.

Mas em sua origem primeira, o conceito de *gewalt* aparece por sua vez em Lucas 2(3)14, demonstrando sua arqueologia e genealogia divina, em: “glória a Deus no céu e paz na terra aos homens por ele amados”

eingeeengter bedeutung (garda valdan 1. Tim. 5, 14
οἰκοδεσποτεῖν, dem haushalt vorstehen Kautzsch;
ähnl. Lucas 3, 14), *ebenso wie der Heliand*:
thar ic allun scalirminthiodun
demos adêlien, than motun gi mid iwomu drohtine
thar
selbon sittien endi môtunthera saca waldan:
adêlien aftar iro dâdiun. 3317 *Behaghel, ähnl. 1321*.

1.1 O conceito de *Gewalt* nas primeiras obras de Walter Benjamin

">>Und Gott sah alles, was er gemacht, und siehe, es war sehr gut.<< Also hat das Wissen von dem Bösen gar keinen Gegenstand. Dies ist nicht in der Welt."

Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*

Neste capítulo dividiu-se a investigação em tópicos segundo a ordem da edição alemã das obras completas de Walter Benjamin - GS - da Surhkamp Verlag, organizada por Rolf Tildemann.

Privilegiou-se a ordem editorial em privilégio da cronologia no sentido de valorizar a pesquisa temática feita pelo editor, que contribuiu para a visão sistemática do tema em vislumbrar a importância e o papel do conceito em cada área específica a saber: estética - a contribuição de Walter Benjamin para o campo da estética é inegável atualmente, sendo seus escritos originais guardados na Academia de Artes de Berlim como um grande tesouro da língua alemã, sua arte e sua cultura. O reconhecimento da grandeza e inovação da obra benjaminiana na literatura alemã é a comprovação de sua relevância para os estudos da

língua e do pensamento alemão. As contribuições de Walter Benjamin para a metafísica, para a ética e para a política são considerados uma inovação, pois encontram-se poucos estudos e breves acerca do tema. Em língua portuguesa, entretanto, é ainda maior.

A tentativa portanto é no sentido de fundamentar com base em Walter Benjamin uma filosofia do direito, uma lição interdisciplinar do direito que conhece e compreende o ser humano e sua diversidade de aspectos.

É pensando em nosso tempo que Walter Benjamin pode contribuir para o dilema atual entre jusnaturalismo e juspositivismo, e entre direito e política.

1.1.1 *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*

Os tratados de Benjamin, ou seja, nas obras em ele que expõe de forma didática a respeito de uma ciência e arte, começando por *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, aparecem referências ao termo "Gewalt", como por exemplo, no adjetivo "gewaltig" (GS, I, 1, 15), que aparece em uma nota de rodapé neste texto. Depois, o termo "Gewaltsreich" aparece ainda neste mesmo tratado (GS, I, 1, 98).

1.1.2 Goethes Wahlverwandtschaften

No tratado de Benjamin intitulado *Goethes Wahlverwandtschaften*, o termo "Gewalt" (violência; poder) aparece com frequência. Neste texto, o termo "Gewalt", por exemplo, aparece pela primeira vez quando Benjamin trata do distanciamento da história, como um distanciamento da "Gewalt" (GS, I, 1, 126). Ainda no tratado sobre Goethe, o termo "Gewalt" aparece pela primeira vez como referência de "*mytischen Gewalten des Rechts*", ou seja, a violência mítica do direito (GS, I, 1, 130). Benjamin trata das violências (*Gewalten*) existentes em Goethe (GS, I, 1, 131), onde apresenta-se uma ideia de relação entre humanidade e violência da natureza: "*Die Menschen selber müssen die Naturgewalt bekunden*" (GS, I, 1, 133). Em *Goethes Wahlverwandtschaften*, Benjamin também desenvolve uma concepção de "Gewalt" em relação à humanidade e ao mundo e sua importância no cotidiano (GS, I, 1, 139). Merece relevante observação também neste texto de Benjamin sua primeira apresentação de uma ideia de relação existente entre "Gewalt" e "*Mächte*", como na seguinte passagem: "*die freilich schreckhaft deutlich die Gewalt uralter Mächte in dem Leben dieses Mannes zeigt, der doch nicht ohne sie zum grössten Dichter seines Volks geworden ist*" (GS, I, 1, 151). Neste tratado sobre

Goethe, Benjamin ressalta a importância do termo “*Gewalt*” na concepção latina do mundo⁶ (GS, I, 1, 167). Mais uma vez sobre Goethe, Walter Benjamin trata da relação entre “*Gewalt*” e “*Macht*”, sobretudo no que se refere a “*Gewalt*” em sua relação com poder da natureza (GS, I, 1, 171). Continuando neste tema – da *Gewalt* com relação ao poder da natureza – Benjamin quando trata sobre Goethe e a tragédia⁷ destaca o papel da violência na vida (GS, I, 1, 176).

Mais adiante, Benjamin insiste neste elemento violento presente nas tragédias. Ele descreve o problema da violência crítica, presente como palavra nesse gênero literário bem como seu caráter de moralização.

“Das Ausdruckslose ist die kritische Gewalt, welche Schein vom Wesen in der Kunst zwar zu trennen nicht vermag, aber ihnen verwehrt, sich zu mischen. Diese Gewalt hat es als moralisches Wort. Im Ausdruckslosen erscheint die erhabne Gewalt des Wahren, wie es nach Gesetzen der moralischen Welt die Sprache der wirklichen bestimmt. Dieses nämlich zerschlägt was in allem schönen Schein als die Erbschaft des Chaos noch überdauert: die falsche, irrende Totalität - die absolute. (GS, I, 1, 181)”

Seguindo, Benjamin retoma a questão da violência trágica, seu

⁶ Aqui Benjamin parece seguir a origem e definição proposta pelos irmãos Grimm da palavra *Gewalt*. Ver: GRIMM. Deutscher Worterbucher. p. . Ver mais: Capítulo 1 – Sobre a origem e definição da palavra *Gewalt* na história da língua alemã.

⁷ Ottilie, Odysseus, Helena, Paris, Édipus são alguns dos personagens a quem Benjamin se refere quando trata das tragédias gregas, romanas e alemãs.

caráter explicativo e como violência e beleza aparecem juntas neste mesmo gênero literário e dramatúrgico. Essa composição e representação da violência nas tragédias como no caso cf. Hölderlin, por exemplo, apresenta para Benjamin um caráter expressivo, novamente (GS, I, 1, 181-182) aparece ao lado não só da beleza como também também da harmonia da vida segunda a expressão trágica, que tem então o papel de expressar, talvez, o que é correto. Como se o caráter da violência trágica pudesse nos ensinar algo, como no caso, o que é correto ou até mesmo, o que é belo.

Benjamin cita o exemplo de *Ottolie* (GS, I, 1, 184), que com seu brilhantismo e beleza singular por um lado, mas com sacrifício e luta por outro. O exemplo dela serve para explicar a violência mítica e divina se encontram enquanto concepção na violência trágica. Assim, Benjamin sinaliza não só esse duplo aspecto da violência trágica como mítica e divina, mas também sua função moralizadora.

Adiante, Benjamin comenta sobre a dolorosa e violenta morte de *Ottolie* e a também sobre sua relação com a violência contida nos provérbios jurídicos: "*Sie flüchten im Grunde vor dem Spruche des Rechts, das über sie noch Gewalt hat.*" (GS, I, 1, 185) Em sequência, Benjamin novamente aborda a importância da relação entre beleza e violência no interior da tragédia, especialmente para Goethe: "*Ursprung an durch Musik im Innersten berührt und vor der Gewalt lebender*

Schönheit gefeiert sind. Ihr Wesenhaft: es zu erretten ist das Ringen Goethes." (GS, I, 1, 192). E continua, tratando da mesma relação entre beleza e violência para a essência da tragédia através do mesmo exemplo de *Ottolie*, mas também quando colocado em comparação com outros personagens de Goethe, como Helena e Lucianen, por exemplo. (GS I, 1, 193).

E ao final, Benjamin explica à exemplo da morte violenta dos heróis a também morte violenta (ou morte destruidora da violência?) de *Ottolie*, como se estivesse contida na própria vida a sua morte: "*das ganze Leben wie es aus seiner eigenen Dauer seinen eigenen Tod hat. Ja man darf sagen, daß er in Wahrheit, wenn für irgend etwas, gerade hierfür blind war.*" (GS, I, 1, 198).

1.1.3 *Ursprung des deutschen Trauerpiels*

Em seu tratado "*Ursprung des deutschen Trauerpiels*", desde seu "Prólogo Epistemológico-Crítico", enfrentamos nosso primeiro problema na tradução do conceito de "*Erkenntnis*" que foi traduzido por João Barrento como "conhecimento", porém, no sentido original "*Erkenntnis*" quer dizer também realização, experiência, e ainda mais neste sentido científico, como na tradução do Prólogo como "epistemológico-crítico" a palavra alemã "*Erkenntniskritische*". Sendo assim, o que Benjamin parece indicar não é só um conhecimento no sentido geral, que poderia ser o termo escolhido por Benjamin, "*Wissenschaft*". Mas, todavia, não é esse o conceito que Benjamin utiliza. O que Benjamin apresenta, ao meu ver, desde o início é a relação entre a Verdade (*Wahrheit*) e o conhecimento produzido pela ciência, tratando portanto de um tipo específico de conhecimento. Depois, e seguindo em "*Philosophische Schöheit*", a necessidade da arte para que o conhecimento científico faça sentido e possamos alcançar a beleza da verdade.

Dentro desse contexto, o termo "*Gewalt*" aparece desde o início, relacionada com a filosofia e a vida do ser pensante (GS, I, 1, 207). Mais adiante, novamente retorna para relacionar-se a este contexto de verdade e conhecimento (GS, I, 1, 216).

Mas também não só o termo violência aparece constante na obra *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, mas também seu oposto, a não-violência ou sua ausência. A importância da forma não-violenta ou simplesmente uma forma que seja ausente de violência e suas qualidades encontram-se no capítulo sobre literatura barroca (GS, I, 1, 229).

Estas formas opostas se encontram na tragédia barroca, com seus princípios e história (GS, I, 1, 229). E assim, tanto as formas violentas e não-violentas são por ela representadas. (GS, I, 1, 235) Benjamin conclui o capítulo sobre a representação da tragédia barroca destacando suas formas não violentas e violentas de expressão (GS, I, 1, 236-237).

Todavia, ainda em "*Ursprung des deutschen Trauerspiels*", no capítulo sobre "*Theorie der Souveränität*", o termo "*Gewalt*" aparece de forma predominante. Principalmente em seu aspecto político, como por exemplo, no termo "*Exekutivgewalt*" e mesmo na própria construção do conceito de soberania por Benjamin⁸:

"Diese extreme Lehre von der fürstlichen Gewalt ist in ihren - trotz der Gruppierung der Parteien gegenreformatorischen - Ursprüngen geistvoller und tiefer gewesen als ihre neuzeitliche Umbildung. Wenn der moderne Souveränitätsbegriff auf eine höchste, fürstliche Exekutivgewalt hinausläuft, entwickelt der barocke sich aus einer Diskussion des

⁸ Aqui Benjamin faz referência ao livro de Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (Teologia Política. Quatro capítulos sobre a doutrina da soberania). München, Leipzig 1922, p. 11-12.

Ausnahmezustandes und macht zur wichtigsten Funktion des Fürsten, den auszuschließen.” (GS, I, 1, 245)⁹

Em continuação, neste contexto político da violência, sobre os fatores de sua emergência, Benjamin apresenta a ideia de catástrofe e a relação da violência com a catástrofe no âmbito divino¹⁰, isto é, teológico (GS, I, 1, 246).

Outra interessante relação do termo “*Gewalt*” na obra “*Ursprung des deutschen Trauerspiels*” é quando Benjamin trata dos conceitos e formas de tirano e mártir (GS, I, 1, 251), contextualizando também com este aspecto ético-político.

Ao tratar do aspecto da incapacidade de decisão (*Entschlußunfähigkeit*) do “tirano como um mártir e do mártir como um tirano” (GS, I, 1, 251), Benjamin retoma através do exemplo poético do

⁹ “Esta doutrina extrema do poder do soberano foi, nas suas origens – de sentido contrareformista, apesar das diversas posições dos partidos –, muito mais aguda e profunda do que nas suas versões modernas. O conceito moderno de soberania tende para um poder executivo supremo assumido pelo príncipe, o Barroco desenvolve-se a partir da discussão do estado de exceção, considerando que a mais importante função do príncipe é impedi-lo. Aquele que exerce o poder está predestinado de antemão a ser o detentor de um poder ditatorial em situações provocadas por guerras, revoltas ou outras catástrofes.” Tradução de João Barrento. *Origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte, Editora Autêntica, 2011, p. 60.

¹⁰ Mais adiante iremos tratar deste aspecto divino da violência e sua importância no pensamento de Walter Benjamin.

barroco o pensamento dos antigos gregos e romanos e seu conceito épico de tempo:

*"Der Held ... sol ein Exempel seyn aller vollkommenen Tugenden/ und von der Untreue seiner Freunde/ und Feinde betrübet werden; jedoch dergestalt/ daß er sich in allen Begebenheiten großmütig erweise und den Schmertzen/ welcher mit Seufftzen/ Erhebung der Stimm und vielen Klagworten hervorbricht/ mit Tapferkeit überwinde."*¹¹ (Georg Philipp Harsdörffer apud Walter Benjamin, in: GS, I, 1, 252).

Aqui Benjamin coloca junto ao exemplo épico antigo grego e romano também o exemplo da Paixão de Cristo como representação do martírio¹², no sentido ideal da filosofia da história, tanto do Antigo Testamento¹³ quanto do Novo Testamento (GS, I, 1, 259). Este aspecto teológico da violência volta a aparecer no seu pensamento sobre a Escatologia cristã bem como em sua concepção de *"Heilsgewalt"*, principalmente quando aplicada ao mundo da vida, não só apenas em sua representação dramática e trágica alemã:

"Nirgends ist das deutlicher als im "Leben ein Traum", wo es im Grunde eine dem Mysterium

¹¹ "O herói... deve ser um exemplo acabado (perfeito) de todas as virtudes, e afligir-se com a deslealdade dos seus amigos e inimigos. Mas isso deve acontecer de tal modo que ele se mostre magnânimo em todas as situações e seja capaz de superar corajosamente a dor, (a qual) manifestada em suspiros, elevação da voz e muitas lamentações." Tradução: João Barrento. *A origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p. 68.

¹² Mateus, 27.

¹³ Samuel, Salmos, Isaías, Marcos, entre outros.

*adäquate Ganzheit ist, in der der Traum als Himmel waches Leben überwölbt. Sittlichkeit ist in ihm zuständig: "Doch sey's Traum, sey's Wahrheit eben: / Recht thun muß ich; wär' es Wahrheit, / Deßhalb, weil sie's ist; und wär' es / Traum, um Freunde zu gewinnen, / Wenn die Zeit uns wird erwecken". Nirgend anders als bei Calderon wäre denn auch die vollendete Kunstform des barocken Trauerspiels zu studieren. Nicht zum wenigsten die Genauigkeit, mit der >Trauer< und >Spiel< aufeinander sich stimmen können, macht seine Geltung - Geltung des Worts wie die des Gegenstandes - aus. - Die Geschichte des Spielbegriffs in der deutschen Ästhetik kennt drei Perioden: Barock, Klassik, Romantik."*¹⁴ (GS, I, 1, 260)

E ainda a seguir, Benjamin continua a buscar uma definição na história para a violência dentro do contexto da origem do drama trágico alemão:

"Vom zweifel hatten Optimismus der Geschichtsauffassung abgesehen - im Sinn der Märtyrerdramatik ist nicht sittliche Vergehung, sondern der Stand des kreatürlichen Menschen selber der Grund des Unterganges. Diesen typischen Untergang, der so verschieden von dem außerordentlichen des tragischen Helden ist, haben die Dichter im Auge gehabt, wenn sie - mit einem Wort, das die Dramatik planvoller als die Kritik gehandhabt hat - ein Werk als >Trauerspiel<

¹⁴ "Em nenhuma outra peça isto é mais evidente do que *La vida es sueño*, onde constitui uma unidade, no fundo própria do mistério, e na qual o sonho cobre, como um véu, a vida desperta. Nele a moralidade faz valer seus direitos: ' / Mas, sea verdad o sueño, / obrar bien es lo que importa; / si fuera verdad, por serlo; / si no, por ganar amigos / para quando despertemos.' É em Calderón que podemos estudar o drama trágico do Barroco na sua forma mais acabada (perfeita). A sua eficácia – eficácia da palavra e do objeto – resulta, entre outros fatores, da precisão com que se harmonizam a dimensão do 'luto' (*Trauer*) e do 'jogo' (*Spiel*). A história do conceito de 'jogo' na estética alemã conhece três períodos: o Barroco, o Classicismo e o Romantismo." Tradução de João Barrento. *Origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2011, p. 78.

bezeichnet haben. So ist's - ein Beispiel, dessen Autorität vergessen lasse, wie fern es übrigens dem Gegenstande liegt - nicht Zufall, wenn die »Natürliche Tochter«, die weit entfernt ist, von der weltgeschichtlichen Gewalt des revolutionären Vorgangs, welchen sie umspielt, bewegt zu werden, ein »Trauerspiel« heißt. Insofern aus dem staats politischen Ereignis zu Goethe nur das Grauen eines periodisch nach Art von Naturgewalten sich regenden Zerstörungswillens sprach, stand er dem Stoff wie ein Poet des XVII. Jahrhunderts gegenüber. Der antikische Ton drängt das Ereignis in eine gewissermaßen naturhistorisch verfaßte Vorgeschichte; um dessentwillen übertrieb der Dichter ihn, bis er in einem lyrisch ebenso unvergleichlichen wie dramatisch hemmenden Spannungsverhältnis zur Aktion stand.“¹⁵ (GS, I, 1, 268)

Relembrando a natureza da violência, suas origens no mundo humano e natural, Benjamin analisa na obra de Lohenstein¹⁶, a origem trágica da natureza da violência, tanto em seu sentido natural, portanto, mas também mítico e divino, sem deixar de lado também

¹⁵ “Para não falar do duvidoso otimismo desta concepção de história, convém notar que, no sentido da tragédia de mártires, a causa da catástrofe não está na transgressão moral, mas no próprio estado criatural do homem. Era esta forma própria da catástrofe, tão diferente da queda excepcional do herói trágico, que os autores tinham em vista ao classificarem – com um termo que os dramaturgos usaram de forma mais coerente do que os críticos – uma obra como “drama trágico” (*Trauerspiel*). Assim, não é o caso – para citar um exemplo cuja autoridade pode fazer esquecer a distância que o separa do nosso objeto específico – que *Die natürliche Tochter* [A filha natural], longe como está de ser movida pela violência histórica do processo revolucionário à sua volta, foi designada de *Trauerspiel*. Na medida em que Goethe lia nos acontecimentos políticos apenas o horror de uma vontade de destruição periodicamente reativada, à semelhança das catástrofes naturais, a sua relação com o assunto dramático era a de um poeta do século XVII. O tom da peça, com ecos de tragédia antiga, remete os acontecimentos para uma pré-história concebida quase como uma história natural, e o poeta acentua-se até o ponto de o colocar numa relação tensa com a ação, incomparável no seu lirismo, mas inibitória do ponto de vista dramático.” Tradução de João Barrento. *A origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2011, p. 87-88.

¹⁶ Daniel Casper von Lohenstein: *Blumen*. Bresslau.

nesse contexto seu caráter de *constructo hominis*.

E adiante, quando Benjamin vai analisar a tragédia de forma mais específica, a forma violenta aparece ao lado do herói trágico que apenas pode contar com sua força física e seu silêncio, portanto sem linguagem. Assim ele escreve, citando Franz Rosenzweig, inaugurando assim uma perspectiva metaética:

"Die Unmündigkeit des tragischen Helden, welche die Hauptfigur der griechischen Tragödie gegen jeden späteren Typus abhebt, hat die Analyse des >metaethischen Menschen< durch Franz Rosenzweig zu einem Grundstein der Tragödienlehre gemacht. »Denn das ist das Merkzeichen des Selbst, das Siegel seiner Größe wie auch das Mal seiner Schwäche: es schweigt. Der tragische Held hat nur eine Sprache, die ihm vollkommen entspricht: eben das Schweigen. So ist es von Anfang an. Das Tragische hat sich gerade deshalb die Kunstform des Dramas geschaffen, um das Schweigen darstellen zu können... Indem der Held schweigt, bricht er die Brücken, die ihn mit Gott und Welt verbinden, ab und erhebt sich aus den Gefilden der Persönlichkeit, die sich redend gegen andre abgrenzt und individualisiert, in die eisige Einsamkeit des Selbst. Das Selbst weiß ja von nichts außer sich, es ist einsam schlechthin. Wie soll es diese seine Einsamkeit, dieses starre Trotzen in sich selbst, anders betätigen als eben indem es schweigt? Und so tut es in der äschyleischen Tragödie, wie schon den Zeitgenossen auffiel.« Das tragische Schweigen, wie diese Worte es bedeutungsvoll vorstellen, darf doch vom Trotz allein nicht beherrscht gedacht werden. Dieser Trotz bildet vielmehr in der Erfahrung der Sprachlosigkeit ebenso sich heran, wie sie an ihm sich bestärkt. Der Gehalt der Heroenwerke gehört der Gemeinschaft wie die Sprache. Da die Volksgemeinschaft ihn verleugnet, so bleibt er sprachlos im Helden. Und der muß jedes Tun und jedes Wissen je größer, je weiter hinaus wirkend es wäre desto gewaltsamer in die Grenzen seines

physischen Selbst förmlich einschließen. Nur seiner Physis, nicht der Sprache dankt er, wenn er zu seiner Sache halten kann und daher muß er es im Tode tun."¹⁷ (GS, I, 1, 286-287)

Em seguida, completa com ele mesmo, em *Schicksal und Charakter*, sobre essa natureza moral da tragédia:

"Nicht das Recht, sondern die Tragödie war es, in der das Haupt des Genius aus dem Nebel der Schuld sich zum ersten Male erhob, denn in der Tragödie wird das dämonische Schicksal durchbrochen. Nicht aber, indem die heidnisch unabsehbare Verkettung von Schuld und Sühne durch die Reinheit des entsühnten und mit dem reinen Gott versöhnten Menschen' abgelöst würde. Sondern in der Tragödie besinnt sich der heidnische Mensch, daß er besser ist als seine Götter, aber diese Erkenntnis verschlägt ihm die Sprache, sie bleibt dumpf. Ohne sich zu bekönigtum und Tragödie kennen sucht sie heimlich ihre Gewalt zu sammeln ... Es ist gar keine Rede davon, daß die >sittliche Weltordnung< wieder hergestellt werde,

¹⁷ "A não responsabilidade do herói trágico, que distingue o protagonista da tragédia de todos os tipos posteriores, fez da análise do 'homem metaético' por Franz Rosenzweig uma pedra-chave da teoria da tragédia. 'Pois esta é a marca própria do si-mesmo (*Selbst*), o selo da sua grandeza e também o sinal da sua própria fraqueza: ele cala-se. O herói trágico tem apenas uma linguagem que plenamente lhe corresponde: precisamente a do silêncio... Ao ficar em silêncio, o herói quebra as pontes que o ligam ao deus e ao mundo, ergue-se e sai do domínio da personalidade que se define e se individualiza no discurso intersubjetivo, para entrar na gélida solidão do si-mesmo. Este nada conhece for a de si, é a pura solidão. Como há-de ele dar expressão a esta solidão, a esta intransigente obstinação consigo próprio, a não ser calando-se? É o que acontece nas tragédias de Ésquilo, como já os próprios contemporâneos notaram.' O silêncio trágico, significativamente ilustrado nestas palavras, não pode, porém ser pensado apenas nesta dependência de uma obstinação. Esta vai-se formando antes da experiência do silêncio, do mesmo modo que este último se reforça nela. A substância da ação heróica pertence, tal como a língua, à comunidade. Uma vez renegada pela comunidade, ela permanece muda no herói. E este tem de circunscrever toda sua ação e todo o seu saber, quanto maior for o peso e o seu alcance, tanto mais violentamente adentro dos limites do si mesmo físico. Só a sua *phýsis*, e não à língua, ele deve a capacidade de permanecer fiel à sua causa, e por isso tem de fazê-lo na morte." Tradução do João Barrento. *Origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte, Editora Autêntica, 2011, p. 109-110.

sondern es will der moralische Mensch noch stumm, noch unmündig - als solcher heißt er der Held - im Erbeben jener qualvollen Welt sich aufrichten. Das Paradoxon der Geburt des Genius in moralischer Sprachlosigkeit, moralischer Infantilität ist das Erhabene der Tragödie."¹⁸ (GS, I, 1, 288-289)

¹⁸ "Não foi no direito, mas na tragédia, que a cabeça do gênio de (se) elevou pela primeira vez das névoas da culpa, pois foi a tragédia que rompeu com o destino demoníaco. Mas isso não aconteceu por substituição do encadeamento, sem fim à vista da perspectiva pagã, de culpa e expiação pela pureza do homem redimido e reconciliado com o deus puro, mas porque na tragédia o homem pagão se dá conta de que é melhor do que os seus deuses, ainda que este reconhecimento lhe tolha a língua e o deixe ficar mudo. Sem o fazer abertamente, ele procura em segredo reunir as suas forças... Não se trata de restaurar a 'ordem moral do mundo', mas da vontade do homem moral, ainda mudo, ainda não responsável – e é nessa qualidade que ele se chama herói –, para se erguer no meio das convulsões daquele mundo atormentado. O sublime da tragédia está no paradoxo do nascimento do gênio em plena nudez e infantilidade moral." Tradução João Barrento. *Origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2011, p. 111-112.

1.2 *Zur kritik der Gewalt*: Crítica da violência e do poder

Walter Benjamin, em *Crítica da Violência*, apresenta um estudo sobre a tarefa de uma crítica¹⁹ da violência e do poder.²⁰ Segundo ele, tal crítica permite uma representação das condições do direito e da justiça. Assim, num sentido pragmático e sucinto da palavra, ela demonstra um caráter sempre de eficácia e de causas para depois intervir. Essa esfera de condições designa então as condições de conceituar o direito e a justiça.

Nosso objetivo geral na leitura do ensaio benjaminiano sobre a *Crítica da Violência* é uma idéia de filosofia do direito, especialmente do direito natural e do direito positivo, moderno e contemporâneo.

Nossa principal crítica do ensaio é sobre a relação da violência com o direito e com a justiça e o significado do poder. E logo no início do ensaio,

¹⁹ O sentido de crítica para Benjamin consiste em tal como apresentado por ele em GS , “crítica pode ser compreendida como uma falta de amor”.

²⁰ *Gewalt* conforme apresentado no capítulo anterior, a palavra *Gewalt* é um conceito polissêmico que significa ao mesmo tempo: poder, força e violência. Hannah Arendt observou em sua obra *On violence* que apesar de uma mesma palavra ser utilizada em língua alemã, há uma diferença entre poder, força e violência que não é apenas semântica ou gramatical, mas consiste em uma diferença histórica e de natureza.

Walter Benjamin considera o fenômeno crítico da violência como sendo a *causa eficiente* das relações morais entre direito e justiça.

E sobre essa relação crítica na esfera do conceito de direito, o ensaio benjaminiano parte da relação de fim e meio, a relação, para Benjamin, fundamental e mais elementar de todo ordenamento jurídico.

No ensaio, Walter Benjamin ao questionar-se duplamente se “a violência constitui um meio para fins justos ou injustos?” ou ainda se “a violência em geral, como princípio, é moral ainda que seja um meio para fins justos?” encontra assim que há uma distinção filosófica na esfera dos meios e dos fins, e este é seu fundamento crítico sobre as doutrinas do jusnaturalismo e do juspositivismo.

Sobre o fundamento crítico do jusnaturalismo, concepção filosófica que, segundo Benjamin, serviu de base ideológica para o terrorismo da Revolução Francesa, a violência é um produto natural, uma matéria prima, cujo emprego não fundamenta problemas, desde que não posta a serviço de fins injustos. Para Benjamin, segundo a teoria jusnaturalista do estado, as pessoas se despojam de toda a sua autoridade em favor do estado, um contrato racional de poder de fato e direito sobre o indivíduo. Na história da filosofia do direito dogmático, a tese jusnaturalista consiste que a violência para fins naturais é juridicamente legítima, dado que “a violência é um dado

natural” e assim “julga o direito existente somente mediante a crítica de seus fins.”

Segundo Benjamin, a teoria do juspositivismo compreende-se como poder de transformação histórica e assim “julga todo o direito em transformação somente mediante a crítica de seus meios.”

É importante ressaltar que Benjamin não prescinde da oposição entre naturalismo e positivismo e encontra nas duas escolas um dogma fundamental comum: “Os fins justos podem ser alcançados por meios legítimos, os meios legítimos podem ser empregados a serviço de fins justos.” Assim, para Benjamin o direito natural “justifica os meios legítimos com a justiça dos fins” e o direito positivo “garante a justiça dos fins com a legitimidade dos meios.” A solução da antinomia proposta por Benjamin “parte da compreensão do estabelecimento de critérios independentes para os fins justos e meios legítimos.”

A investigação do ensaio de Benjamin torna-se assim uma investigação sobre o reino dos fins e o problema de um critério de justiça e sobre o reino dos meios, o problema da legitimidade/legalidade, com perguntas tais como, por exemplo: “Qual a legitimidade dos meios que constituem a violência?”

Para responder às questões propostas para solução da antinomia, Benjamin investiga o fundamento crítico da história das doutrinas do direito natural e do direito positivo à luz de uma filosofia da história.

Sobre a doutrina do direito natural, para Benjamin, “os princípios jusnaturalistas não podem decidir o problema da antinomia, mas somente podem levá-lo a uma casuística sem fim”, pois o direito natural é “cego para o condicionamento dos meios.”

E mais adiante, sobre a doutrina do direito positivo, Benjamin assinala que “a teoria positiva do direito” é a “hipótese de partida ao começo da investigação” porque o direito positivo “estabelece uma distinção de princípio entre os diversos gêneros de violência, independentemente dos casos de sua aplicação.”

Segundo Benjamin, na teoria do direito positivo há uma distinção entre a violência historicamente reconhecida, a violência sancionada como poder, e a violência não sancionada como poder. As análises de Benjamin sobre a crítica da violência, partem desta distinção, todavia Benjamin mesmo assinala que “não significa que os poderes sejam ordenados e valorados de acordo com o fato de que estão sancionados ou não.”

Aqui podemos dizer que o ensaio benjaminiano contempla três momentos fundamentais. No primeiro momento do ensaio, Benjamin propõe

uma filosofia da história do direito e da justiça para uma crítica da violência, do ensaio questiona o dogma fundamental comum das doutrinas do direito natural e do direito positivo – a violência como fundamento crítico da distinção entre fins e meios. É sobre este primeiro momento do ensaio que tratamos até agora na Seção. O segundo momento, que tratamos a seguir, é o momento em que Benjamin mais especificamente mesmo trata da questão sobre a crítica da violência. O terceiro momento, que tratamos ao final da Seção, é o momento em que Benjamin precisamente trata da questão sobre a vida nua na origem do dogma da sacralidade da vida.

Ao se perguntar o que é uma crítica da violência, Benjamin responde que se trata “não de simples aplicação do critério do direito positivo”, mas trata-se de “julgar *a sua vez* ao próprio direito positivo.”

Uma crítica da violência, segundo Benjamin, é “de ver que conseqüências e *para a essência mesma da violência*, o fato mesmo de que seja possível estabelecer a respeito dela tal critério ou diferença.” Para uma crítica da violência, “que conseqüências têm o significado dessa distinção?”

Sobre o direito positivo, a distinção da legitimidade da violência segundo a análise de seu significado, para Benjamin, mostrou ser fundada em si.

Uma crítica da violência, para Benjamin, consistem em “encontrar um critério fora da filosofia positiva do direito e também fora do direito natural.” Assim então, para Benjamin, o critério da *Crítica da Violência* consiste em “considerar o direito desde o ponto de vista da filosofia da história.”

Na filosofia da história do direito natural e do direito positivo de Benjamin, o significado da distinção sobre a violência em legítima e ilegítima, no direito natural, consiste na distinção entre “violência com fins justos ou injustos.” No direito positivo, o significado da distinção “exige a todo poder uma origem histórica”, estabelecendo assim uma relação de historicidade entre sanção e legitimidade, relação de historicidade do poder jurídico como princípio universal de submissão passiva aos seus fins e está ligada ao critério de reconhecimento histórico de seus fins. No direito natural, a relação estabelecida consiste em fins jurídicos e fins naturais.

O conceito de pessoa como sujeito jurídico passível das relações jurídicas em nosso tempo, tornou-se, tal como na filosofia da história do direito natural, alvo de fins naturais e fins jurídicos.

O direito, para Benjamin, é o monopólio da violência para salvaguardar o próprio direito. Benjamin então procura uma violência fora do direito e encontra “a violência atual que o direito trata de proibir.”

No ensaio benjaminiano, a função da violência é exemplificada no direito de greve, e para Benjamin, “a classe trabalhadora é hoje em dia, junto com os estados, o único sujeito que tem direito de violência.”

Para Benjamin, a greve é a omissão de uma ação e a ruptura de uma relação, “um meio de todo puro e livre.”

A investigação de Benjamin sobre a função da violência, *a função da violência que o estado teme*, consiste assim no estudo proposto preciso de determiná-la como “único fundamento seguro para sua crítica.”

Para Benjamin, em seu ensaio, são sujeitos jurídicos que sancionam poderes cujos fins contemplam, como no caso do direito público: a celebração da paz. No direito público, a violência bélica tem *status* originário e prototípico. No direito público, a violência é a “existência de um caráter de criação jurídica.”

Na filosofia da história do direito moderno, a pessoa isolada enquanto sujeito jurídico é proibido a violência.

Em sua investigação sobre a função da violência na filosofia da história do direito natural e do direito positivo, crítica de todo poder jurídico legal e executivo e de todo significado moral de atuar, Benjamin em seu ensaio contempla uma dupla função da violência: “criadora de direito” e “conservadora de direito”.

Em sua filosofia da história do direito positivo, Benjamin analisa o destino e a crítica origem do direito, que para Benjamin, é a “violência suprema do poder sobre a vida e a morte do ordenamento jurídico”. A crítica de Benjamin é que o exercício do poder de vida e morte, a *polícia*, (deve) ser um ato jurídico, um direito, como no problema da decisão enquanto categoria metafísica na monarquia absoluta, enquanto relação de poder do soberano e *polícia* e relação de democracia e *polícia*. Assim, para Benjamin, “toda violência é, como meio, poder que funda ou conserva o direito.”

À pergunta de Benjamin sobre a *possibilidade de existência de outros meios que não sejam os violentos para harmonizar interesses humanos em conflito* segue sua uma crítica da problematidade do direito em geral, e propõe a *paz*: a forma pacífica como um meio puro e não violento.

A problematidade de todo poder jurídico na filosofia da história do direito em geral, a crítica das teorias jurídicas do direito natural e do direito positivo e a crítica a seu dogma fundamental comum – *a crítica da violência* –, levaram Benjamin a formulação do paradoxo da relação jurídica: “*fins justos, meios legítimos/ meios legítimos, fins justos*” – “o paradoxo da insolubilidade de todos os problemas jurídicos”, de problematidade filosófica semelhante na linguagem ao paradoxo do justo e do injusto, do “certo” e do “errado”.

À pergunta de Benjamin no ensaio sobre a *Crítica da Violência*, em oposição ao conceito de violência, partimos de seu pressuposto “criação de direito é criação de poder” para uma resposta crítica ao seu conceito de *vida nua* que ele mesmo deixou em aberto.

Ao final de sua *Crítica da Violência*, o ensaio de Walter Benjamin deixa em aberto, a crítica do problema paradoxal e insolúvel das relações jurídicas para a filosofia da história do direito e da justiça que contempla o fundamento do problema crítico da distinção benjaminiana sobre as esferas *mítica* e *divina*, que é a questão da *origem do dogma da sacralidade da vida*. O paradoxo da dissolução da violência jurídica enquanto *culpabilidade da vida nua natural* que expia o direito.

Essa problematicidade do conceito de *vida nua* que a *Crítica* de Benjamin contemplava vem à luz novamente na obra *Homo Sacer I* de Giorgio Agamben, o conceito de *vida nua* enquanto fundamento crítico paradoxal da questão da *origem do dogma da sacralidade da vida* e que segundo pensa Walter Benjamin já ao final de sua *Crítica*, “o axioma moderno do *dogma da sacralidade da vida*” faz pensar que “o que aqui é declarado *sagrado* seja, seguindo ao antigo pensamento *mítico*, o portador destinado da culpa: a *vida nua*.”

A vida nua do homo sacer é assim, para Walter Benjamin, tal que:

“O homem não pode a qualquer preço ser dito coincidir com a *vida nua* nele nem com a *vida nua* dele nem pode ser dito coincidir com qualquer outra de suas condições e qualidades de seus estados restantes e propriedades incluindo até a unidade de sua pessoa física.”²¹

Chegamos com essa primeira leitura que “com a *vida nua* cessa o domínio do direito sobre o vivente.”

“No sintagma ‘vida nua’, ‘nua’ corresponde aqui ao termo *haplós*, com o qual a filosofia primeira define o ser puro.”²²

O conceito de *vida nua* para Agamben é interessante, do ponto de vista filosófico da ontologia. A natureza do conceito de *vida nua* assume uma centralidade para o filósofo uma vez que tem *status* ontológico originário para o fenômeno do direito na tradição filosófica da história ocidental moderna. O conceito de *vida nua* pode assim mostrar de que forma e através de que mecanismos jurídicos foi a *vida nua* incluída/excluída pela máquina jurídica-política moderna e contemporânea.

O que é paradoxal é que mesmo na sua indeterminação e indefinição, pela ausência de uma decifração, é através de uma ontologia que se centre no conceito de vida nua (“que custodia firmemente as chaves do destino histórico-político do ocidente”) que poderemos “expressar a nossa sujeição ao

²¹ BENJAMIN, 1996, p. 251.

²² AGAMBEN, 2002, p. 187.

poder político” e através de suas implicações filosóficas teóricas decifrar o enigma da própria ontologia: “Atingindo o limite do ser puro, a metafísica (o pensamento) transmuta-se em política (em realidade), assim como sobre o limiar da vida nua que a política transgride-se em teoria”.²³

A questão filosófica contemporânea sobre a ontologia do ser puro e a biopolitização da *vida nua* atinge um limiar de indistinção. No horizonte da ontologia da biopolítica o pensamento de Giorgio Agamben inicia sobre a linguagem a sua procura da origem do dogma da sacralidade da vida, e encontra, na filosofia da história do direito romano antigo a figura *homo sacer*.

Na arqueologia e genealogia do conceito de *vida nua* na filosofia de Giorgio Agamben encontramos, em seu interior, aquela figura do *homo sacer* como antiga figura do direito romano arcaico no qual a vida de ser vivo do homem era incluída no ordenamento jurídico romano através de sua exclusão, ou seja, sua matabilidade.

“Vida”, no direito romano não era considerada um conceito jurídico, mas indicava o simples fato de viver. O único caso em que o termo “vida” tinha um significado jurídico era no caso do poder do pai sobre a vida e morte dos filhos. É esse o caso que constitui o sentido originário do adjetivo

²³ AGAMBEN, 1998a, p. 188.

sacer enquanto dispositivo que inclui, através de sua exclusão, a vida humana no direito.

Assim, a inclusão da vida, no ordenamento jurídico do direito romano antigo através de sua própria exclusão, isto é, de sua própria matabilidade constitui, ainda hoje, na história do mundo em que vivemos, um paradigma jurídico-político do nosso tempo.

Marcel Mauss afirma sobre as diversas noções do sagrado: “Para que a existência de um certo princípio de operações mentais seja clara, é necessário e suficiente que estas operações possam não se explicar por si mesmas. Nós não poderíamos deixar de contestar a universalidade da noção de sagrado e portanto não será difícil de citar em sânscrito ou em grego uma palavra que corresponda ao *sacer* dos latinos. [...] os gregos e os hindus não tinham eles mesmos uma consciência bastante justa e forte do sagrado?”²⁴

No mundo ocidental, a inclusão da vida através de sua exclusão, ou seja, de sua matabilidade, constituiu-se ontologicamente, como fundamento arcano, nos códigos jurídico-políticos dos estados-nação modernos, cuja forma estado de exceção é paradigmática ainda nos tempos de hoje.

O *status* ontológico original da *vida nua* no interior do fenômeno jurídico do pensamento contemporâneo originou-se segundo Giorgio

²⁴ MAUSS, 1968, p. 21.

Agamben, desde o fundamento da passagem da Idade Clássica à Moderna, já teorizado por Foucault e Hannah Arendt, e que sua originalidade constituiu-se na ruptura do paradigma político-jurídico da modernidade à Antiguidade até o pensamento contemporâneo.

Na história da filosofia jurídica contemporânea, o conceito de *vida nua*, sua ontologia, genealogia e arqueologia, na filosofia de Foucault, em especial sua obra *A vontade de Saber*. Pois, como escreve Agamben sobre Foucault, no Capítulo 1, intitulado "*A politização da vida*", na Parte 3, "*O campo como paradigma do moderno*", na obra *Homo sacer I*: "a sexualidade, a vida biológica são *avatares* modernos" para o pensamento do conceito de *vida nua*.

Homo sacer, esta figura jurídica política antiga é o primeiro registro do conceito de vida nua que documenta a origem do dogma teológico jurídico econômico moral e político, a sacralidade da vida.

Hannah Arendt, em seus estudos sobre os campos de concentração, foi quem, segundo Agamben, primeiro observou a natureza totalitária do campo, que marca no corpo dos cidadãos e dos homens seu signo, e torna o espaço da política em espaço de vida nua.

Em novembro de 1971, numa discussão com N. Chomsky intitulada "*Human Nature: Justice versus Power*", Foucault responde à questão da natureza humana. Para Foucault:

"Na história do conhecimento, a noção de natureza humana (me) parece ter desempenhado essencialmente o papel de indicador epistemológico para designar certos tipos de discurso em relação ou em oposição à teologia, à biologia ou à história."²⁵

Tomando o exemplo da biologia, Foucault diz que:

"Alguns conceitos têm uma função de classificação; outros, uma função de diferenciação ou de análise; alguns nos permitem, por exemplo, caracterizar os objetos em tecidos, outros isolam elementos como traços hereditários, ou estabelecem o papel do reflexo. Ao mesmo tempo, há elementos que desempenham um papel no discurso e nas regras internas da prática do raciocínio. Mas existem também noções periféricas através das quais a prática científica se designa ela própria, se distingue das outras práticas, delimita seu domínio de objetos, e define a totalidade de suas tarefas futuras. A noção de vida desempenhou esse papel em biologia durante um dado período."²⁶

Sobre a questão da natureza humana, Foucault diz como o conceito preciso de natureza humana pode ser pensado por diferentes graus de elaboração, tal como a noção de vida mais contemporaneamente.

²⁵ FOUCAULT, 2003, p. 90-91.

²⁶ FOUCAULT, 2003, p. 90.

A resposta de Foucault, indo além dos preconceitos de classes sociais, concebe naturezas humanas totalmente diferentes. Para Foucault, o colapso do conceito universal de natureza humana singular pode ser considerado semelhante àquele colapso do conceito de vida contemporâneo.

A partir da observação do conceito de vida para a análise, contudo considerando o saber e a documentação histórica das teorias e práticas dos diferentes graus de elaboração da noção de vida, Foucault retorna à questão da natureza humana sobre horizonte da biopolítica.

Em 2002, por sua vez, Giorgio Agamben publica a obra *O Aberto* onde contempla a questão da “natureza humana” diferentemente. Em uma passagem da obra, escrita mais precisamente ao final do último parágrafo do penúltimo ensaio da obra no capítulo intitulado “*Ociosidade*”, Agamben esboça um conceito de natureza humana “*que se tornou perfeitamente inoperante*”.

E nestes ensaios de Agamben sobre o homem e o conceito de biopolítica na contemporaneidade, o conceito de natureza humana apresenta uma nova definição.

Enunciando em forma de teses os resultados de sua pesquisa sobre o conhecimento do homem, sua arqueologia, genealogia e ontologia, Agamben em seu ensaio intitulado “*Antropogênese*” faz uma leitura, ainda que

provisória, sobre a "*máquina antropológica ocidental*" e enuncia o os seguintes problemas filosóficos:

- 1) a *antropogênese* é uma genealogia do ser humano;
- 2) a ontologia, genealogia e arqueologia do ser humano;
- 3) o campo de exceção;
- 4) a ontologia do ser humano;
- 5) a ontologia da biopolítica;
- 6) a antropologia filosófica.

Estas são as seis teses provisórias de Agamben, e a quinta tese é que literalmente estabelece que: "O conflito político decisivo, que governa qualquer outro conflito, é, em nossa cultura, aquele entre a animalidade e a humanidade do homem. A política ocidental é, pois, co-originariamente biopolítica."

Capítulo 2

Desdobramentos do conceito de *Gewalt*

"Offen bliebe immer noch die Frage, ob Gewalt überhaupt, als Prinzip, selbst als Mittel zu gerechten Zwecken sittlich sei".

Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*

Iniciaremos este capítulo pelo comentário da tradução do conceito de *Gewalt* em português e também em inglês e espanhol, principalmente a partir de intervenções durante o *Benjamin Lektüren Zur internationalen Rezeption*, um Simpósio do Arquivo Walter Benjamin da Academia de Artes de Berlim, quando a pesquisadora de traduções da Argentina revelou que a tradução de Héctor Murena foi feita do original alemão. Por um equívoco consta da edição que a tradução foi feita a partir da língua inglesa. A tradução em inglês de Harvard é mundialmente conhecida. Em português temos pelo menos três traduções. A primeira delas teve a ambiguidade e

dificuldade de entendimento do conceito de *Gewalt* em nossa língua exibido no título: *Crítica da violência, crítica do poder*. A última tradução foi feita em 2011 no Brasil, traduzida por Ernani Chaves e organizado pela Prof. Jeane-Marie Gagnebin.

A compreensão de Walter Benjamin da palavra *Gewalt* tem pelo menos dois significados em alemão, porém, em português, nós temos palavras diferentes para descrever o que é violência, poder ou poder do estado, direito do estado. Derrida em sua leitura do ensaio de Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, não sem razão, muitas vezes confunde, de propósito, os significados da palavra *Gewalt*, como num sentido de crítica àqueles que pensam que essas esferas são muito separadas: a violência e o direito.

Falar de Benjamin é falar do livro e da leitura e sua importância na civilização da humanidade. O Brasil está vivendo atualmente uma explosão tecnológica digital. Porém, não tivemos a época da literalidade, da leitura como um hábito. Os brasileiros em geral leem menos de um livro por ano. Dentro dessa cultura de iletrismo a filosofia parece ser um terreno infértil, como se houvesse um defeito natural das inteligências brasileiras e que ainda o Brasil não produziu um filósofo²⁷. O que temos é comentar e traduzir filósofos estrangeiros, especialmente da Europa, mas como disse

²⁷ Cruz Costa. *Panorama da História da Filosofia no Brasil*, p. 22. "Da Europa, da cultura europeia portuguesa, herdamos língua, costumes, religião, muitos defeitos e algumas virtudes. Herdamos também certa atitude, terra-a-terra, imediatista de considerar a vida, o mundo."

Benjamin em *Rua de Mão Única*, tradução e comentário estão em relação ao estilo e mimese, assim como o som das folhas ressoa a estação do outono – aproximação. E filosofia também não é isso? Os alemães comentam os gregos, os franceses comentam e traduzem os gregos. Comentar e traduzir também são formas de filosofar. A filosofia brasileira tem influência europeia, mas também tem se preocupado com problemas de sua realidade, como favelas, a violência, polícia, pobreza, a iletrabilidade, cultura e política²⁸.

Walter Benjamin tem uma ampla recepção no campo da arte, da educação e das ciências humanas. Sua obra *A obra de arte da era de sua reprodutibilidade técnica* é leitura obrigatória. No século XXI, o Brasil se inicia na política de Walter Benjamin, suas teses de história, seu ensaio *Crítica da Violência*, que tem muito a dizer sobre o mundo em que vivemos. Nós vemos nossas florestas, nossos mares e rios, montanhas, povos, serem destruídos por causa da exploração do capitalismo, de um modo de vida energético petrolífero automobilístico, pedágios, polícias, empresas multinacionais. Um modo de vida global, que não leva em consideração os aspectos locais de uma população, sua história e sua cultura, costumes e crenças.

Depois de seus estudos em Berna, na Suíça, em 1919, *Zur Kritik der*

²⁸ “Naturalmente são as correntes da filosofia europeia que ainda exercem aqui a sua influência, mas o seu alcance e significação revelam-se já, em parte, de maneira diferente daquela pela qual se expressavam no passado.” Cruz Costa. *Panorama da História da Filosofia no Brasil*, p. 74.

Gewalt aparece nos anos seguintes à conclusão de seu Doutorado, sobre o conceito de criticismo no romantismo alemão. Curioso no entanto encontrar que depois de ter estudado o romantismo alemão seu objeto em seguida tenha sido a violência. Faz nos pensar que também este caráter engajado da filosofia de Benjamin desde seus primeiros escritos.

Zur Kritik der Gewalt é um importante texto pela liberdade e radicalidade com que trata o assunto. O problema da violência como uma questão filosófica do direito e da justiça, portanto uma questão ética. Diferente de Hannah Arendt que procura investigar a questão da violência sob o ponto de vista da política, Benjamin também traz em seu ensaio o caráter político da violência, mas preocupa-se de forma central com uma questão moral e de justiça. Benjamin se concentra na questão da violência jurídica, a violência do direito enquanto em sua relação com a ética e com a justiça. Ele faz uma crítica da violência do direito quando descreve seu caráter criador e conservador do direito e da justiça.

Em seu ensaio Benjamin faz a crítica do direito natural e do direito positivo, de base histórica. Também faz a crítica da violência divina e violência mítica, também criadoras e conservadoras do direito. Minha posição é de que Benjamin não faz apologia da violência e que *Crítica da Violência* em alguns momentos pode ser considerado um texto pacifista ou mesmo, sobre a não violência. Quando ele fala da violência mítica e divina não está as exaltando, mas sim descrevendo sua função e seu poder na

sociedade humana. No Brasil, a filosofia alemã é amplamente difundida²⁹. Walter Benjamin está amparado por essa tradição, tanto que a influência de *Crítica da violência* parece derivar daquela mesma *Resposta à pergunta o que é Iluminismo?* de Kant. Da influência de Kant também vem uma concepção de direito como coerção, força, violência, poder e autoridade. Walter Benjamin propõe uma questão para a filosofia do direito: o que é *Gewalt*? É um caráter do direito? E do poder?

Em Hannah Arendt a diferenciação entre poder e violência parece ser bem clara, enquanto que em Benjamin essa separação não está tão clara, como na diferença e definição de violência como poder do estado e como direito do estado, e ainda na condição de lei e justiça. Mas o mais importante é a definição de Benjamin de violência como meio através do qual humanidade resolve seus problemas. Por que violência? Por que essa escolha? Existem muitos meios para o Estado e o cidadão resolverem seus problemas mas ambos escolhem a violência. Em seu ensaio *O direito de usar a força*, publicado em inglês pela *Harvard University Press, Selected Writings, vol. I, V*, Benjamin retoma a questão sobre o monopólio da violência apenas pelo Estado. Benjamin analisa as proposições de forma lógica e analítica sobre quem tem o direito de usar a força: o Estado, o

²⁹ Cruz Costa. *Panorama da filosofia no Brasil*. Para Cruz Costa, o germanismo é considerado uma das últimas influências da Europa na filosofia brasileira.

cidadão, nenhum ou ambos.³⁰ Neste sentido, o discurso de política internacional atual de guerra às drogas e contra o terrorismo, que sustenta guerras internas e externas, campos como em Guantánamo, ou como na Síria, e sem ir muito longe, o próprio sistema institucional policial-prisional brasileiro.

A habilidade para o uso da violência em conflitos de interesse entre estados e cidadãos surge através de decisões humanas. Como no Uruguai com a decisão do Presidente Pepe Mujica. Esta experiência pioneira no continente latino-americano serve de vanguarda a ser seguida por outros países, o que de fato vem acontecendo, nos Estados Unidos e na Europa, por exemplo, mas principalmente, na América Latina, onde o problema atinge diretamente o povo e a cultura local, por exemplo, como nos casos dos negros e índios.

A recepção de Benjamin no Brasil possui importantes filósofos brasileiros. Por exemplo, a Prof. Olgária Chain Féres Matos, professora do departamento de Filosofia da USP. Seus trabalhos sobre Benjamin incluem estudos em arte, política e humanidades. Em seu livro, *Discretas esperanças*, uma coletânea de ensaios filosóficos sobre problemas do mundo contemporâneo, encontra-se um ensaio sobre o conceito de Benjamin de capitalismo e fetiche, mas podemos dizer que a filosofia de Benjamin está

30 "O direito de usar a força". Em: Walter Benjamin Selected Writings, Vol. I. Harvard University Press, p. 231-234.

presente de forma implícita em todo o livro. Nós temos também a Jean-Marie Gagnebin, que tem orientado trabalhos sobre Walter Benjamin na filosofia, ambas referência bibliográfica da Biblioteca Internacional do Arquivo Walter Benjamin. O pensamento político de Benjamin está começando a ter uma recepção que está sendo desenvolvida nas áreas de direito, filosofia e ciências sociais. Em 1993, pela ocasião do centenário de Walter Benjamin, a Revista da Universidade de São Paulo organizou uma publicação especial, um dossiê com grandes nomes da cultura brasileira, como Sérgio Paulo Rouanet, Haroldo de Campos, Leandro Konder, Jean-Marie Gagnebin e Professor Gunther Karl Pressler, que fez a bibliografia das obras de Benjamin no Brasil.

Professor Dussel, filósofo argentino e mexicano, fez uma conferência sobre Benjamin em relação com política da liberação, na Espanha, na Universidade de Murcia. Nesta conferência, o filósofo diz que o que Walter Benjamin intuiu em seu tempo, na América Latina desenvolvemos e realizamos suas intuições. Exemplo disso foi sua citação da eleição do Presidente Lula, que veio da classe trabalhadora, Presidente Evo Morales, descendente de indígenas, Presidente Pepe Mujica, no Uruguai, que foi preso e torturado durante a ditadura militar, como também Presidenta Dilma, e por ser mulher. O filósofo destaca a importância do método de Benjamin do conhecimento, um ponto de vista epistemológico que é uma herança

benjaminiana, o ponto de vista do trabalhador, o ponto de vista da mulher, do povo oprimido.

Se a filosofia no Brasil consiste em comentar e traduzir filósofos estrangeiro e nacionais, mas que comentar e traduzir também são formas de filosofar, exemplo disto temos Prof. Dr. Valerio Rohden, que deixou sua contribuição para a filosofia no Brasil com suas traduções das três Críticas de Kant, que dedicou sua vida a traduzir Kant e ao ensino da filosofia. A tradução vem como uma ponte, um portão de entrada, um acesso ao pensamento e à filosofia. Os comentários que o filósofo brasileiro imprimia muitas vezes como notas à tradução, em conversa direta com a ideia original, mostra sua marca da precisão e do rigor conceitual. Este filósofo brasileiro que teve a “paciência do conceito” foi um dos filósofos mais importantes que o Brasil já produziu.

Podemos afirmar que algumas questões como problemas de tradução e compreensão dos conceitos de *Gewalt* e seus sinônimos e formas de emprego no texto são: no ensaio *Zur Kritik der Gewalt*, a palavra *Gewalt* aparece como sinônimo ou referência a *Gesetz*, que significa direito, lei e taxa, no sentido de imposto, e *Recht*, no sentido de lei e certo, correto, direito; suas ideias políticas, como a função da violência com base no direito, *Gerecht Gewalt*, e ainda *gewaltsam*, que significa pela força. Benjamin também pensa em *Das Recht die Gewalt* nas mãos de uma pessoa individual, ele fala em *Gewalttatigkeit*, violência de um *Gewaltanwendung* do

ser mesmo. *Gewalt*, enquanto palavra que significa poder, força e violência. Crítica do que é a violência criadora de direito *rechtserhaltender Gewalt ist*. Assim como os pacifistas e ativistas uma crítica de todo o direito de violência *Rechts Gewalt*. Uma crítica da violência legal e executiva usada com consciência programada. *Zur Kritik der Gewalt* é antes de tudo, uma crítica à instituição moderna da polícia, ele fala de uma *Gewalt zu Rechtszwecken*, violência para fins de direito e violência da polícia, *Polizeigewalt*. o direito da polícia. Disso Benjamin conclui que “toda violência é meio para criar o direito ou conservar o direito”, meios de violentar, violar, ou ainda, de meios violentos. Walter Benjamin quando fala da manifestação da violência mítica fala também de meio violento e de direito de violência ou violência do direito, *Rechtsgewalt*. A violência mítica como criadora de direito. Assim como a violência divina exemplificada com a lenda de Niobe, este caráter da violência. Porém a violência mítica e a violência divina como reguladoras das vidas simples, ou vida nua.³¹ Uma ligação direta com a vida dos seres mesmos e suas vontades. Mas ele explica que a violência divina não é a religião nem um pensamento de justiça terrorista. É apenas o direito e a justiça do vir a ser. Benjamin escreve: “A crítica da violência é a filosofia de

31 *Blossen Leben*: a tradução é controversa, e já rendeu até teses de doutorado e mestrado no Brasil. Tudo por que o filósofo italiano Giorgio Agamben, tradutor da obra completa de Benjamin em italiano, traduziu o termo *Blossen Leben* como vida nua, e sobre ele fundou toda sua filosofia. Ele atribui a autoria original do conceito a Benjamin. Ele só desenvolveu sua intuição. Já para Jeane-Marie Gagnebin, a tradução de Giorgio Agamben é equivocada e em alemão este termo não tem esse significado. Para ela, Agamben força demais o conceito.

sua história”, mais além da violência política, do militarismo, uma *Gestaltungen der Gewalt*, violência criadora e conservadora de direito, mas também das relações da violência mítica e divina, violência histórica e a violência natural.

Por outro lado, Walter Benjamin considera que a tarefa de uma crítica da violência se circunscreve às suas relações com o direito e com a justiça. Para ele, uma causa só se transforma em violência quando interfere em questões éticas, as quais são designadas pelos conceitos de direito e justiça. Assim, para Walter Benjamin, a violência só pode ser procurada na esfera dos meios. Sua pergunta consiste em saber se a violência é em determinados casos meio para fins justos ou injustos; e se a violência em geral, enquanto princípio, é ética, mesmo quando meio para fins justos.

Para Walter Benjamin, sem a consideração pelos fins aos quais servem, uma diferenciação na esfera dos próprios meios caracteriza uma grande tendência na filosofia do direito: o direito natural. Segundo sua concepção, a violência é um produto da natureza, tal qual uma matéria-prima cuja utilização não está sujeita a nenhum problema, a não ser que haja abuso da violência para fins injustos. Walter Benjamin considera que toda violência adequada a fins naturais se torna por isso conforme ao direito, um dogma da filosofia do direito. Isto está em oposição ao direito positivo que considera a violência um produto do devir da história. A teoria positiva

opera uma diferenciação no conceito de violência enquanto devir histórico, independentemente de sua aplicação: violência sancionada e não sancionada.

Diante disto, Walter Benjamin se interroga sobre a implicação para a essência da violência dessa diferenciação – conforme ao direito e não conforme ao direito. Nas relações jurídicas no que diz respeito aos indivíduos, tende a não se admitir fins naturais alcançados pela violência. Para Benjamin, o direito considera a violência nas mãos dos indivíduos um perigo capaz de solapar o ordenamento do direito. O interesse do direito em monopolizar a violência em relação aos indivíduos não se explicaria pela intenção de garantir os fins do direito, mas sim pela intenção de garantir o próprio direito. Assim, a violência, quando não se encontra nas mãos do direito estabelecido, qualquer que seja, o ameaça de forma perigosa, não em razão dos fins que se quer alcançar, mas por sua simples existência fora do direito.

Na última guerra mundial, a crítica da violência militar tornou-se incipiente para uma apaixonada crítica da violência em geral, que ensinou que a violência não pode mais ser exercida nem tolerada de maneira inocente, transformou-se em objeto de crítica também pela função da violência que é característica do militarismo. “O militarismo é a imposição do emprego universal da violência como meio para fins de Estado.” Nele,

“a violência mostra-se numa função completamente diferente daquela de sua simples aplicação para fins naturais. A imposição consiste na aplicação da violência como meio para fins de direito. Pois a subordinação dos cidadãos às leis – no caso, à lei do serviço militar obrigatório – é um fim de direito.”³²

Para Benjamin, se de fato a violência [*Gewalt*] for a origem do direito, então se pode supor que, no poder [*Gewalt*]³³ supremo, o poder sobre a vida e a morte, quando este entra na ordem jurídica dessa ordem, se destaca de maneira representativa no existente e nele se manifesta terrivelmente. Os dois tipos de violência, a que instaura o direito e a que mantém o direito estão presentes na polícia, uma instituição do Estado moderno. A polícia é uma violência para fins de direito (direito de disposição), mas também é competente simultaneamente para ampliar o alcance desses fins de direito (direito de ordenar medidas). A infâmia de tal instituição, segundo Benjamin, consiste no fato de que nela há a suspensão da separação entre a violência que instaura e a violência que mantém o direito. Ela é instauradora

³² BENJAMIN, Walter. “Para uma crítica da violência”. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução de Ernani Chaves e edição de Jeane-Marie Gagnebin, 2011, p. 131-132.

³³ Aqui podemos observar um exemplo da dificuldade de tradução e compreensão do ensaio benjaminiano pela barreira da língua. Entender quando Benjamin está se referindo à violência ou ao direito/poder/autoridade quando usa a palavra alemã *Gewalt*. As traduções variam muito, tanto em português, espanhol, inglês e italiano. Porém, foi necessário um recurso ao conhecimento histórico e cultural mais profundo da língua alemã para começar a aproximação teórica. Este problema foi também observado por Jacques Derrida, em sua interpretação do ensaio de Benjamin.

do direito, quando de sua função de emitir decretos de todo o tipo, quando o faz com pretensão de direito, e é mantenedora do direito, uma vez que se coloca à disposição de tais fins. Assim, a afirmação de que os fins da violência policial seriam sempre idênticos aos do resto do direito, ou pelo menos teriam relação com estes, é inteiramente falsa. Pelo contrário,

“o direito da polícia assinala o ponto em que o Estado, seja por impotência, seja devido a conexões imanentes a qualquer ordem de direito, não consegue mais garantir, por meio dessa ordem, os fins empíricos que ele deseja alcançar a qualquer preço.”³⁴

Por esse motivo:

“a polícia intervém por 'razões de segurança' em um número incontável de casos nos quais não há nenhuma situação de direito clara; para não falar nos casos em que sem qualquer relação com fins de direito, ela acompanha o cidadão como uma presença que molesta brutalmente ao longo de uma vida regulamentada por direitos, ou pura e simplesmente o vigia.”³⁵

Walter Benjamin também se pergunta se não existiriam outros meios, não violentos, para regulamentação dos interesses humanos em conflito. A resposta não resulta em um contrato de direito, pois este, mesmo realizado

³⁴ Op. cit., p. 135.

³⁵ Op. cit., p. 136.

de maneira pacífica, concede às partes o direito de recorrer à violência uma hora ou outra. É possível a resolução não violenta de conflitos? Não há dúvida. As relações particulares entre as pessoas apresentam muitos exemplos disso. Para Walter Benjamin, existe o acordo não violento onde a cultura do coração concede à humanidade meio para o puro entendimento: cortesia, amor à paz e confiança são seus pressupostos subjetivos.

Em todo campo de forças [*Gewalten*] levadas em consideração pelo direito natural e pelo direito positivo, não se encontra fuga para o grave problema da violência do direito. Assim, é importante observar que, em uma das traduções utilizadas, a organizadora Jeane Marie Gagnebin nota que Benjamin não escreve um ensaio pacifista, “mas tenta delimitar os vários domínios nos quais *Gewalt* (a 'violência', o 'poder') se exerce, em particular para refletir sobre a oposição entre o 'poder-como-violência' do direito e do Estado, e a 'violência-como-poder' da greve revolucionária. § O substantivo *Gewalt* provém do verbo arcaico *walten*: 'imperar', 'reinar', 'ter poder sobre', hoje empregado quase exclusivamente em contexto religioso. Se o uso primeiro de *Gewalt* remete a *potestas*, ao poder político e à dominação – como no substantivo composto *Staatsgewalt*, 'autoridade ou poder do Estado' –, o emprego da palavra para designar o excesso de força (*vis*, em latim) que sempre ameaça acompanhar o exercício do poder, a *violência*, este se firma no uso cotidiano a partir do século XVI (daí, por exemplo,

Vergewaltigung, 'estupro'). Por essa razão, Willi Bolle traduziu o título do ensaio 'Zur Kritik der Gewalt' como 'Crítica da violência – Crítica do poder' (em *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*) e João Barrento, como 'Para uma crítica do poder como violência' (em *Anjo da história*). De todo modo, o que importa é ressaltar a dupla acepção do termo *Gewalt*, que indica, em si mesmo, a imbricação entre poder político e violência que constitui o pano de fundo da reflexão de Benjamin. Cabe observar ainda que, no plural, *Gewalten*, costuma ser traduzido também por 'forças'.”³⁶

Jacques Derrida em sua obra intitulada *Força de lei*, propõe uma hermenêutica do texto de Walter Benjamin, onde ele apresenta a dificuldade em se compreender os problemas apresentados por este texto, como por exemplo, como é possível diferenciar por um lado, uma força que seja justa de uma violência que julgamos injusta e pergunta “o que é uma força justa ou uma força não violenta?”³⁷; bem como, para começar, a dificuldade de se traduzir a palavra alemã *Gewalt*, que é frequentemente traduzida por “violência”, mas que de fato significa também em alemão, “poder legítimo”, “autoridade”, “força pública”.

³⁶ Op. cit., p. 121-122.

³⁷ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés, 2010, p. 9.

"*Gesetzgebende Gewalt* é o poder legislativo, *geistliche Gewalt* é o poder espiritual da Igreja, *Staatsgewalt* é a autoridade ou o poder do Estado". *Gewalt* é, portanto, ao mesmo tempo a violência e o poder legítimo, a autoridade justificada. Como distinguir entre a força de lei de um poder legítimo e a violência pretensamente originária que precisou instaurar essa autoridade, e que não podia ela mesma se autorizar por nenhuma legitimidade anterior, de tal forma que ela não é, naquele momento inicial, nem legal nem ilegal, outros diriam apressadamente nem justa nem injusta?³⁸

Em *Força de lei*, no capítulo intitulado *Do direito a justiça*, Jacques Derrida apresenta em sua hermenêutica do texto de Benjamin, uma desconstrução do conceito de justiça, a partir da qual chega a três exemplos de aporias, que são por ele denominadas da seguinte forma: 1) a *epokhé* da regra; 2) a assombração do indecível; 3) a urgência que barra o horizonte do saber. Na primeira aporia, encontra-se o argumento de que dizer que algo é justo de acordo com uma regra é uma posição que eclipsou no mundo contemporâneo, onde a compreensão de justiça está mais ligada a um conjunto de elementos materiais, bem como a compreensão de uma decisão. Por sua vez, a segunda aporia apresenta um problema paradoxal para o conceito de decisão, que também apresenta uma situação eclipsada diante daquilo que é indecível, bem como a possibilidade de que quando há a garantia dessa tal decisão. A terceira aporia consiste naquela mesma compreensão da filosofia kantiana, e sua questão sobre os limites do

³⁸ Op. cit., p. 9-10.

conhecimento, como na célebre pergunta constante de sua *Lógica*: “O que posso saber?”, que remete ao domínio da ciência, mas que, como também a moral e a religião, terminam por fim com a resposta antropológica: “O que é o homem?”.

No segundo capítulo de *Força de lei*, intitulado *Prenome de Benjamin*, Jacques Derrida comenta o texto de Walter Benjamin *Crítica da violência*, sob uma perspectiva do nazismo na Alemanha. Para Jacques Derrida, o ensaio *Crítica da violência* de Walter Benjamin consiste em uma análise de reflexão da crise europeia da democracia liberal, parlamentar burguesa e do conceito de direito a ela inerente. Segundo Derrida, Walter Benjamin queria realmente, com efeito, inaugurar uma “filosofia do direito”, portanto, sua questão concerne mesmo, ao direito (*Recht*). Para isso, Walter Benjamin se muniu de várias diferenciações, segundo Jacques Derrida, todas elas interessantes, necessárias e provocadoras, porém um tanto, ou muito problemáticas. A primeira distinção demonstrada por Walter Benjamin que Jacques Derrida observa é a diferenciação entre as duas violências do direito: a violência instauradora do direito e a violência conservadora do direito. A segunda distinção feita por Walter Benjamin e que Jacques Derrida observa é aquela entre a violência instauradora do direito que se diz “mística” e a violência destruidora do direito que se diz “divina”. A terceira distinção operada por Walter Benjamin e que Jacques Derrida observa é

aquela entre a justiça, como princípio de toda a colocação divina de finalidade, e o poder, como princípio de toda fundação mística de direito.

Para Derrida, a palavra “crítica” no sentido utilizado por Benjamin não significa de modo simples uma apreciação de forma negativa, ou uma rejeição ou mesmo uma condenação da violência considerada legítima, mas sim uma análise para se julgar a violência e seus meios. Assim, para Jacques Derrida, a concepção de crítica possui uma relação íntima com o conceito de julgamento e com o próprio direito. Segundo o filósofo, a conceituação da violência [*Gewalt*] para Walter Benjamin só é possível através de sua relação com o direito, com a justiça e com a moral. Deste modo, para eles não há violência física ou natural. Derrida cita o exemplo em que se fala da violência de um terremoto ou mesmo de uma dor física, porém, não se está falando de uma *Gewalt* a qual pode dar lugar a um julgamento em alguma instância judicial. “O conceito de violência pertence à ordem simbólica do direito, da política e da moral – de todas as formas de *autoridade* ou de *autorização*, ou pelo menos de pretensão à autoridade. E é somente aí que ele pode dar lugar a uma crítica”³⁹.

Na análise de Derrida, a objeção feita por Walter Benjamin de que a violência pode ser vista como meio para fins justos ou injustos impede que a violência seja julgada ela mesma como moral, seja qual for o fim a que

³⁹ Op. cit., p. 74-75.

almeja. Segundo Jacques Derrida, essa objeção foi deixada de fora pela tradição do direito natural, para a qual o uso da violência não apresenta problemas, tendo em consideração que os fins naturais são justos. A partir desse ponto de vista, observa Derrida, a violência é considerada um “produto natural”. Por outro lado, embora o direito positivo tenda a considerar o devir histórico do direito e, ele também apresenta uma crença nos meios bons, ou seja, aqueles conforme ao direito. Dessa forma, a tradição juspositivista propõe que sejam julgados os meios em conformidade com o direito que está por vir, e, portanto, não natural. Todavia, embora as duas tradições divirjam quanto à justiça de meios e fins do direito, segundo Derrida ambas arcam juntamente com um dogma comum: fins justos podem ser alcançados por meios injustos.

Na análise de Derrida, Benjamin pretende exceder a essas duas principais tradições do direito e situar a sua crítica para além do domínio do direito e das instituições jurídicas e busca mesmo uma “filosofia da história”, porém limitando-se de forma explícita à prática habitual do sistema jurídico europeu. Jacques Derrida observa o que o direito europeu tem de mais fundamental, ou seja, a proibição da violência individual e sua condenação ao ponto em que ela se torne uma ameaça não somente a uma lei específica, mas a todo o ordenamento jurídico. Provém daí, segundo Derrida, o interesse do direito em se instaurar e se conservar a si mesmo. E

interesse é de fato a palavra utilizada por Walter Benjamin.

"Falar de um interesse do direito pode parecer 'surpreendente', é a palavra usada por Benjamin; mas é ao mesmo tempo normal, é da natureza de seu próprio interesse pretender excluir as violências individuais que ameaçam sua ordem; é com vistas a seu interesse que ele monopoliza, assim a violência no sentido de *Gewalt*, a violência enquanto autoridade. Há um 'interesse do direito na monopolização da violência' (*Interesse das Rechts an der Monopolisierung der Gewalt*). Esse monopólio não tende a proteger determinados fins justos e legais (*Rechtsw Zwecke*), mas o próprio direito."⁴⁰

De acordo com Derrida, a ordem jurídica revela-se de modo completo na faculdade de pena de morte. Na extinção da pena de morte não se extinguiria um mecanismo qualquer, mas "o próprio princípio do direito. Assim se confirma que há algo de 'podre' no âmago do direito."⁴¹ A pena de morte é prova de que "o direito é uma violência contrária à natureza".⁴² Misturando as duas formas de violência em Benjamin, a violência que cria e a que conserva o direito, encontra-se a instituição moderna da polícia. Segundo Derrida, em se tentar definir a polícia, nunca se sabe com quem se está tratando, por ser a polícia uma instituição com limites indetermináveis.

Para Jacques Derrida:

⁴⁰ Op. cit., p. 77-78.

⁴¹ Op. cit., p. 97-98.

⁴² Op. cit., p. 98.

“a polícia moderna é estruturalmente repugnante, imunda por essência, em razão de sua hipocrisia constitutiva. Sua ausência de limite não lhe vem apenas de uma tecnologia de vigilância e repressão, que já se desenvolvia em 1921 de modo inquietante, a ponto de duplicar e assombrar toda vida pública ou privada (que diríamos nós, hoje, do desenvolvimento dessa tecnologia!)”⁴³

Por fim, Derrida observa a constatação benjaminiana de que o direito é inseparável da violência, tanto em sua origem quanto em seu fim, tanto em sua fundação quanto em sua conservação e comenta a pergunta de Benjamin que é a interrogação se é possível solucionar conflitos humanos de forma não violenta, e a resposta é obviamente que sim. Os exemplos citados por Derrida são aqueles exemplificados por Benjamin, os existentes nas relações entre pessoas privadas. “Uma união sem violência (*gewaltlose Einigung*) é possível em toda parte onde a cultura do coração (*die Kultur der Herzens*) dá aos homens meios puros visando a um acordo (*Übereinkunft*)

Nossa pesquisa encontra pontos de encontro e desencontro entre a filosofia de Hannah Arendt e Walter Benjamin especificamente no que consiste em suas concepções de direito e de violência. Como vimos nos

⁴³ Op. cit., p. 98-99.

capítulos anteriores mais detalhadamente, Hannah Arendt e Walter Benjamin possuem pontos em comum em relação ao conceito de violências de direito.

Não existe, todavia, uma resposta simplista para suas diferenças e, no entanto, também não possuem uma resposta simples para seus pontos de acordo. A complexidade do pensamento de Arendt e a complexidade do pensamento de Benjamin exigem, cada um a seu modo, uma exegese cuidadosa de seus argumentos e proposições. Procuramos escolher algumas questões relativas ao direito e a violência para analisar conjuntamente na obra de Benjamin e Arendt.

Um ponto em comum entre estes autores que encontramos é a obra de Giorgio Agamben, que analisa em conjunto a filosofia de Arendt e Benjamin e tenta compor uma filosofia própria. Giorgio Agamben se refere sempre em suas obras que Walter Benjamin é decisivo em seu argumento. Na obra *Estado de Exceção*, por exemplo, ele se refere à violência, violência que vem sendo justificada e reproduzida em um sistema legal e político que se apresenta como condição indispensável para uma ordem mínima requerida pela vida para ser vivida. Segundo Samuel Webber⁴⁴, Benjamin desenvolve uma noção de violência radicalmente distinta do direito (*recht, droit, law*), que é definido por Benjamin, segundo Webber, como “meio puro”, isto é, como uma “medialidade sem fim”, que não serve a nenhum

⁴⁴ WEBBER, Samuel. *Benjamin's abilities*. Harvard University Press, 2008, p. 195.

propósito e que portanto deve ser considerada independente dos fins que persegue⁴⁵. O conceito de pureza para Benjamin, segundo Webber, foi expresso por Agamben, que cita a passagem de uma carta escrita por Walter Benjamin a Ernest Schoen em 1919, onde ele argumenta que a noção de pureza (*Reinheit*) é mais condicional, do que absoluta.

"A pureza de um ser nunca é incondicional ou absoluta; está sempre sujeita a uma condição. Esta condição sempre difere do ser em questão: nunca todavia esta condição reside no ser ele mesmo. Em outras palavras: a pureza de cada ser (finito) não depende dele mesmo (*ist nicht von ihm selbst abhängig*). Os dois seres aos quais nós atribuímos pureza acima de todos são a natureza e as crianças."⁴⁶

Ser finito, de acordo com Benjamin, é depender de algo que é outro, e não ele mesmo, é situar-se em estranhas condições. Pureza não é uma característica imanente, nem uma propriedade além e aquém de si mesma, como notam Agamben e Webber, é uma característica relacional. No caso da violência, a pureza deve ser procurada não na violência mesma, mas nas suas relações externas. Qualquer coisa que se defina e se identifica em

⁴⁵ Op. cit., p. 196; AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Boitempo Editorial, 2004, p. 83-98.

⁴⁶ Idem.

termos de sua relação com outra coisa, pode ser considerada em relação a essa outra coisa como sendo um “meio”. Mas, em *Crítica da violência*, Benjamin explicitamente exclui esta concepção teleológica tradicional. A leitura que Webber faz do ensaio benjaminiano inclui sua relação com a biopolítica, que pode ser definida como a politização da vida, ou seja, a inscrição da vida natural nos cálculos e estratégias do sistema político (da política); a instrumentalização da vida, desde o dia em que se nasce, ao instante em que se começa a morrer.

Se de acordo com a argumentação que fundamenta a teoria da ética e da justiça é a verdade, o mesmo argumento poderia se inferir ao direito e a política. Para o direito, entendido como ação humana que busca o que é justo, o que é legal, no caso de países de direito positivado, mas também se aplica aos casos de direito de países com direito jurisprudencial. Se o critério que fundamenta o direito é a violência, para ser direito, a ação tem que ser uma ação violenta. Pois é isto que caracteriza uma ação jurídica em Benjamin, sua essência é a violência. Não parece então ser desprovido de propósito o fato de que Giorgio Agamben tenha se espantado tanto com o ensaio benjaminiano sobre a *Crítica da violência*, como também Derrida o fez e tantos outros, porque a tese que está diante de nós nesse texto, é, se não uma premonição, e daí talvez a celebração de Benjamin como um profeta, um profeta do século XX, e testemunhou sua profecia em carne e

osso. A tese do direito nazista é contemplada pelo filósofo e vem por sua vez, também uma outra indicação da razão pelo qual o ensaio provoca no leitor, provocou em Agamben, em Derrida, em Samuel Webber, que esta concepção do direito exposta na *Crítica* é a mesma proposição que é compartilhada por Carl Schmitt, a quem a autoria intelectual do direito nazista é atribuída. Ensaio que silenciou a leitora Hannah Arendt, que não publicou este texto em sua edição da obra de Benjamin, intitulada em inglês *Illuminations*. Um dos motivos que levaram Arendt a deixar de fora este texto quando da época da referida publicação, talvez seja este: o pensamento no fato de que o fundamento do direito, assim como a ética e a justiça seja a verdade, o bem e o correto. Fazer o bem, agir corretamente segundo a visão de Hannah Arendt parece também se aplicar ao direito e a justiça. Mas para Benjamin, todavia o que a leitura da *Crítica* sugere, é que o verdadeiro fundamento do direito é a violência. E para isso, para responder a essa dúvida que perpassa e persiste entre os dois autores, o fundamento *crítico* do direito, acaba nos levando então inevitavelmente à pergunta feita por Kant, ainda no século XVIII, o que é a verdade?

Segundo Samuel Webber, para o Benjamin de *Crítica da violência*, é fácil identificar o fim de que se deve excluir no sentido de chegar a uma crítica da violência, ou seja, de suas condições de possibilidade e impossibilidade: e este fim é o direito (*Recht*), isto é "right" e "Law", que

significa o âmbito do direito positivo e o domínio da legalidade. A crítica da violência como meio. Mas ao mesmo tempo, o domínio da legalidade aplicada à economia, à política, à ciência e a religião.

Procurar no lugar do pensamento hoje, como sugere incisivamente Giorgio Agamben em *Homo sacer*, o *nómos* da terra, *bia* e *diké*, a história da justiça e do direito, a lei da terra. Sua origem histórica e cultural no mundo religioso e na modernidade, configurada como momento histórico, no tempo da história que tem como característica fundamental a ruptura do direito com a religião, a justiça agora não emana mais dos deuses, mas é originária dos homens. São eles seus criadores e a partir de agora suas decisões tem autoridade e força de lei. Mas é muito mais difícil descrever em termos positivos as consequências da violência, ou ainda, a condição da violência como um meio sem fim, isto é, um meio puro.

Capítulo 3

Violência em Hannah Arendt e Walter Benjamin

"Um dia passado nas favelas de qualquer grande cidade teria sido suficiente."

Hannah Arendt, *Sobre a violência*

Hannah Arendt considera o fenômeno da violência como denominador comum do século vinte. Para ela, a violência, diferentemente do poder, da força e da coerção necessita de implementos. Para ela a violência sempre ocupou uma posição importante nos assuntos humanos, mas raramente foi objeto de consideração especial. Um exemplo disso citado pela filósofa está na edição de 1969 da Enciclopédia de Ciências Sociais americana que não possui menção para o termo "violência". Esta é uma indicação, segundo Hannah Arendt, de que a violência é considerada um fenômeno cotidiano e, por isso, negligenciada. Ela diz: "Ninguém interroga ou examina o que é óbvio para todo mundo."⁴⁷

⁴⁷ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Tradução de André Duarte, 2011, p. 23

De acordo com Hannah Arendt, a violência nos registros do passado foi considerada um fenômeno marginal. Para ela, todas as antigas verdades sobre a relação entre guerra e política, ou a respeito de violência e poder se tornaram inaplicáveis: "A Segunda Guerra Mundial não foi seguida pela paz, mas por uma Guerra Fria, e o estabelecimento de um complexo de trabalho industrial-militar;" "a paz é a continuação da guerra por outros meios." Compara a violência dos estudantes negros com a violência dos trabalhadores dos Estados Unidos: "Força e violência provavelmente serão técnicas de controle social e persuasão bem sucedidas quando tiverem o apoio popular."⁴⁸

⁴⁸ Op. cit., p. 35.

Em *Sobre a violência*, analisa a questão da violência no domínio da política. Segundo ela, para a grande maioria dos autores a violência é considerada a mais flagrante forma de poder. Além disso, ela mesma se questiona sobre a possibilidade da violência desaparecer entre os Estados e se isto significaria o fim do poder. Seu propósito, todavia, consiste em diferenciar poder e violência. Para ela, poder e violência não são o mesmo. A diferença consiste em que o poder precisa de números e a violência não; a violência precisa de implementos, propiciados pela tecnologia. A forma extrema de poder é Todos contra Um; a forma extrema de violência é Um contra Todos.”⁴⁹ As diferenças entre violência, poder, autoridade e força não são apenas lógicas e gramaticais, mas históricas. As diferenças da violência precisam ser explicitados em dois domínios diferentes, o do povo e o do Estado. Para ela: “Nunca existiu governo exclusivamente baseado nos meios da violência”.⁵⁰ O poder é de fato a essência de todo governo, mas a violência não.

Dentro desse contexto, cabe destacar as distinções conceituais que ela faz:⁵¹

⁴⁹ Op.cit., p. 58.

⁵⁰ Op. cit., p. 67.

⁵¹ ARENDT, Hannah Arendt. *On violence*. Tradução livre, 1969, p. 44-46.

- 1) *Poder*: não se atribui à pessoa individualmente, mais a um grupo;
- 2) *Vigor*: designa alguma coisa singular, uma entidade individual, usado sem metáfora, trata-se da força como qualidade do forte;
- 3) *Força*: força e vigor são usadas no discurso cotidiano como sinônimo de violência, como nos exemplos “forças da natureza” e “forças das circunstâncias”;
- 4) *Autoridade*: o mais impreciso destes fenômenos e, no entanto, o mais abusado, que pode ser investido em pessoas, algo como uma autoridade pessoal, tal qual pode ser observada nas relações entre pais e filhos, professor e aluno, senador romano e padre da igreja. Requer respeito para não haver perda da autoridade;
- 5) *Violência*: distinta por seu caráter instrumental. Fenomenologicamente, aproxima-se da coerção que serve para implementar a violência, mas tal como outros instrumentos, não pode substituí-la.

Poder e violência, embora sejam fenômenos diferentes, geralmente aparecem juntos. Hannah Arendt compreende o governo como a dominação do homem sobre o homem através dos meios da violência. Para ela, a violência pode sempre destruir o poder. A dominação da pura violência vem de onde o poder está sendo perdido. Para resumir, politicamente falando, é

insuficiente dizer que poder e violência não são o mesmo. Para Hannah Arendt, poder e violência podem ser os opostos; quando um domina absolutamente, o outro está ausente.

Hannah Arendt fala também das causas e natureza da violência. Não há necessidade do grande esforço dos cientistas naturais em tentar solucionar o problema da violência no comportamento humano estudando ratos, formigas, peixes e macacos, com o propósito de dizer que a superpopulação resulta em agressividade. “Um dia passado nas favelas de qualquer grande cidade teria sido suficiente.”⁵² Os resultados das pesquisas tanto das ciências sociais quanto das ciências naturais tendem a fazer do comportamento violento uma reação mais natural do que se estaria preparado em admitir em sua ausência. A violência sem provocação é natural? Argumenta que a violência não é “nem bestial nem irracional”, não importando se se entendem esses termos na linguagem corrente dos humanistas ou de acordo com as teorias científicas naturais.

Assim, Hannah Arendt explica que dizer que a violência advém da raiva é um lugar-comum e que a raiva pode ser irracional ou patológica, mas isso vale para qualquer outro sentimento humano. A raiva não consiste em uma reação automática da miséria ou sofrimento, a uma doença incurável ou a um terremoto, ou a condições sociais que parecem imutáveis. A raiva

⁵² ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Tradução de André Duarte, 2011, p. 77.

aparece somente quando há motivos para supor que as condições poderiam ser mudadas, mas não são.

“Não há dúvida de que é possível criar condições sob as quais os homens são desumanizados – tais como os campos de concentração, a tortura, a fome –, mas isso não significa que eles se tornem semelhantes a animais; e sob tais condições, o mais claro indício da desumanização não são a raiva e a violência, mas a sua ausência conspícua.”⁵³

Para Hannah Arendt, agimos com raiva quando nosso senso de justiça é ofendido em certas circunstâncias; a violência, isto é, o agir sem argumentar, sem o discurso ou sem contar com as consequências, é o único modo de reequilibrar as balanças da justiça. O recurso à violência diante de acontecimentos e condições ultrajantes é sempre uma experiência tentadora em razão de sua inerência imediatista e sua prontidão. A urgência de uma ação deliberada é contrária à natureza da violência, porém não é isso que a torna irracional. Ao contrário, tanto a vida privada como a vida pública possuem exemplos de que a prontidão de um ato violento serve de remédio

⁵³ Op. cit., p. 81.

imediatos. Assim, raiva e violência para Hannah Arendt pertencem às emoções da natureza humana e eliminá-las seria também uma forma de desumanizar e castrar o homem. Em certas circunstâncias nas quais “os homens tomam a lei em suas próprias mãos para o bem da justiça”⁵⁴ podem estar em desacordo com as constituições das civilizações, porém apesar de sua característica antipolítica não significa que sejam inumanos ou simplesmente emocionais. Raiva e violência para Hannah Arendt se tornam irracionais apenas quando dirigidas contra seus “substitutos”.

Segundo Hannah Arendt, poucos autores de alta envergadura exaltaram a violência pela violência, entre estes Sorel, Pareto e Fanon, foram motivados pelo ódio à sociedade burguesa e conduzidos a uma grande ruptura de padrões morais.

“Tirar a máscara da hipocrisia da face do inimigo, desmascará-lo e desmascarar as maquinações e manipulações diabólicas que lhe permitem dominar sem se valer de meios violentos, quer dizer, provocar a ação mesmo sob o risco da aniquilação, de sorte que a verdade possa aparecer – esses ainda estão entre os mais fortes motivos da violência de hoje nos *campi* e nas ruas.”⁵⁵

É preciso salientar que essa violência não é irracional. Considerando

⁵⁴ Op. cit., p. 82.

⁵⁵ Op. cit., 84-85.

que os homens vivem num mundo de aparências e dependem, para se manifestar, da dissimulação da hipocrisia, diferentemente da desenvoltura e ardil que aparecem com a revelação no devido tempo, para Hannah Arendt, apenas é possível confiar nas palavras quando temos certeza de que sua função é revelar e não esconder. A reação violenta contra a hipocrisia, embora possa ser justificável em termos, perde sua razão de ser quando busca um objetivo estratégico próprio, isto é, torna-se “irracional” quando é “racionalizada”.

Muito embora a violência não necessite de números para ser eficiente, como no exemplo citado pela filósofa: “um homem com uma metralhadora pode dar conta de centenas de pessoas bem organizadas”⁵⁶, é em sua modalidade coletiva que surge sua característica mais perigosa, que não está relacionada com números. Hannah Arendt concorda que tanto nas ações militares quanto nas revolucionárias o individualismo é o primeiro valor a desaparecer. No lugar dele, encontra-se uma coesão de grupo sentida e que prova ser um vínculo forte. É certo que em empreendimentos ilegais os grupos criminosos ou políticos, por segurança, exigirão que cada um cometa uma ação irrevogável com a finalidade de romper a ponte com a sociedade respeitável e assim ser admitido na comunidade da violência.

⁵⁶ Op. cit., p. 85.

"Mas, uma vez que um homem é admitido, ele sucumbirá ao encantamento inebriante da prática da violência [que] amarra os homens em um todo coeso, pois cada indivíduo forma um elo violento na grande cadeia, torna-se uma parte do grande organismo da violência em expansão."⁵⁷

Nas análises de Hannah Arendt, ela observa que:

"É como se a própria vida, a vida imortal da espécie, alimentada, por assim dizer, pela morte contínua de seus membros individuais, estivesse em 'expansão', fosse realizada na prática da violência."⁵⁸

Seja como for, Hannah Arendt diz desconhecer algum corpo político que fundado diante da igualdade da morte e na prática da violência. Porém, ela afirma que fortes sentimentos de fraternidade originados pela violência coletiva já desencaminharam muitas pessoas boas pela esperança de, a partir dela, fazerem surgir uma nova comunidade política e um homem

⁵⁷ Op. cit., p. 86.

⁵⁸ Op. cit., p. 87.

novo.

No pensamento de Hannah Arendt, a compreensão de poder e violência em termos biológicos pela tradição organicista ocidental é o que há de mais teoricamente perigoso. Da mesma forma que estes termos são interpretados atualmente com fundamento na vida e sua criatividade, a violência é justificada com fundamento na criatividade. As metáforas orgânicas que atravessam as discussões contemporâneas sobre poder e violência, de forma especial sobre os tumultos, como a noção de uma “sociedade enferma” na qual os tumultos são os sintomas, todavia, só podem promover ainda mais a violência. Assim, segundo Arendt, a discussão entre aqueles que propõem meios violentos para a restauração da “lei e ordem” e aqueles que propõem reformas não violentas soam como um debate entre médicos que discutem as condições de uma intervenção cirúrgica ou um tratamento clínico de um paciente. Nesse sentido, quanto mais doente estiver o paciente, maior é a chance de o cirurgião estar com a razão.

Hannah Arendt também lembra que, a partir do momento em que se começa a falar de violência e poder em termos não políticos, mas biológicos, os exaltadores da violência podem fazer apelação ao fato de que na natureza, criar e destruir são partes do processo natural, onde a ação de violência coletiva possa parecer tão natural como a condição de vida em

sociedade da humanidade, quanto a luta para sobreviver e “a morte violenta para continuação da vida animal.”⁵⁹

A violência, tendo natureza instrumental é racional na medida em que se torna eficiente em atingir o fim que deve ser justificado. E, considerando-se que quando em ação não se sabe ao certo quais consequências ao final serão alcançadas, a violência só terá aparência de racionalidade se objetivada em curto prazo. A violência não propõe causas, não propõe a história e tão pouco a revolução, muito menos o progresso ou o retrocesso, porém, pode servir para a dramatização de reclamações e levá-las a público. O perigo da violência, mesmo quando é movida dentro de uma consciente margem de estrutura e objetivos de curto prazo de caráter não extremo será sempre aquele que os meios se sobrepõem aos fins.

“Se os objetivos não são alcançados rapidamente, o resultado será não apenas a derrota, mas a introdução da prática da violência na totalidade do corpo político. A ação é irreversível, e um retorno ao *status quo* em caso de derrota é sempre improvável. A prática da violência, como toda ação, muda o mundo, mas a mudança mais provável é para um mundo mais violento.”⁶⁰

Para Hannah Arendt, nem o poder nem a violência são fenômenos

⁵⁹ Op. cit., p. 95.

⁶⁰ Op. cit., p. 100-101.

naturais, ou seja, “uma manifestação do processo vital”⁶¹. O poder e a violência pertencem ao espaço político que envolve os negócios humanos, caracterizados pela propensão a iniciar algo novo.

Silvia Gombi Borges dos Santos em sua obra *Em busca de um lugar no mundo: o conceito de violência em Hannah Arendt*, em um capítulo dedicado à distinção arendtiana entre violência e poder ressalta o reconhecimento de que, embora a violência tenha exercido um papel muito importante na história e na política humana, os estudiosos tenham lhe dedicado pouca atenção, enquanto objeto de investigação teórica⁶². No capítulo referido, Silvia Gombi Borges dos Santos sustenta a hipótese de distinção entre violência e poder no pensamento de Hannah Arendt:

“Ainda que frequentemente apareçam juntos, confundindo-se, há uma distinção conceitual entre ambos, na medida em que se opõem. Para ela [Hannah Arendt], ocorre uma precedência do poder sobre a violência em sua especificidade, e separá-la de seus implementos, com os quais muitas vezes se confunde; e por sua banalização e arbitrariedade no plano dos fatos, teria permanecido como fenômeno marginal na tradição do pensamento filosófico”⁶³.

⁶¹ Op. cit., p. 103.

⁶² SANTOS, Silvia Maria Gombi Borges dos. *Em busca de um lugar no mundo: o conceito de violência em Hannah Arendt*, 2011, p. 1.

⁶³ Op. cit., 2.

De acordo com Silvia Maria Gombi Borges dos Santos, Hannah Arendt recusa a ideia de que existe no ser humano um instinto inato de dominação e agressividade, bem como a ideia de que existem de modo natural pessoas mais dispostas à obediência e outras com disposição maior a mandar. Segundo Silvia Gombi, Arendt busca fundamento para sua posição no pensamento da Antiguidade clássica greco-romana, principalmente no que se refere às concepções de lei e direito. Para Silvia Gombi, a tese sustentada por Hannah Arendt é a de que:

*"Com base em dois conceitos fundamentais – de isonomia, ou "igualdade perante a lei", retirado da cidade-Estado grega, e civitas, ou "condição de cidadão, direito de cidadão", buscado no mundo romano – é possível chegar a um conceito de poder e lei, cuja essência não se baseie na relação mando-obediência, e que não identifique poder e domínio ou lei e mando."*⁶⁴

Segundo Silvia Gombi, a originalidade do conceito de poder de Hannah Arendt consiste em situar a fonte de todo o poder no povo, e não em leis ou implementos de violência. Para Hannah Arendt, é o "povo que confere poder às instituições de um país, e este apoio não é mais do que a continuação do

⁶⁴ Idem.

consentimento que trouxe as leis à existência.”⁶⁵ Em *Condição Humana*, Hannah Arendt afirma também que: “é o poder que mantém a existência da esfera pública, o espaço potencial da aparência entre homens que agem e falam.”⁶⁶

A especificidade da violência em Hannah Arendt, segundo Silvia Gombi, consiste em sua natureza instrumental:

“O poder é de fato a essência de todo governo, mas não a violência. A violência é por natureza instrumental; como todos os meios, ela sempre depende da orientação e da justificação pelo fim que almeja. E aquilo que necessita de justificação por outra coisa não pode ser a essência de nada.”⁶⁷

Em sua obra *O conceito de violência em Hannah Arendt*, Silvia Gombi Borges dos Santos, neste capítulo denominado *Violência e poder* procura traçar de maneira específica, as aproximações e os limites destes conceitos no pensamento de Hannah Arendt. Nesse sentido, Silvia Gombi diz que, para Hannah Arendt, o poder exclui o emprego da violência e não precisa de

⁶⁵ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Tradução de André Duarte, 2011, p. 34; SANTOS, Silvia Gombi B. *Em busca de um lugar no mundo: o conceito de violência em Hannah Arendt*, 2011, p. 2.

⁶⁶ ARENDT, Hannah. *The human condition*, 1998, p. 212.

⁶⁷ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Tradução de André Duarte, 2011, p. 40-41; SANTOS, Silvia Gombi B. *Em busca de um lugar no mundo: o conceito de violência em Hannah Arendt*, 2011, p. 7.

justificação, sendo sua existência inerente às comunidades políticas; ele surge quando da união e da ação das pessoas em concerto. Entretanto, já a violência precisa ser justificada; e de acordo com Hannah Arendt, a violência só pode ser justificada quando há perigo iminente para o indivíduo, no caso de legítima defesa, ou no caso do Estado, quando um criminoso desafia a lei. Afora essas duas hipóteses, a violência não tem justificativa.

Deste modo, segundo Silvia Gombi, poder e não violência são termos correlatos, onde a não violência estaria ligada a uma forma mais passiva de manifestação de poder⁶⁸, destacando que, para Hannah Arendt, a violência é um fenômeno cultural que surge ao se tentar acabar com a hipocrisia, com a mentira e com a injustiça. Assim, Hannah Arendt, ao investigar a natureza e a causa da violência conclui de forma negativa pela irracionalidade e bestialidade da violência.

Todavia, além das duas hipóteses previstas em *Sobre a violência* por Hannah Arendt de se justificar a violência, Silvia Gombi Borges dos Santos encontra em *Da revolução* outra hipótese de justificativa da violência como elemento que caracteriza tanto guerras como revoluções, a saber: o uso da violência para se obter a liberdade; e que se apresenta quando se instauram novas realidades. Assim, a característica de novidade parece ser o elemento

⁶⁸ SANTOS, Silvia Gombi B. *Em busca de um lugar no mundo: o conceito de violência em Hannah Arendt*, 2011, p. 14.

determinante para se identificar uma revolução e em se justificar o uso da violência.

*"Considerando, desse modo, que uma revolução não seja uma simples mudança, mas se constitua em um evento cuja principal característica é a novidade, a violência frequentemente nada mais é que o meio, o recurso para viabilizar esse 'novo', e é precisamente nesse sentido que ela é justificada."*⁶⁹

Por sua vez, André Duarte, em seu ensaio crítico *Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração*, inicialmente observa que a obra de Hannah Arendt, *Sobre a violência*:

"Não tinha pretensão de ser um tratado sistemático a respeito da violência e do poder, tampouco tinha a pretensão de propor soluções teóricas para aqueles dilemas. Tratava-se, antes, de uma reflexão filosófica sobre determinados acontecimentos particulares, tomados como ocasião para contestar a tese de que poder e violência sejam fenômenos equiparáveis e, portanto, intercambiáveis, bem como a tese de que o fundamento do poder seja a violência, concepções presentes entre aqueles agentes políticos dos anos 1960 que Arendt denominou os glorificadores da violência. O aspecto fundamental que pretendo ressaltar em meu comentário é que Arendt não se limitou a estabelecer a importante e polêmica *distinção* entre poder e violência, pois também pensou, a partir dessa *distinção*, que poder e violência

⁶⁹ SANTOS Silvia Gombi B., *Em busca de um lugar no mundo: o conceito de violência em Hannah Arendt*, 2011, p. 22.

sempre se relacionam entre si nas situações políticas concretas, aspecto para o qual não se tem atestado suficientemente na literatura secundária.”⁷⁰

André Duarte em nota destaca que o centro gravitacional de discussão teórica de Hannah Arendt em *Sobre a violência* é a relação poder-violência, razão pela qual a filósofa intitulou a versão em alemão de *Macht und Gewalt*, isto é, poder e violência. Segundo ele, é preciso pensar as distinções conceituais feitas por Hannah Arendt ao longo do texto de maneira relacional, tendo em mente que aquilo o que se distingue mantém uma relação de pertencimento com aquilo de que se distingue. Hannah Arendt reconhece que na vida política não há limite absoluto, este sempre é tênue e capaz de contaminar e se deslocar. Para exemplificar esse caráter relacional das distinções de Hannah Arendt, André Duarte propõe pensarmos em uma fronteira, que não tem apenas a função de separar dois lugares, mas também unificá-los: “todo limite estabelece uma partilha ao mesmo tempo em que vincula opostos que aí se separam, os quais compartilham o limite e se unificam justamente ali onde se separam.”⁷¹

De acordo com André Duarte, poder, dominação, obediência, coerção e

⁷⁰ DUARTE, André. “Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração. In: ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Tradução de André Duarte, 2011, p. 132-133.

⁷¹ Op. cit., p. 135.

violência são noções que, apesar de diferentes, são desencadeadas logicamente de modo fácil entre si, e sua consequência principal é o obscurecimento do fenômeno não violento em essência da criação do poder por meio da ação coletiva e em conjunto, realizada pelo discurso e pelo debate. Segundo ele, para Hannah Arendt,

“por trás da aparente confusão subjaz a firme convicção à luz da qual todas as distinções seriam, no melhor dos casos, de pouca importância: a convicção de que o tema político crucial é, e sempre foi, a questão sobre ‘quem domina quem’”.⁷²

Em Hannah Arendt, o poder se fundamenta no apoio, seja ele tácito ou explícito, e no número de pessoas que nele consentem, e não nos meios de violência de que se possui. E é com este pressuposto em mente que é possível fazer uma compreensão do conceito de direito em Hannah Arendt. Segundo André Duarte, em Hannah Arendt a função das leis é: “erigir fronteiras e estabelecer canais de comunicação entre os homens”⁷³, com a finalidade de proporcionar estabilidade para um mundo que tem a marca da mudança como essência, mutação esta que os seres humanos novos trazem

⁷² ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Tradução de André Duarte, 2011, p. 65; “Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração. In: ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Tradução de André Duarte, 2011, p. 137.

⁷³ ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*, 1966, p. 517; “Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração. In: ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Tradução de André Duarte, 2011, p. 145.

consigo em potência. Para André Duarte, este papel estabilizador do direito e das leis em Hannah Arendt não tem nada a ver com o conservadorismo que considera as leis e o direito imutáveis, pois, para Hannah Arendt, a mudança faz parte da constituição da condição humana. Ele afirma que:

"Seu argumento [de Hannah Arendt] é que toda civilização está assentada sobre uma estrutura de estabilidade que proporciona o cenário para o fluxo de mudança. As leis e o direito circunscrevem cada novo começo trazido ao mundo por meio da ação, devendo assegurar um espaço de liberdade e movimento ao mesmo tempo em que impõe limites à criatividade humana. Assim, os limites das leis positivas constituem a garantia de um mundo comum capaz de durar para além da fugaz duração individual de cada geração, absorvendo e alimentando a possibilidade de novidade."⁷⁴

⁷⁴ "Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração. In: ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Tradução de André Duarte, 2011, p. 146.

Capítulo 4

Filosofia do direito: teoria crítica do direito e da política

Giorgio Agamben se destaca pelas suas investigações sobre o fenômeno jurídico atual e principalmente, pelo seu estudo da filosofia legal de Walter Benjamin.

Investigação que ainda está em aberto, a obra *Homo Sacer* apresenta um trabalho conceitual sobre a filosofia do direito de Walter Benjamin, buscando suas origens no interior da história e da linguagem dos sistemas de pensamento do mundo ocidental.

A filosofia do direito benjaminiana segundo Giorgio Agamben considera em seus aspectos o conceito de vida nua e a sua compreensão na biopolítica da contemporaneidade.

O conceito de *Gewalt* na teorização da filosofia do direito benjaminiana segundo Giorgio Agamben tem sido tema de seus livros e artigos⁷⁵. A questão conduz naturalmente a uma crítica do próprio direito e de sua

⁷⁵ Ver em: Estado de exceção e Homo sacer.

natureza constitutiva já que suas investigações demonstram a relação de exceção, a inclusão exclusiva e a exclusão inclusiva da vida biológica dos sujeitos nos cálculos e estratégias do poder que colocam o pensamento político e jurídico contemporâneo em crise⁷⁶.

As pesquisas de Giorgio Agamben apresentam a relação entre a vida e o direito como uma relação de exceção, isto é, segundo ele, que o direito liga-se a vida nua através da exclusão da própria vida, numa relação de inclusão exclusiva.

O caminho de investigação que o filósofo Agamben apresenta em seus estudos sobre a filosofia do direito de Walter Benjamin e seu conceito de *Gewalt* indica que há ali para ser investigada, em uma relação de exceção. Numa relação de exclusão inclusiva, o direito exclui o extra-jurídico, incluindo-o em seu domínio, assim como a política e a vida.

O atual mundo de estado de guerra civil no qual habitamos, que a biopolítica e sua máquina jurídico-institucional operam, precisa ser repensado, principalmente no que concerne aos conceitos e suas práticas jurídicas, sociais, econômicas, morais e políticas do mundo atual.

A civilização mundial vive hoje sob o império da máxima violência de fato e do mínimo de vigência formal da lei. As práticas jurídicas, sociais,

⁷⁶ Nascimento, M. M. "Dentro de fora da lei". In: *Jornal de Resenhas*. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

econômicas, morais e políticas internacionais e nacionais dos Estados contemporâneos têm submetido à violência e ao totalitarismo os viventes da Terra à sua própria destruição.

Nesse contexto de estado de guerra civil mundial, interna e externa, a paz é pensada como um conceito alternativo e possível para novos horizontes de contemplação dos viventes terrestres.

4.1 *Gewalt* e resistência

Nesse sentido, destacamos o debate que Agamben apresenta no *Estado de Exceção*, que contempla a resistência diante da tradição moderna e contemporânea da filosofia do direito onde a proposta da resistência é situada num plano teórico metaconstitucional: “Discutiu-se muito, em especial nas assembléias constituintes, sobre a oportunidade de se inserir o direito de resistência no texto da constituição”⁷⁷.

As analogias da resistência com o estado de exceção, diz o filósofo, encontram-se na posição simétrica dos argumentos que “... opõem os defensores da legalização do estado de exceção no texto constitucional ou numa lei específica aos juristas que consideram sua regulamentação normativa totalmente inoportuna”.⁷⁸

Com essa observação, o filósofo nota que:

“[e]m todo caso, é certo que, se a resistência se tornasse um direito ou terminantemente um dever (cujo não cumprimento pudesse ser punido), não só a constituição acabaria por se colocar como um valor absolutamente intangível e totalizante, mas também as

⁷⁷ AGAMBEN, G. *Estado de exceção*. São Paulo: Ed. Boitempo, 2004, p. 23.

⁷⁸ AGAMBEN, 2004, p. 24.

escolhas políticas dos cidadãos acabariam sendo juridicamente normalizadas”.⁷⁹

E em seguida, Giorgio Agamben registra o ponto central do debate filosófico legal: “De fato, tanto no direito de resistência quanto no estado de exceção, o que realmente está em jogo é o problema do significado jurídico de uma ação em si extrajurídica.”⁸⁰

No plano da filosofia do direito, a questão da resistência consiste, de acordo com Agamben, em um debate que apresenta duas teses opostas: “a que afirma que o direito deve coincidir com a norma e aquela que, ao contrário, defende que o âmbito do direito excede a norma”, mas que em última análise, as duas posições opostas encontram-se solidárias a uma mesma condição, “no excluir a existência de uma esfera da ação humana que escape totalmente ao direito”⁸¹.

Dentro da teoria do estado de exceção, podemos dizer que o sistema jurídico do Ocidente apresenta uma dupla estrutura, formada por dois elementos heterogêneos e, no entanto, coordenados: um elemento normativo e jurídico em sentido estrito – a *potestas* – e um elemento anômico e metajurídico – a *auctoritas*. Segundo Agamben, o estado de

⁷⁹ Idem.

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ Ibidem.

exceção é o dispositivo que deve, em última instância, articular e manter juntos os dois aspectos da máquina jurídico-política, instituindo um limiar de indecibilidade entre anomia e *nomos*, entre vida e direito, entre *auctoritas* e *potestas*.

Na filosofia do direito, se baseia na ficção essencial pela qual a anomia – sob a forma da *auctoritas*, da lei viva ou da força de lei – ainda está em relação com a ordem jurídica e o poder de suspender a norma está em contato direto com a vida.⁸²

Não se trata de remeter o estado de exceção a seus limites de tempo e espaço definidos para reafirmar a primazia de uma norma e de direitos que, em última instância, têm nele o próprio fundamento.

“O retorno do estado de exceção efetivo em que vivemos ao estado de direito não é possível, pois o que está em questão agora são os próprios conceitos de ‘estado’ e de ‘direito’. Mas, se é possível tentar deter a máquina, mostrar sua ficção central, é porque, entre violência e direito, entre vida e norma, não existe nenhuma articulação substancial.”⁸³

O conceito de resistência é pensado aqui a partir de sua relação com a *Gewalt* situando-se em seu caráter potencial de ação: política ou jurídica?

⁸² AGAMBEN, 2004, p. 130.

⁸³ AGAMBEN, 2004, p. 131- 132.

O conceito de resistência é apresentado por Agamben na filosofia jurídica de Walter Benjamin em sua relação com a *Gewalt* e a vida nua na *oikos*, no interior das práticas de dominação biopolítica atual.

O conceito de resistência é considerado um movimento alternativo de oposição e negação das práticas de dominação e exploração das tecnologias da biopolítica sobre a vida nua.

Nestes estudos, o filósofo sinaliza o fracasso do seu confronto com as transformações que foram gradualmente esvaziando suas categorias e conceitos. E o pensamento de Agamben é uma proposta que procura uma ruptura com as formas totalitárias de dominação.

A necessidade de um projeto pacífico que tem a pretensão de encontrar através de uma teoria de resistência no interior das práticas jurídicas um encontro da própria necessidade contemporânea de paz e alternativas para organização da vida na Terra, seguindo a questão proposta por Benjamin de que é possível sim a resolução dos conflitos humanos de forma pacífica e não-violenta.

Pensando a partir de sua relação estratégica no interior da *Gewalt* para pensar uma forma não violenta que segundo Agamben, poderia traduzir-se como:

"A uma palavra não coercitiva, que não comanda e não proíbe nada, mas diz apenas ela mesma, corresponderia uma ação como puro meio que mostra só a si mesma, sem relação com um objetivo. E, entre as duas, não um estado original perdido, mas somente o uso e a práxis humana que os poderes do direito e do mito haviam procurado capturar no estado de exceção."⁸⁴

Procurando responder a proposição de Benjamin em *Zur kritik der Gewalt*, de uma possibilidade de resolução dos conflitos humanos de forma pacífica e não violenta, Agamben teoriza de forma radical o conceito de vida nua. Segundo Agamben, a vida nua poderia ser definida como o "que deveria obter-se assim não é, todavia, uma vida animal nem uma vida humana, mas sim somente uma vida separada e excluída de si mesma, tão somente uma *vida nua*."⁸⁵

⁸⁴ AGAMBEN, 2004, 133.

⁸⁵ AGAMBEN, 2006, 76.

4.2 Gewalt e vida nua

O conceito de vida nua tem caráter central nas pesquisas de Giorgio Agamben. Na obra *O Aberto: O Homem e O Animal*, por exemplo, Agamben faz uma genealogia do conceito de vida e o insere na problemática humanidade-animalidade no interior da história da filosofia.

Este também repercute nas teorias bioéticas⁸⁶ contemporâneas que consideram e refletem o tema da vida nua e em suas principais conseqüências do ponto de vista da economia e da política e em sua relação ontológica de resistência com o direito e com a sociedade como um todo.

O que pretendemos é investigar o conceito de *Gewalt* à luz dos estudos de Agamben sobre a filosofia do direito de Walter Benjamin.

Nesta perspectiva, Agamben nos conduz a uma tematização da *Gewalt* em relação à sua natureza constitutiva do direito e da política.

No plano metodológico, a filosofia de Agamben pode ser vista como uma retomada de formulações de Foucault acerca da arqueologia e genealogias de conceitos. Assim, nesse sentido a tentativa reconstrutiva é

⁸⁶ Entre estes: a análise de Hannah Arendt, Felipe, 2000; Singer: 2004, 1995.

investigar a filosofia do direito de Walter Benjamin através do conceito chave, que é o conceito de *Gewalt*.

Para isso, ao final, como forma de aplicação da temática, lembramos do tema do limiar do refugiado e da crítica aos direitos humanos; bem como a questão do eu e da biopolítica de Michel Foucault.

Uma forma de repensar o próprio conceito de direito, que possa desativar ou desligar o dispositivo ou mecanismo que o liga à violência que o constitui. É possível considerá-lo de forma que, de um lado, preservando e respeitando a vida nua, também possa ele dar o passo além no sentido de uma preservação da pura *bios* perpetrada como *modus vivendi* específico do humano, não somente pela filosofia grega, mas também pelo que antigamente seria chamado de civilização grega? E melhor ainda: pode ser a política pensada não mais na forma de uma relação ou relacionamento ou ligação entre violência e direito? Agamben em certa passagem diz que essa é a verdadeira crítica da história contemporânea ao *transtornar* o modelo de sociabilidade da cidade para o campo de concentração. Essa crítica nos leva para as “barbáries”, (se é possível ainda fazer sentido essa distinção), nunca antes vistas. Com todas as conseqüências para as ciências do homem que não perceberam essa transformação.

Pode então haver uma alternativa a isso? (os conflitos étnicos são a prova de que isso ainda não acabou). Pode mais que isso ser a liberação do homem (forma-de-vida) na biopolítica contemporânea? Em suma: há ainda alguma forma possível que desative, despregue ou desligue o estado de exceção?⁸⁷

Nossa tarefa então de apresentar os fundamentos do pensamento da filosofia do direito de Walter Benjamin que é o conceito de *Gewalt* e através de sua base tal como é proposta por Giorgio Agamben, suas implicações e desdobramentos éticos.

⁸⁷ AGAMBEN, 2006, 76.

Capítulo 5

Uma fenomenologia

Desde a antiguidade clássica, o fim da cidade é viver segundo o bem. A finalidade da política é o bem viver dos homens entre si. Assim, Giorgio Agamben em *Homo Sacer* inicia sua pesquisa lembrando as palavras de Aristóteles, em *Política*:

“Primeiramente, consideremos qual é o objetivo de uma Cidade e quantas são as formas de governo pelas quais as sociedades humanas são reguladas. Dissemos, na primeira parte deste tratado, quando discutimos a administração doméstica e o poder do senhor, que o homem é por natureza um animal político. Por conseguinte, mesmo quando os homens não precisam de ajuda mútua, ainda assim têm o desejo de viver juntos; eles são levados a se associar por seus interesses em comum à proporção que conseguem alguma medida de bem-estar. Esta é certamente a principal finalidade, tanto do indivíduo quanto das Cidades, mas os homens também se unem simplesmente para viver (no que deve haver algum sublime elemento, desde que os infortúnios da existência estejam contrabalançados com as coisas boas). Vemos que os homens se associam e mantêm conjuntamente uma comunidade política, e os homens se apegam à vida mesmo à custa de grande sofrimento, parecendo encontrar na vida uma doçura natural e felicidade.”

O pensamento jurídico contemporâneo encontra-se então desde a antiguidade preso à Cidade sendo este seu fim. A vida do homem está confinada à *polis* e este é seu bem. O objetivo é mostrar o direito em sua não relação com a vida e a vida em sua não relação com o direito, o que significa abrir entre eles um espaço para a ação humana que, há algum tempo, reivindicava para si o nome de “política”. E perceber que ao lado do movimento que busca, a todo custo, mantê-los em relação, há um contramovimento que, operando em sentido inverso no direito e na vida, tenta, a cada vez separar o que foi artificial e violentamente ligado, e a isto dá o nome de resistência.

Assim, no campo de tensões de nossa cultura agem, portanto, duas forças opostas: uma que institui e que põe e outra que desativa e depõe. Viver sob o estado de exceção significa fazer a experiência dessas duas possibilidades e, entretanto, tentar, incessantemente, interromper o funcionamento da máquina que está levando o Ocidente para a guerra civil mundial⁸⁸.

⁸⁸ AGAMBEN, 2004, p. 132.

5.1 *Gewalt*: entre a violência e o direito

Em *Limiar*, na primeira parte de *Homo Sacer* que trata do paradoxo da soberania, Giorgio Agamben teoriza sobre Walter Benjamin instaurando o que chamamos de o pórtico benjaminiano da filosofia do direito:

"Haver exposto, sem reservas, o nexó irreduzível que une violência e direito faz da *Crítica*⁸⁹ benjaminiana a premissa necessária, e ainda hoje inspirada, de todo estudo sobre a soberania. Na análise de Benjamin, este nexó se mostra como oscilação dialética entre violência que põe o direito e violência que o conserva. Daí a necessidade de uma terceira figura, que rompa a dialética circular entre estas duas formas de violência."

E em seguida, Agamben faz a citação direta de Walter Benjamin e sua *Crítica*:

"A lei destas oscilações (entre violência que põe e violência que conserva o direito) baseia-se no fato de que toda violência conservadora enfraquece, ao longo do tempo, indiretamente por meio da repressão das forças hostis, a violência criadora que é representada nela... Isto dura até o momento em que novas forças, ou aquelas primeiramente oprimidas, tomam a dianteira em relação à violência que até então havia posto o direito, e fundam assim um novo direito destinado a uma nova decadência. Sobre a interrupção deste ciclo, que se desenrola no âmbito das forças míticas do direito, sobre a deposição do direito juntamente com as forças em que ele se apóia

⁸⁹ "Zur Kritik der Gewalt", ensaio de Benjamin publicado em 1920/1921 no *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*.

(assim como estas nele), e, portanto, em definitivo do Estado, se baseia uma nova época histórica.”⁹⁰

Agamben destaca aqui o problema central de interpretação do ensaio de Benjamin, que é a definição benjaminiana de violência divina. Segundo Agamben, Benjamin não estabelece nenhum critério para identificá-la e mesmo nega que seja possível sua identificação concreta.

A peculiaridade consiste que a violência divina não põe nem conserva o direito, mas o depõe (*entsetz*⁹¹). De acordo com Agamben, isto conduz a perigosos equívocos, como é o caso do cuidado com que Derrida utiliza o termo em sua interpretação da “solução final” nazista.

Agamben observa que provavelmente Benjamin ainda não tinha conhecimento em 1920 quando escrevia a *Crítica da Teologia Política*⁹² de Carl Schmitt, onde a definição de soberania seria sua referência mais tarde, em sua obra sobre o drama barroco alemão⁹³.

Segundo Agamben, o conceito de violência soberana e o estado de exceção que é por ela instaurado não aparecem na *Crítica* e é difícil afirmar

⁹⁰ Benjamin, apud Agamben, 2002, p. 71.

⁹¹ Na língua alemã, por sua vez, *Gesetz* significa “lei”.

⁹² *Politische Theologie*, de Carl Schmitt publicada em 1922.

⁹³ *Ursprung der deutschen Trauerspiel*, tese de pós-doutorado apresentada por Benjamin à Universidade de Frankfurt em 1925.

onde é que eles se relacionam com a ideia de violência que põe e conserva o direito.

Para o filósofo italiano, no pensamento de Walter Benjamin sobre o direito, a raiz da ambiguidade da noção de violência divina deve portanto ser investigada nesta ausência.

Em Benjamin, de acordo com Agamben, a violência exercida no estado de exceção não põe nem conserva o direito, mas o suspende e o excepciona. Assim, tal como a noção de violência divina, a violência soberana não se reduz às formas criadora e conservadora do direito. Mas isso não significa que ela possa ser confundida com violência divina.

Para Agamben, a definição benjaminiana de violência soberana pode ser apresentada quando se coloca em relação com o estado de exceção. Em Benjamin, a violência soberana abre uma zona de indistinação,

“entre lei e natureza, externo e interno, violência e direito; não obstante, o soberano é precisamente aquele que mantém a possibilidade de decidi-los na mesma medida em que os confunde. Enquanto o estado de exceção se distingue do caso normal, a dialética entre violência que põe o direito e violência que o conserva não será verdadeiramente rompida, e a decisão soberana aparecerá aliás simplesmente como o meio em que se realiza a passagem de uma a outra (neste sentido, pode-se dizer que a violência soberana põe o direito, já que afirma a licitude de um ato de outra forma ilícito, e simultaneamente o conserva, já que o conteúdo do novo direito é somente a conservação do velho). Em todo caso,

o nexó entre violência e direito é, mesmo na sua indiferença, mantido.”⁹⁴

Segundo Agamben, a definição benjaminiana de violência divina é situada em uma zona de indiferenciação entre regra e exceção. A violência divina está para a violência soberana assim como o estado de exceção efetivo está para o estado de exceção virtual. Assim, Agamben afirma que a violência divina benjaminiana não é uma espécie diferente de violência, mas aquela ação que dissolve o nexó entre violência e direito. Portanto, para Walter Benjamin a violência divina não cria nem conserva o direito, mas simplesmente o depõe.

A violência divina mostra o nexó existente entre a violência que cria e a violência que conserva o direito, e mais ainda, mostra a conexão existente entre violência e direito, definido por Benjamin como seu conteúdo real.

Benjamin escreve uma definição que se aproxima do que Agamben denomina violência soberana:

“A função da violência na criação jurídica é, na verdade, *dúplice*, no sentido de que o estabelecimento do direito, enquanto persegue como fim, tendo a violência como meio, aquilo que é instaurado como direito, além disso, no ato de investir como direito o fim perseguido, não depõe de modo algum a violência, mas faz dela somente então em sentido estrito e imediatamente violência criadora de direito, na medida em que investe

⁹⁴ Agamben, 2002, p. 72.

como direito com o nome que pode não mais um fim imune e independente da violência, mas íntima e necessariamente ligado a ela.”⁹⁵

Neste sentido, Benjamin prefere em vez de definir a violência divina, preocupar-se com o portador da conexão entre violência e direito, o conceito de vida nua (*bloß Leben*).

Segundo Agamben, a função do conceito de vida nua na filosofia do direito de Benjamin ainda não foi suficientemente pensada. Segundo ele, o conceito estabelece uma ligação essencial entre vida e violência do direito. Para o filósofo:

“Não somente o domínio do direito sobre o vivente é coextensivo à vida nua e cessa com esta, mas também a dissolução da violência jurídica, que é em um certo sentido o objetivo do ensaio (*Zur Kritik der Gewalt*), remonta à culpabilidade da vida nua natural, a qual entrega o vivente, inocente e infeliz, à pena, que expia (*sühnt*) a sua culpa e purifica (*entsühnt*) também o culpado, não porém de uma culpa, mas sim do direito.”⁹⁶

Buscaremos então desenvolver as relações entre vida nua e *Gewalt* na filosofia do direito de Walter Benjamin tal como nos é apresentada por Giorgio Agamben.

Então retomando a pergunta anteriormente formulada, é possível uma forma de paz?

⁹⁵ Benjamin apud Agamben, 2002, p. 73.

⁹⁶ Idem.

“Diante da força e da normalidade da exceção, e diante da imperiosa normalidade da vida nua em que estamos ou fomos metidos? Ou então, o que é possível fazer? O que nos resta fazer? Quem lê os livros de Giorgio Agamben se sente interessado em saber mais e melhor o que para ele é, ou são, ‘o ser que vem’, ‘o ser humano que vem’, ‘a política que vem’, ‘a ética que vem’, ‘a comunidade que vem’. Tudo o que vem parece ter a ver com ‘o messias que vem’. Cá e lá parece haver o prenúncio ou anúncio de algo novo, de algo desejado, esperado em meio ao desespero vivido, frente a uma normalidade pesada que não parece deixar nenhuma possibilidade senão uma vida nua.”⁹⁷

Assim, nas páginas seguintes tentamos relacionar o conceito de vida nua e de *Gewalt* na filosofia do direito de Walter Benjamin.

⁹⁷ ASSMANN apud Ribeiro, 2007.

5.2 *Gewalt* e seus limiares

Segundo a leitura de Agamben sobre Walter Benjamin, podemos dizer que a política sofreu um eclipse duradouro, concebendo-se a si mesma, no melhor dos casos, como poder constituinte (isto é, violência que põe o direito). Ao contrário, verdadeiramente política é apenas aquela ação que corta o nexo entre violência e direito. E somente a partir do espaço que assim se abre é que será possível colocar a questão a respeito de um eventual uso do direito após a desativação do dispositivo que, no estado de exceção, o ligava à vida.⁹⁸

Pois, afinal, como vimos, “o retorno do estado de exceção efetivo em que vivemos ao estado de direito não é possível, pois o que está em questão agora são os próprios conceitos de ‘estado’ e de ‘direito’”⁹⁹.

Como afirma Foucault:

“que lá onde há poder há resistência. [...] Sim resistências, no plural, que são casos únicos: possíveis,

⁹⁸ AGAMBEN, 2004, p. 133.

⁹⁹ AGAMBEN, 2004, p.131.

necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício. [...] As resistências não se reduzem a uns poucos princípios heterogêneos; mas não é por isso que sejam ilusão, ou promessa necessariamente desrespeitada. Elas são o outro termo nas relações de poder; inscrevem-se nestas relações como o interlocutor irreduzível. Também são, portanto, distribuídas de modo irregular: os pontos, os nós, os focos de resistência disseminam-se com mais ou menos densidade no tempo e no espaço, às vezes provocando o levante de grupos ou indivíduos de maneira definitiva, inflamando certos pontos do corpo, certos momentos da vida, certos tipos de comportamento.”¹⁰⁰

“É da mesma maneira que, na medida em que os acontecimentos se produzem, quando o sujeito de sente ameaçado na rasa labuta da vida cotidiana, o *lógos* deve estar presente: fortaleza, cidadela alçada em sua altura e na qual nos refugiamos. Refugiamo-nos em nós mesmos, em nós mesmos enquanto somos *lógos*.”¹⁰¹

E como afirma Hannah Arendt:

“O conceito de direitos humanos, baseado na suposta existência de um ser humano em si, desmoronou no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com seres que haviam realmente perdido todas as outras qualidades humanas e relações específicas – exceto que ainda eram humanos. O mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano.”¹⁰²

¹⁰⁰ FOUCAULT, 2005, p. 91-92.

¹⁰¹ Foucault, *Hermenêutica do Sujeito*, p. 392

¹⁰² ARENDT, 1989, p. 333.

Hannah Arendt chamou *desestatização* o novo fenômeno de massa na história contemporânea, e pessoas sem estado o grupo mais sintomático na política contemporânea. Dessa mesma maneira, o refugiado pode ser chamado para corporificar, mais do que qualquer outro, o problema da cidadania cosmopolita e da democracia transnacional.

O que faz destas duas noções tão inquietantes é que cada uma delas indica uma tensão a qual está no coração das contradições no mundo de hoje. Pode o cidadão ser verdadeiramente cosmopolita, ou é necessário que esteja ligado a uma comunidade particular, a qual os cidadãos têm direitos e deveres que os distingam de outros não cidadãos? Pode a democracia ser separada do estado-nação, ou esta é relacionada ao menos com uma comunidade política a qual não pode possuir uma dimensão exclusiva?

Em nosso tempo o debate sobre o indivíduo e o planeta, a universalidade dos direitos humanos e a solidariedade humana tornaram-se mais imediatos e visíveis do que o *status* de toda intermediária identidade coletiva e de organizações, de classe para nação, de estado para instituições internacionais.

Nenhuma situação é mais ilustrativa destas contradições e incertezas do que a do refugiado. Se o mundo fosse regulado por uma só autoridade, não haveria refugiados; ninguém deveria, nem precisaria ir para o exílio. O

que faz os refugiados de fato é que de um lado os estados-nação são divididos um do outro, por tensões e conflitos, perseguições e exclusões, e de outro lado os estados-nação não estão completamente fechados para o mundo lá fora, que a imigração, seja legal ou clandestina, freqüente ou rara, é mesmo nunca possível e que as ligações transnacionais – étnicas, religiosas, ideológicas, profissionais ou humanitárias – levam indivíduos ou grupos para seus respectivos territórios através de suas margens. O fenômeno do refugiado é baseado na dupla natureza – interestatal e transnacional – do sistema mundial.

Mas não seria realmente um problema teórico e prático se todos os refugiados encontrassem um refúgio ou se fossem todos enviados de volta para seus países de origem. O problema real, que torna os refugiados vítimas do sistema internacional e suas contradições, é mais e mais freqüente o caso de “refugiados sem refúgio” ou de “refugiados em órbita”, vagando pelos caminhos como clandestinos.

É porque os refugiados são cidadãos de lugar nenhum que eles podem ser em potência cidadãos do mundo. Isso pode ser entendido porque ninguém pode privá-los de seus direitos de homem e de mulher, mas também que nenhuma comunidade é capaz de garantir-lhes estes direitos¹⁰³.

¹⁰³ HASSNER, 1998, p. 273-286.

O conceito de refugiado, como paradigma de sujeito da *Gewalt*, a partir do marco geral da história da subjetividade humana do século XX, assinala uma crise radical no conceito de direitos humanos da tradição filosófica jurídica e política: *o refugiado*, “aquela figura que deveria incorporar por excelência os direitos humanos, ao invés disso assinala a crise radical deste conceito”¹⁰⁴.

O limiar crítico que o conceito de refugiado assinala é a crítica relação entre os vínculos entre nascimento-nação e homem-cidadão. O vínculo entre nascimento e nação, categorias fundamentais da filosofia do direito, onde a vida nua é incluída na política desde o nascimento, ou melhor, a partir deste, donde o simples *nascer* passa a ser então *nação*. O vínculo entre homem-cidadão, categorias também fundamentais para a filosofia do direito contemporânea, são especialmente categorias fundamentais para a filosofia do direito desde a modernidade. Na história da filosofia legal do século XX, o marco sobre o vínculo crítico entre homem-cidadão e estado-nação é uma questão formulada por Hannah Arendt na obra *As Origens do Totalitarismo* e é reformulada por Giorgio Agamben em *Homo Sacer I*, a partir do pórtico da filosofia do direito benjaminiana.

A formulação da tese de Arendt, segundo Giorgio Agamben, parte da figura do refugiado como “aquele sujeito que deveria incorporar por

¹⁰⁴ AGAMBEN, 1998a, p. 126.

excelência os direitos humanos, mas que ao invés assinala a crise radical desde conceito.”¹⁰⁵

A reformulação de Agamben apresenta o conceito de refugiado tal como ele é: “um conceito limite que põe em crise radical as categorias fundamentais da filosofia política e jurídica do século XX”¹⁰⁶.

O que é o refugiado? Esta pergunta, ao questionar o *status* do refugiado como um sujeito da *Gewalt* na contemporaneidade, assinala uma crise radical do conceito de direitos humanos da tradição filosófica jurídica moderna e contemporânea. Uma vez mais com Arendt:

“O conceito de direitos humanos, baseado na suposta existência de um ser humano em si, desmoronou no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com seres que haviam realmente perdido todas as outras qualidades humanas e relações específicas – exceto que ainda eram humanos. O mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano.”¹⁰⁷

No marco geral da história da subjetividade humana projetada por Foucault, diz Morey que esta “devia partir do ‘conhece-te a ti mesmo’ délfico, passar pelo ‘confessa teus pecados’ monástico e o *cógito* cartesiano, até chegar ao mesmo divã *psicoanalítico*, do que o primeiro volume de sua

¹⁰⁵ Idem.

¹⁰⁶ ibidem.

¹⁰⁷ ARENDT, 1989, p. 333.

história da sexualidade já esboçava alguns de seus elementos constituintes.”¹⁰⁸

O refugiado contempla um problema jurídico contemporâneo como a “figura que deveria ter corporificado os direitos do homem por excelência, mas que assinala em vez disso a crise radical deste conceito.”¹⁰⁹

Sujeito de direitos na modernidade, o conceito permanece ainda hoje como um fenômeno paradigmático, já assinalado por Arendt e Agamben. O conceito de sujeito de direitos, figurado no conceito-limite do refugiado, abre uma possibilidade de aproximação com o horizonte filosófico da filosofia do direito benjaminiana.

O conceito do refugiado enquanto paradigma de sujeito na contemporaneidade, formula a hipótese do problema que apresenta este estudo.

Nesta hipótese, a investigação do conceito de refugiado, a pesquisa de tese busca apresentar como o conceito de refugiado se torna paradigma na atualidade.

A pesquisa do problema da *Gewalt* orienta-se a partir do marco deixado por Giorgio Agamben em *Homo Sacer*, no pórtico da filosofia do

¹⁰⁸ FOUCAULT, 1990, p. 37.

¹⁰⁹ AGAMBEN, 1998a, 126.

direito benjaminiana e que parte para uma contribuição e para uma renovação significativa do campo de pesquisa desta problemática.

Diante dessa reformulação que apresenta uma renovação da pesquisa neste campo, que ao considerar o problema do refugiado, como objeto de pesquisa que pode ser pensado pela perspectiva do filósofo Agamben, em sua obra *Homo sacer*, especialmente no Capítulo 2 desta obra, intitulado “Os direitos do homem a biopolítica, na história da filosofia jurídica a categoria do conceito de refugiado, o sujeito que corporifica o paradoxo da “perda dos direitos humanos”, uma visão crítica para apresentar a filosofia do direito benjaminiana e a seguir sua definição do conceito de *Gewalt*.¹¹⁰

Em uma referência da obra de Hannah Arendt, em sua primeira nota de rodapé do Capítulo 5, da Parte II, da obra *As Origens do Totalitarismo*, do capítulo intitulado “O Declínio do Estado-Nação e o Fim dos Direitos do Homem”, é uma referência ao título original de língua inglesa, por sua vez intitulado “*Refugess: a permanent problem in internacional organization*”, publicado em *War is not inevitable. Problems of peace*, Londres, 1938, por *Internacional Labor Office*.¹¹¹

Para a formulação da questão sobre o conceito de *Gewalt* na filosofia do direito de Walter Benjamin buscamos os elementos da crítica do refugiado

¹¹⁰ AGAMBEN, 1998a, p. 117.

¹¹¹ ARENDT, 1989, p. 302.

no campo da filosofia do direito com base em Hannah Arendt e Giorgio Agamben.

No marco de pesquisa destes filósofos, na história da filosofia jurídica, a tese questiona o conceito de Gewalt dentro da tradição filosófica ocidental e a problematização da figura do refugiado que põe em crise radical as categorias fundamentais da tradição filosófica ocidental, que segundo Agamben, é “conceito limite que põe em crise radical as categorias fundamentais do Estado-nação, do nexo nascimento-nação àquele homem-cidadão.”¹¹²

O conceito de refugiado “e a figura de vida que este conceito representa” é apresentado como “o que ele é: nada menos do que um conceito limite que radicalmente questiona as categorias fundamentais do estado- nação, da ligação do nascimento-nação ao homem-cidadão.”¹¹³

“Singular formulação, que liga os destinos dos direitos do homem àqueles do Estado-Nação [...]. O paradoxo do qual Hannah Arendt aqui parte é que a figura que deveria ter corporificado os direitos do homem por excelência – o refugiado – assinala em vez disso a crise radical deste conceito.”¹¹⁴

¹¹² AGAMBEN, 1998a, 134.

¹¹³ AGAMBEN, 1998a, p. 134.

¹¹⁴ AGAMBEN, 1998a, p. 126.

A apresentação da filosofia do direito benjaminiana a partir da leitura de Giorgio Agamben oferece a possibilidade de aproximação privilegiada do conceito de *Gewalt* na história da filosofia jurídica contemporânea.

Demostrou a importância e a relevância deste conceito para a filosofia vindoura do mundo “em que vivemos” enquanto fenômeno jurídico crítico do conceito refugiado como um homem de direitos, conceito crítico dos fundamentos da tradição filosófica moderna e contemporânea do direito.

A terminologia adotada pela “tradição filosófica moderna e contemporânea do direito” é compreendida como sistema de pensamento Ocidental que inclui em seus cálculos e em suas estratégias de poder-saber a vida nua, a vida natural como o fundamento arcano de sua existência^{115, 116}

A partir do estudo de Agamben sobre a filosofia do direito benjaminiana, que oferece um horizonte filosófico de contemplação do mundo contemporâneo e o estado de exceção, além também de seu caráter atual e aliado à emergência de um trabalho filosófico do tempo presente.

Assim, considerando a tese de Agamben, que estabelece um pensamento sobre a inclusão da vida nua, a vida natural, a simples vida

¹¹⁵ Idem.

¹¹⁶ Realmente, o filósofo é o escritor do pensamento, e através do pensamento, sobre a coisa e sobre o Ser.” *Potencialidades*, p. 38

enquanto ser vivo do homem e das demais espécies de seres vivos do planeta Terra numa relação de exceção, as estratégias jurídicas dos estados contemporâneos apresentam-se numa relação ambivalente, onde a vida nua é excluída do direito através de sua inclusão, numa relação exclusiva de inclusão, e por outro lado, pela inclusão da vida nua nos cálculos e estratégias do poder através de sua exclusão, mostraram ser a vida nua o fundamento oculto do direito no interior das sociedades contemporâneas ocidentais.

“Máquina jurídico-político moderna” como a forma de Estado de governo, é, por Agamben, apresentada em sua natureza de exceção, contrariamente ao que era tradicionalmente entendido, como “Estado de Direito”.

A natureza do fenômeno jurídico, constituído positivamente pela tradição filosófica jurídica moderna, como regra tornou-se, de fato, exceção na teorização de Agamben sobre a filosofia do direito de Walter Benjamin. E o fenômeno político, tradicionalmente constituído como uma forma de vida qualificada, revelou seu ser de vida nua.

Neste duplo movimento em que o ser regra do direito tornou-se de fato exceção e que a política tornou-se biopolítica, Agamben sinaliza o atual mundo contemporâneo: o movimento em que a vida nua passa a ser a

forma de vida da política, e ao contrário do que era para Aristóteles, como escreveu Foucault, passou a ser puramente vida nua dominada pelo poder; e noutro sentido: o movimento que faz com que o espaço político se torne cada vez mais espaço de vida nua, campo e *nomos* da biopolítica, tal como teorizado por Arendt. É este o momento em que Agamben situa sua pesquisa sobre o conceito de *Gewalt* na filosofia do direito de Walter Benjamin. É neste limiar de pesquisa, onde os próprios conceitos de “estado” e “direito” ruíram por completo diante do mundo “em que vivemos”, que nós fulcramos nosso trabalho.

Por conseguinte, o foco dos estudos de Agamben sobre a filosofia do direito de Benjamin e sobre o conceito de *Gewalt* parte de um momento analógico da obra de Michel Foucault, do insight em que este contempla o limiar da sociedade moderna:

“o que se poderia chamar de “limiar de modernidade biológica” de uma sociedade se situa no momento em que a espécie entra como algo em jogo em suas próprias estratégias políticas. O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão”¹¹⁷.

Surge assim, junto com o próprio conceito de biopolítica designando o movimento que: “faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio

¹¹⁷ FOUCAULT, 2005, p. 134.

dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana”¹¹⁸, o conceito de *Gewalt* na filosofia do direito benjaminiana.

As conseqüências dessa transformação, que indo além da ruptura do fundamento do conhecimento científico e do modo de inserção da relação entre vida e homem no pensamento da Antiguidade clássica, vão ao encontro das bases mesmas do sistema jurídico moderno e contemporâneo e da própria história da filosofia do direito ocidental. Assim, o campo de concentração e o campo de refugiados, em Agamben é o espaço de vida nua. Contrapondo-se às análises anteriores de Foucault sobre as tecnologias do poder, Agamben apresenta em suas análises a filosofia do direito de Benjamin e sua compreensão sobre o conceito de *Gewalt*.

¹¹⁸ Idem.

Capítulo 6

***Gewalt*: conceito ético**

“Justiça. Estar continuamente pronto a admitir que um outro é algo mais do que aquilo que lemos quando está presente (ou quando pensamos nele). Ou antes ler nele que ele é certamente diferente, talvez completamente diferente, daquilo que lemos nele.

Cada ser clama em silêncio para ser lido diferentemente.”

Simone Weil

Em *Tecnologias do eu* Foucault realiza um estudo epistemológico da moral sobre “as regras, deveres, proibições, impedimentos e restrições relacionadas à sexualidade” e a diferença específica do dispositivo da sexualidade em relação às outras proibições, contextualizando em suas pesquisas de mais de 25 anos sobre “uma história das idéias sobre as

diferentes maneiras em que a cultura humana desenvolveu um conhecimento do saber sobre si mesma.”¹¹⁹

Nosso estudo consiste aqui então em contemplar as pesquisas de Foucault sobre as *Tecnologias do Eu*, analisando seus princípios filosóficos fundamentais e relacioná-los em seguida com a apresentação e fundamentação de Agamben sobre o conceito de *Gewalt* na filosofia do direito de Benjamin.

Na tentativa de apresentar a filosofia do direito benjaminiana, Agamben retoma os estudos de Foucault de forma análoga. Tentaremos acompanhar esse movimento a seguir.

Quando Foucault começou a estudar “as regras, deveres e proibições da sexualidade, os impedimentos e as restrições com que estava relacionada”¹²⁰ seu objetivo não era simplesmente o estudo das ações permitidas e proibidas, mas um estudo que também contemplasse,

“os sentimentos representados, os pensamentos, os desejos que puderam ser experimentados, os impulsos que levaram a buscar dentro de si qualquer sentimento oculto, qualquer movimento da alma, qualquer desejo disfarçado debaixo de formas ilusórias.”¹²¹

¹¹⁹ FOUCAULT, 1988, p. 16-18.

¹²⁰ FOUCAULT, 1988, p. 16.

¹²¹ Idem.

Para Foucault “existe uma diferença significativa entre as proibições sobre a sexualidade e as demais proibições”¹²², e para ele diferentemente do que acontece com outras proibições, “as proibições sexuais estão continuamente relacionadas com a obrigação de dizer a verdade sobre si mesmo”¹²³.

A importância e a especificidade do tema da sexualidade e sua analogia com a vida nua de Walter Benjamin apresentada por Agamben se mostram nas razões do interesse de Foucault pelo tema e sua relevância para o campo da ética que são justificadas pelo filósofo já na primeira de suas três conferências na Universidade de Toronto, em 1982. Neste texto da primeira conferência, Foucault já afirmava que diferentemente da “maior parte de outros grande sistemas de interdições, o que concerne à sexualidade foi emparelhado com a obrigação de um certo deciframento de si mesmo”¹²⁴.

Do mesmo ano, o texto que aqui analisamos neste Capítulo é uma transcrição, com algumas poucas modificações, de um dos seis seminários que Foucault ministrou na Universidade de Vermont, publicado originalmente em inglês pela Universidade de Massachusetts, em 1988, intitulado *The*

¹²² Ibidem.

¹²³ Ibidem.

¹²⁴ FOUCAULT, 1990, p. 35.

Technologies of the Self, obra editada por Luther H. Martin, Huck Gutman e Patrick H. Hutton¹²⁵. Delimitamos nosso estudo ao texto do primeiro seminário que Foucault ministrou na Universidade de Vermont, no outono de 1982. Documento transcrito com escassas modificações, e que foi originalmente corrigido pelo próprio Foucault.

O problema que Foucault vai investigar desde a antiguidade grega consiste, “[n]o estudo desta obrigação de dizer a verdade acerca de um si mesmo através da sexualidade, este acoplamento singular entre a proibição de fazer e a obrigação de dizer”. Problema já formulado por Foucault em seu curso de 1979-1980, com a seguinte pergunta: “Como se formou um tipo de governo dos homens em que não se exige simplesmente obedecer, mas também, manifestar, comunicando-se, isso que um é mesmo?”¹²⁶

Podemos definir o nosso tema de estudo deste Capítulo, com o que Foucault bem caracterizou como:

“aquelas técnicas que permitem aos indivíduos efetuar um certo número de operações em seus próprios corpos, em suas almas, em seus pensamentos, em suas condutas, e de um modo tal que os transforme a si mesmos, que os modifique, com o fim de alcançar um certo estado de perfeição, ou de felicidade, ou de pureza, ou de poder sobrenatural, etc., etc. Permitam-me que chame a esse tipo de técnicas, as técnicas ou tecnologias de um si mesmo [the self]”¹²⁷.

¹²⁵ FOUCAULT, 1990, p. 33.

¹²⁶ FOUCAULT, 1990, p. 35.

¹²⁷ FOUCAULT, 1990, p. 35-36.

Por questões terminológicas, é importante considerar que a escolha do termo “tecnologias de si”, ou “do eu”, atende a exigência da tradução do termo original *self* ou *soi* e que a terminologia “tecnologias do eu” ou “do si” é uma tradução da referência, que significa esse “si” como sujeito interlocutor interior do próprio sujeito: “um si mesmo”, e que também já está presente em *Howison Lecture* como “a reflexão acerca dos modos de vida, as eleições de existência, o modo de regular sua conduta e de fixar a si mesmo fins e meios”.¹²⁸

O ponto mais importante da questão do eu concentra-se com maior atenção, quando Foucault em seu estudo sobre o tema, estabelece um emparelhamento dos princípios fundamentais que orientam seu estudo: os princípios fundamentais “conhece-te a ti mesmo” (*gnothi seatou*) e “ocupa-se de si mesmo” (*epimeleia heautou*), que possuem equivalente romano na expressão *cura sui*, e traduzido por Foucault para o inglês tal como *take care of your self*.¹²⁹

O ponto da análise dos princípios fundamentais da *tecnologia do eu*, sobre “os modos em que um indivíduo atua sobre si mesmo”, é o mais importante porque a questão é:

¹²⁸ FOUCAULT: 1990: 36.

¹²⁹ FOUCAULT, 1990, p. 36.

"suas relações mútuas, suas respectivas fases de dominação de um sobre o outro ou seus solapamentos, levam a permitir um primeiro critério taxonômico, e distinguir assim a especificidade das tecnologias próprias da Grécia clássica, da cultura greco-romana dos séculos II e III, o surgimento das hermenêuticas de si em sentido estrito, com o cristianismo, e a forma que esta hermenêutica de si vai adotar com a modernidade e o surgimento das ciências humanas."¹³⁰

"devia partir do "conhece-se a ti mesmo" délfico, passar pelo "confessa teus pecados" monástico e o *cógito* cartesiano, até chegar ao mesmo divã psicanalítico, do que o primeiro volume de sua história da sexualidade já esboçava alguns de seus elementos constituintes."¹³¹

Neste esboço da projeção histórica de Foucault sobre a subjetividade, o surgimento das ciências humanas é o tema de boa parte da primeira conferência da Universidade de Toronto, onde o filósofo assinalava a persistência moderna do "conhece-te a ti mesmo" junto ao seu esquecido complemento, o "ocupa-te de ti mesmo". Quanto a esse aspecto, Foucault indica nesta conferência três razões principais para este esquecimento moderno:

- 1) a impossibilidade de fundar uma ética do "ocupar-se de si mesmo" que, como conseqüência da educação cristã, é considerada como a raiz mesma de todo imoralismo;

¹³⁰ FOUCAULT, 1990, p. 36-37.

¹³¹ Idem.

2) a presença das ciências humanas que trataram de dar toda a preocupação, a respeito do ser humano, a forma geral do conhecimento.

Após essa apresentação fundamental onde apresentamos os princípios fundamentais das *tecnologias do eu*, fazemos uma referência à advertência de Foucault que é desenvolvida no Capítulo I de *A verdade e as formas jurídicas* e ao final da Introdução de *Arqueologia do Saber* e muito importante para a filosofia contemporânea em geral, que é o reconhecimento do filósofo de que:

"em certas atitudes estéticas ou políticas atuais há a existência de uma "cultura de si mesmo", e de que atrás desta vontade de "redescobrimento" e de "liberação" há um perigo grave de neutralização: "a idéia de que este 'um mesmo' é um objeto inteiramente dado que, antes de qualquer outra coisa, é preciso conhecer".¹³²

Segundo Agamben, os estudos de Foucault em *Tecnologias do eu* encontram-se em continuidade com alguns de seus estudos filosóficos anteriores, que não nos detivemos em detalhes, mas que sua contextualização geral constituiu-se importante para uma leitura de Foucault podendo assim melhor compreender a Ideia do conjunto de sua obra.

¹³² Idem.

6.1 Princípios de epistemologia moral

Para Foucault em *Tecnologias do eu* existem várias razões, religiosas e seculares, pelas quais o princípio "*Conhece-te a ti mesmo*" obscureceu o princípio "*Cuida-te a ti mesmo*". A primeira razão para Foucault é que:

"houve uma profunda transformação nos princípios morais da sociedade ocidental atual o que nos resulta difícil fundar uma moralidade rigorosa e princípios austeros no preceito de que devemos nos ocupar de nós mesmos mais que de nenhuma outra coisa no mundo."¹³³

e que este princípio fundamental "*ocupar-se de si mesmo*" encontra-se paradoxalmente à moralidade cristã, sendo então, para Foucault, uma possível forma de escapar a toda possível regra e também uma forma de resistência.

Já no início do texto, o próprio Foucault contempla duas objeções possíveis à sua tese: a primeira, o fato de que a confissão desempenhou um aspecto importante nas instituições penais e religiosas em todos os tipos de faltas, e não só naquelas que se referiam à sexualidade, que:

¹³³ FOUCAULT, 1988, p. 22.

"a conduta sexual, mais que qualquer outra, estava submetida a regras muito estritas de segredo, decência e modéstia, de tal modo que a sexualidade se relaciona de uma forma estranha e complexa, por sua vez com a proibição verbal e com a obrigação de dizer a verdade, assim como o fato de esconder o que se faz e com o decifrar o que um é mesmo."¹³⁴

Foucault sustenta que a associação da proibição e da forte incitação a falar é um traço constante de nossa cultura, pois o tema da renúncia da carne estava ligado ao tema da confissão do monge ao abade e a necessidade de informá-lo sobre tudo o que lhe ocorria.¹³⁵

O projeto concebido por Foucault consistia no seguinte: "não se trata de estudar a evolução da conduta sexual, mas sim a projeção de uma história das relações entre a obrigação de dizer a verdade e as proibições sobre a sexualidade."¹³⁶

Sua pergunta era: "Como se obrigou ao sujeito a decifrar-se a si mesmo em respeito ao que estava proibido?"¹³⁷ Foucault então responde que sua pergunta questiona a relação entre ascetismo e verdade.

Partindo de uma questão de Weber:

¹³⁴ FOUCAULT, 1988, p. 16.

¹³⁵ FOUCAULT, 1988, p. 16-17.

¹³⁶ FOUCAULT, 1988, p. 17.

¹³⁷ FOUCAULT, 1988, p. 17.

"(Se alguém quer conduzir-se racionalmente e regular suas ações de acordo com princípios verdadeiros, a que parte de seu eu deve alguém renunciar? Qual é o ascético preço da razão? A que tipo de ascetismo deve alguém submeter-se?), Foucault questiona-se, entretanto, de forma oposta: "De que forma foram requeridas algumas proibições ao preço de certo conhecimento de si mesmo? Que é que <<um>> deve ser capaz de saber sobre si para desejar renunciar a algo?"¹³⁸

Foi assim que Foucault diz ter chegado à hermenêutica das tecnologias do eu no âmbito dos costumes do paganismo e do cristianismo primitivo e que encontrou dificuldades neste estudo, por dizer que estas práticas não são bem conhecidas, e sustenta quatro razões para suas constatações:

- 1) o cristianismo sempre se interessou mais pela história de suas crenças do que pela história de suas práticas;
- 2) tal hermenêutica jamais se organizou em um corpo doutrinário como as hermenêuticas textuais;
- 3) a hermenêutica do eu foi muito confundida com teologias da alma; e
- 4) a hermenêutica do eu foi difundida na cultura ocidental através de numerosos canais e integrada em vários tipos de atitudes e experiências; e daí conclui dizendo então por que se faz tão difícil isolá-la e separá-la de nossas próprias experiências espontâneas.

¹³⁸ Idem.

No desenvolvimento das tecnologias do eu, o âmbito do desenvolvimento da hermenêutica do eu se constituiu em dois contextos diferentes e historicamente contíguos, e foi traçado por Foucault no seguinte sentido:

- 1) na "filosofia greco-romana nos dois primeiros séculos a.C. do baixo império romano;
- 2) na espiritualidade cristã e nos princípios monásticos desenvolvidos no quarto e quinto séculos do final do alto império romano."¹³⁹

Foucault em *Tecnologias do eu* faz especialmente uma análise crítica do princípio fundamental da moralidade cristã, o *princípio de salvação*.

Em princípio uma questão paradoxal que é tratada por Foucault em *Tecnologias do eu*, sobre a qual pensa, ter havido na "história das ideias das diferentes maneiras em que a cultura humana ocidental desenvolveu um saber sobre si mesma" uma inversão entre a hierarquia dos dois princípios fundamentais da Antiguidade, o "Preocupa-te de ti mesmo" e "Conhece-te a ti mesmo", considerados os princípios filosóficos fundamentais da ética e da moral ocidental.

Em *Tecnologias do eu*, Foucault então projetou um marco geral da história da subjetividade humana que como vimos:

¹³⁹ FOUCAULT, 1988, p. 19.

"devia partir do "conhece-se a ti mesmo" délfico, passar pelo "confessa teus pecados" monástico e o *cógito* cartesiano, até chegar ao mesmo divã psicanalítico, do que o primeiro volume de sua história da sexualidade já esboçava alguns de seus elementos constituintes."¹⁴⁰

Assim, na cultura greco-romana o conhecimento de si se apresentava como a consequência da preocupação de si; no mundo moderno "o conhecimento de si constitui o princípio fundamental" ¹⁴¹.

Tecnologias do eu insere-se no contexto dos estudos de Foucault de mais de vinte e cinco anos, estudos estes que consistem em "traçar uma história das diferentes maneiras em que, em nossa cultura, os homens desenvolveram um saber acerca de si mesmos: economia, psiquiatria, medicina e criminologia"¹⁴² e, que para Foucault, seu principal ponto de análise

"não consiste em aceitar este saber como um valor dado, mas sim em analisar estas chamadas ciências como 'jogos de verdade' específicos, relacionados com técnicas específicas que os homens utilizam para entender-se a si mesmos".¹⁴³

¹⁴⁰ FOUCAULT, 1990, p. 37.

¹⁴¹ FOUCAULT, 1988, p. 22.

¹⁴² FOUCAULT, 1988, p. 17-18.

¹⁴³ FOUCAULT, 1988, p. 18.

Foucault contextualiza seu estudo sobre a tecnologia do eu com quatro tipos principais de "tecnologias", e assim compreende que cada uma delas representa uma matriz da razão prática, do seguinte modo:

"1) tecnologias de produção, que nos permitem produzir, transformar ou manipular coisas;

2) tecnologias de sistemas de signos, que nos permitem utilizar signos, sentidos, símbolos ou significações;

3) tecnologias de poder, que determinam a conduta dos indivíduos, os submetem a certo tipo de fins ou de dominação, e consistem em uma objetivação do sujeito;

4) tecnologias do eu, que permitem aos indivíduos efetuar, por conta própria ou com ajuda de outros, certo tipo de operações sobre seu corpo e sua alma, pensamentos, conduta, ou qualquer forma de ser, obtendo assim uma transformação de si mesmos com o fim de alcançar certo estado de felicidade, pureza, sabedoria ou imortalidade."¹⁴⁴

Sobre estes quatro tipos de tecnologias, Foucault diz que:

"quase nunca funcionam de modo separado, ainda que cada uma delas esteja associada com algum tipo particular de dominação" e que cada uma delas "implica certas formas de aprendizagem e de modificação dos indivíduos, não só no sentido mais evidente de aquisição

¹⁴⁴ Idem.

de certas habilidades, mas sim também no sentido de aquisição de certas atitudes." [FOUCAULT: 1990: 18]

Seu objetivo foi querer mostrar a natureza específica de cada uma das tecnologias e a sua constante interação.

Exemplificando o modo como atuaram e atuam estes quatro tipos de tecnologias na "tradição filosófica da história das idéias de como a cultura humana desenvolveu um saber sobre si mesma", Foucault cita que os dois primeiros tipos de tecnologia são usados habitualmente no estudo das ciências e da linguística e que foram os dois últimos tipos de tecnologia, as tecnologias do poder e as tecnologias do eu que foram as que mais ele próprio se ocupou e que seu objetivo de estudo foi tentar "elaborar uma história da organização do saber a respeito da dominação e do sujeito."

Em *Homo Sacer*, Giorgio Agamben escreve que "uma das orientações mais constantes do trabalho de Foucault é o decidido abandono da abordagem tradicional do problema do poder, [...], na direção de uma análise sem preconceito dos modos concretos com que o poder penetra no próprio corpo de seus sujeitos e em suas formas de vida."¹⁴⁵

O texto do primeiro seminário de TS, um dos seis ministrados na Universidade de Vermont, é um texto de introdução, que assinala

¹⁴⁵ AGAMBEN, 2002, p. 12-13.

fundamentalmente as razões do interesse de Foucault pelo tema do dispositivo da sexualidade e sua relevância para o campo da ética.

Quando Foucault começa a estudar o tema das “regras, deveres e proibições da sexualidade, as interdições e restrições com que estava relacionada”, seu objetivo, como vimos, não era simplesmente o estudo das ações permitidas e proibidas, mas um estudo que fundamentasse,

“os sentimentos representados, os pensamentos, os desejos que puderam ser experimentados, os impulsos que levaram a buscar dentro de si qualquer sentimento oculto, qualquer movimento da alma, qualquer desejo disfarçado debaixo das formas ilusórias.”¹⁴⁶

A diferença entre os dispositivos da sexualidade e outros dispositivos consiste que diferentemente de outras interdições, as interdições sexuais estavam sempre conectadas com a obrigação de dizer a verdade sobre si mesmo¹⁴⁷.

Sobre o tema, escreve o filósofo Giorgio Agamben, em sua obra *Homo Sacer*, que: o estudo sobre “as tecnologias do eu, através dos quais se realiza o processo de subjetivação, que leva o indivíduo a vincular-se à própria identidade e à própria consciência e, conjuntamente, a um poder de controle externo”, é mesmo uma linha evidente de orientação histórica da

¹⁴⁶ FOUCAULT, 1988, p. 16.

¹⁴⁷ Idem.

filosofia de Foucault, e que está presente desde o início em seus estudos sobre o poder e sobre o sujeito.

Capítulo 7

Violência em Schopenhauer

“Um dia passado nas favelas de qualquer grande cidade teria sido suficiente.”

Hannah Arendt, *Sobre a violência*

“De resto, desses dois ilustres pessimistas, um alemão, que conhecia ele da vida – dessa vida de que fizera, com doutoral majestade, uma teoria definitiva e dolente? Tudo o que pode conhecer quem, como este genial farsante, viveu cinqüenta anos numa soturna hospedaria de província, levantando apenas os óculos dos livros para conversar, à mesa redonda, com o alferes da guarnição?[...] Um dogmatiza funebremente sobre o que não sabe – e o outro sobre o que não pode (Eclesiastes). Mas que se dê a esse bom Schopenhauer uma vida tão completa e cheia como a de César, e onde estará o seu schopenhaurismo? [...] De resto que importa bendizer ou maldizer da vida? Afortunada ou dolorosa, fecunda ou vã, ela tem de ser vida”.

Civilização, Eça de Queiroz.

Este capítulo é um desdobramento do estudo do conceito de sofrimento na filosofia de Schopenhauer, a partir da concepção de Walter Benjamin sobre a violência.

Em sua teoria sobre o mundo, Schopenhauer afirma que o sofrimento é a essência da vida revelando assim o *status a priori* que o conceito de sofrimento tem na sua filosofia.

Analisaremos criticamente este conceito fundamental na filosofia de Schopenhauer, colocando em questão o seu *status* em sua filosofia.

Este conceito é por sua vez importante na reflexão sobre a ética contemporânea, bem como para a bioética. Nas reflexões sobre a ética, metaética é a parte que faz a análise conceitual das teorias éticas, que "*investiga a natureza dos princípios morais, indagando se são objetivos e absolutos os preceitos defendidos pelas diversas teorias da ética, ou se são de fato inteligíveis, ou ainda, se podem ser verdadeiros esses princípios éticos num mundo sem Deus.*"¹⁴⁸ Já a denominada bioética questiona e resolve os problemas relacionados à vida, tratando-se da parte da ética que é aplicada à vida na filosofia de Schopenhauer.

O conceito de sofrimento na filosofia de Schopenhauer, possui *status a priori* (§56-58), mas também *status a posteriori* (§59) o que é explicado aqui através de uma tentativa, apenas em seu primeiro sentido, da seguinte forma: com base neste conceito de duplo *status* que Schopenhauer

¹⁴⁸ BORGES, M. L. e outros. *Ética*, p. 7-8. REAGAN, T. (ed). *Matters of life and death: new introductory essays in moral philosophy*, p. 3-12.

fundamenta seu conceito de vida – humana, animal e vegetal – pois, como veremos, na filosofia de Schopenhauer, o sofrimento é a essência da vida.

Não podemos nos esquecer que além da filosofia de Schopenhauer, o sofrimento é também um conceito importante para as grandes tradições éticas de raízes orientais, como o budismo (que considera o fenômeno em essência), a ética indu e também para a ética judaica e a ética cristã.

Sobre as grandes tradições éticas de raízes orientais, a ética da china clássica, é considerada um marco do intuicionismo natural, e que depois de Mao Zedong e Deng Xiaoping, os intelectuais chineses têm o socialismo e o pragmatismo como influência mais recente, o que parece improvável que eles se esquematizem por uma ética de individualismo deontológico¹⁴⁹. O conceito de sofrimento é também caro para as tradições éticas atuais como as utilitaristas ou consequencialistas, teorias estas que necessitam de um melhor esclarecimento deste conceito em sua fundamentação, mesmo que de forma indireta e negativa. Nestas teorias, o sofrimento, nas suas diversas figuras como a falta, a dor, a violência e a angústia, constitui-se o critério referencial limite para a reflexão das ações morais, no sentido em que se consideram morais as ações que não provoquem ou minimizem o sofrimento

¹⁴⁹ Sobre as grandes tradições éticas, ver: SINGER, P. (ed.). *Compendio de Ética*; p. 81, 101, 115, 133, 145; sobre metaética formal: idem, p. 127. Sobre as éticas de fundamentação egoística: ibid, p. 281 e sobre a recusa de Schopenhauer deste fundamento: STAUDT, L. A Descrição do Fenômeno Moral em Schopenhauer e Tugendhat. *Ethic@*, Vol. 3 , N. 2. o, dezembro/2004.

e a dor, tratando-se este conceito então de um limiar do pensamento sobre ética.¹⁵⁰

Neste capítulo final, tento explicar o que entendo por sofrimento na filosofia de Schopenhauer, pensando esta questão então até esclarecê-la. O resultado é a revelação do *status a priori* deste conceito na filosofia schopenhauriana.

Nosso propósito é concluir com a exposição sobre alguns pontos essenciais acerca do conceito de sofrimento deste filósofo, do *status* deste conceito em sua filosofia, principalmente em relação à vida, à vontade e ao mundo.

O conceito de sofrimento é central para uma vasta gama de teorizações da ética contemporânea. Esse conceito é importante também para aquelas reflexões que são ditas “práticas ou aplicadas” da ética, seja quando refletem sobre o princípio e o fim da vida, seja na teorização de problemas, como o suicídio, a eutanásia, o aborto, e ainda a fome, a violência e a guerra, mas também ainda o direito dos animais onde tal conceito aparece como primordial.

¹⁵⁰ REAGAN, T. (ed). *Matters of life and death: new introductory essays in moral philosophy*, p. 30; p. 69; p. 121; p. 160; p. 195; p. 235; e 280; e ver também: SINGER, P. (ed). *Compendio de Ética*, p. 101; p. 377; p. 405; p. 469; p. 499; e p. 521.

É mister ressaltar que nos baseamos na obra de Schopenhauer, o *Mundo como Vontade e Representação*, da qual analisaremos aqui, para finalizar, mais precisamente e pacientemente, os parágrafos que consideramos mais relevantes para o tema, a saber: os § 56-58 do Livro IV.

A vida em Schopenhauer pode ser considerada uma vida de sofrimento, uma vida sofrível, que ele teoriza da seguinte forma: “a essência da vida é sofrimento”, “o sofrimento é essencial à vida”. Esta explicação está em quase toda a passagem que do início do §56 até o final do §58 do Livro IV, de MCVR¹⁵¹; idéia forte que está presente ainda assim: “a verdade de que sofrer é a essência da vida”, “a existência tem como essência a dor”.

No §56, IV, Schopenhauer retoma a questão da vida, questão que por sua vez é esclarecida por tratar-se daquele problema filosófico que é aquele de querer ou não querer viver, que é assim teorizado por ele: “E esta afirmação e esta negação da vontade de viver [...] Eis o que se trata de explicar neste livro [...]” Segundo Schopenhauer, essa escolha é o grande problema., não só da filosofia, como da própria vida. A questão do valor da vida é um problema na filosofia de Schopenhauer, especialmente porque para ele a vida é manifestação da vontade, e a vontade é a essência do mundo.

¹⁵¹ *O mundo como Vontade e Representação*, p. 330. Daqui em diante: MCVR. Idem, p. 333.

Na filosofia de Schopenhauer, o conceito de vontade tem *status* ontológico e é o conceito que fundamenta sua metafísica. No plano da ontologia Schopenhauer pensa a vontade em relação às distinções tradicionais: ser, essência, existência. Para este filósofo, a vontade é o ser, “a coisa em si”, a essência do mundo.

Na filosofia schopenhauriana, a vontade é que dá sentido aos fenômenos, porque se parte do pressuposto de que a vontade é a essência do mundo “a vontade é a essência íntima do mundo”. Em sua concepção de mundo, bem como em sua concepção de vontade, a filosofia é também uma filosofia do *sentido*, “o filósofo declara que o ideal da verdade é o seu e que um filósofo não poderia ter outro”. A descoberta fundamental do mundo, “o mundo é minha representação”, e o retorno em sentido inverso, que do fundo de nossa subjetividade, observa-se que o sujeito é vontade, “esses dois retornos sucessivos constituem a operação de decodificação dessa escrita cifrada que é mundo. Doravante, o caminho está aberto para a interpretação do enigma, cujo *sentido* nos escapava”.

Já vimos como é difícil pensar a problemática da vida, da vontade, e do mundo na filosofia de Benjamin, Agamben, Arendt, Foucault e Schopenhauer. O mundo da representação é deixado além disso de fora

aqui, bem como as questões a ele referente, aqui vamos tratar do sofrimento somente no plano do mundo como vontade.

O filósofo Agamben diz que à incerteza do conceito corresponde exatamente a incerteza terminológica, e que a terminologia é o momento propriamente poético do pensamento, do que então as escolhas terminológicas não podem ser neutras, pois é o momento criativo do texto. Bem, a escolha feita para este estudo foi o conceito de sofrimento e ainda na filosofia de Schopenhauer. Numa análise conceitual, o conceito de vida, que está diretamente relacionado ao sofrimento, que é a sua essência e é possível entender que na filosofia de Schopenhauer “a vida é a manifestação da vontade” e que a idéia central de seu pensamento sobre o sofrimento está em sua teorização da “afirmação e negação da vontade de viver”.

E diante disto, se pergunta: de que natureza é essa relação e que se apresenta a primeira vista de caráter paradoxal ou contraditório? Este aspecto insolúvel da questão é questionado. Por que a vontade afirma-se e depois nega-se? E por que este grande problema, o da escolha, tem sua explicação retardada, e por que o filósofo ao retardá-la para considerar a própria vida, vida que “se trata de querer ou não querer viver” vai, e até que a que ponto, “a vontade será satisfeita, visto que ela é um desejo, um querer” que se manifesta em vontade de vida e vontade de morte. Para

Schopenhauer, o grau máximo de sofrimento é a dor da morte, para ele “o mundo pertence a vida”.

No segundo livro de *O mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer procura o “alvo” da vontade, sua finalidade e constata que em todos os graus da manifestação da vontade há falta total de finalidade última, através de uma fenomenologia do mundo. No mundo não há satisfação final, não há lugar de repouso. Neste livro tem-se a visão de uma justiça que mantém uma guerra eterna, que se trata de viver ou morrer.

Sobre a vida, morte e resistências que opõem obstáculos à vontade, que é a essência íntima de todas as coisas, e que reduzem a vontade a um desejo mal satisfeito, o sofrimento ocorre quando a vontade é travada por qualquer obstáculo que apareça entre ela e o seu “alvo”.

Para Schopenhauer, a vontade constitui o centro, “a essência de cada coisa”. Lembrando *Eclesiastes*, Schopenhauer retoma a idéia de que o sofrimento aumenta conforme o grau de inteligência, e quanto mais consciência mais dor. E assim, sob esta perspectiva, Schopenhauer quer “tratar na existência humana o destino que pertence por essência a vontade em si mesma”, e a partir do conhecimento da animalidade que sofre, o conhecimento de que o “sofrimento é o fundo de toda a vida”.

No início do §57, IV, Schopenhauer escreve que “a vontade se manifesta num indivíduo” e diante do espaço e tempo infinitos o indivíduo manifesta-se finito, sendo que a necessidade de entendê-la como sendo grandezas relativas constitui-se também um sofrimento, uma angústia.

Em Schopenhauer, a existência é entendida como uma queda perpétua para a morte, o conceito de existência, por ser “apenas uma contínua transformação do presente num passado sem vida, uma morte perpétua” e que até “a atividade do espírito é um aborrecimento”, um tédio, o que é para o filósofo o outro lado do sofrimento, pois para Schopenhauer uma verdadeira felicidade é impossível.

No cimo da reflexão sobre as manifestações objetivas da vontade, no próprio fundo de todas as coisas, Schopenhauer revela que nas formas visíveis revestidas pela vontade encontra-se seu verdadeiro e mais universal princípio: “a verdade revela-se a si mesma num corpo vivo” e descobre “a própria vontade de viver, encarnada”.

E esta é a condição humana no mundo, e assim o é desde seu tempo de selvageria até a plena civilização: não há segurança. E o que torna a luta pela própria existência mais dura contra suas angústias, “não é tanto o amor da vida como o medo da morte”. Schopenhauer responde a questão: “o que é a vida, senão a fuga perante esta mesma morte”. Para este filósofo, o que

mantém o ser vivo em movimento é o desejo de viver. E viver é sofrer. O sofrimento, constituindo-se “a essência da vida”, possui *status a priori* no interior de sua filosofia. Assim, então, o sofrimento é para Schopenhauer, primeiramente, um princípio metafísico. Mas e a vida? Não se trata de viver? O conceito de vida, central para Schopenhauer, não parece nada vazio dentro de sua explicação e entendê-lo não parece também ser uma tarefa fácil. Já no que se refere ao sofrimento, tal como vimos, sua existência concreta, em essência, podemos concluir que ele afirma e depois nega a vontade de viver, o que por sua vez nos levou a concluir então que na filosofia de Schopenhauer o sofrimento é a essência da vida.

7.1 Ética: felicidade, vida e sofrimento

Consideramos uma característica interessante da ética de Schopenhauer, o seu caráter pluralista, que delimitaria sua oposição às éticas fundamentadas em princípios egoístas. O que sustenta sua posição pluralista, a primeira vista, e a compaixão se justificaria em um plano plural para a sua ética. Mas a questão do sofrimento, como sendo a essência da vida, passa a ter mais relevância para a análise da ética de Schopenhauer, numa tentativa de fazer uma análise sem preconceitos de sua ética e também de sua filosofia, através da reconstrução de seu conceito de sofrimento, no interior de *O Mundo como Vontade e Representação* §56-58, IV. Já vimos como o conceito de sofrimento na filosofia de Schopenhauer revelou seu caráter ambivalente, de dupla natureza, *a priori* e *a posteriori* na medida em que também revelou o caráter paradoxal da vontade. Schopenhauer diria que a compaixão é o fundamento da ética, pois para ele a ética está fundamentada na compaixão, e a compaixão é um sentimento, uma virtude. Sabe-se que passar da “ordem afetiva à ordem ética, do que sentimos ao que queremos, do que somos ao que devemos”²¹ não é feita senão de um titubear estreito em suas primeiras tentativas.

Aqui o conceito de sofrimento é privilegiado em relação à compaixão, pois a compaixão representa um caráter *a posteriori* ao sofrimento na filosofia de Schopenhauer. Para nós, o sofrimento está no campo da coisa em si. Retomando a idéia *a priori* do sofrimento, a investigação de sua natureza metafísica no interior da filosofia de Schopenhauer revelou o seu *status a priori* em relação à compaixão. Estabelece, assim, na ética deste filósofo, uma ligação então direta entre sofrimento e compaixão.

Nos estudos sobre a ética, vimos que suas fontes dividiram-se no decorrer da sua história, mas identificamos dentre seus principais conceitos, em algumas de suas principais teorias, entre as quais as que mais influenciam o pensamento da ética contemporânea ocidental, a felicidade e o prazer.

Schopenhauer diria que a felicidade, ou melhor, a vida feliz ocorre “quando o desejo e a satisfação seguem em intervalos que não são nem demasiado longos nem demasiado curtos, quando o sofrimento, resultado comum de um e de outro, desce ao mínimo: e essa é a vida mais feliz, visto que existem muitas outras [...]”.

E ainda, mais uma vez na filosofia de Schopenhauer, o aborrecimento, o tédio, o outro lado do pêndulo da vida, que oscila entre ele e o sofrimento, é a “força suficiente para levar os seres que se amam tão pouco entre si” a

se procurarem apesar de tudo: ele é o princípio da sociabilidade, e este conceito tem no seu extremo oposto a fome, o “mal mais capaz de levar o homem aos mais loucos descomedimentos”¹⁵².

Há algumas teorias éticas que retomam a questão da vida, colocando-a como fundamento da moral, a vida como sumo bem. Circunstâncias como estas, no entanto, já foram observadas por Hannah Arendt, em 1975¹⁵³, onde ela diz que a ética significa justamente o campo de valores, de bens, e, portanto, algo mais além da vida. E que elevar a vida a valor ético pareceria uma redução, uma limitação do campo da ética, que por muito tempo foi considerado sua característica.

Além das discussões de Arendt, em Schopenhauer é possível se entender o conceito de sofrimento, na metafísica e na ética.

Para Schopenhauer a vida humana é feita de desejos e realizações e este desejo, pela sua própria natureza, é sofrimento. E há uma relação entre felicidade e sofrimento, para Schopenhauer.

A relação de felicidade e sofrimento na filosofia de Schopenhauer é assim interpretada por ele: “por mais que a natureza e mesmo a felicidade tivessem feito, qualquer que seja o homem, qualquer que seja a sua

¹⁵² COMTE-SPONVILLE, A. Pequeno Tratado das Grandes Virtudes, p. 129. MCVR, p. 329.

¹⁵³ ARENDT, H. Responsabilidade e Julgamento, p. 114. MCVR, p. 330.

fortuna, o sofrimento é a essência da vida, nada lhe escapa". Para Schopenhauer, a vida oscila entre a dor e o aborrecimento e que "a dor, em si mesma, é natural para aquele que vive, inevitável, que ele é dela como da própria forma sob a qual se manifesta a vida e que não deve nada ao acaso". A sua conclusão é "que o destino no fundo, tem pouco poder sobre nós", a dor é, portanto, inevitável e "cada indivíduo teria uma parte determinada de sofrimento, isto por essência". Assim, o que determina "a quantidade de males e de bens que lhe estavam reservados", não seria um poder exterior, mas a mesma medida, "essa disposição inata".

Schopenhauer, já quase no final do §57, IV, relaciona a felicidade a outros conceitos, como a alegria e o prazer, bem como suas oposições, sofrimento e dor. Aí ele explica que na sua hipótese, "passar-se-ia o mesmo com o sentimento do mal ou do bem-estar com conhecimento: aí se encontraria um elemento importante vindo do sujeito, e *a priori*". O filósofo nesta passagem, ainda retoma a questão do suicídio explicando que este ocorre por causas bem diversas.

E retomando a questão central, Schopenhauer explica que "o sofrimento é essencial a vida" e acrescenta que "mesmo o grau que ele deve alcançar está fixado pela natureza do sujeito"

Para o filósofo Schopenhauer, “a verdade é que sofrer é a essência da vida” e que “trazemos conosco a inesgotável fonte da qual ele sai”, pois para ele “nossa própria essência é a fonte de nossas desgraças” .

Mais ainda, esclarecemos, assim que no final do §57, IV, Schopenhauer explica: “a existência tem como essência a dor, e que um verdadeiro contentamento é coisa impossível”.

No §58, IV, Schopenhauer denomina a satisfação de felicidade, e para ele a felicidade realmente na sua essência é “algo de negativo; nela não há nada de positivo”.

A satisfação é sempre a satisfação de um desejo e ele é a condição preliminar de todo prazer. Sendo a felicidade algo de negativo, não havendo nada de positivo, por sua vez nenhuma satisfação, nenhum contentamento, pode então durar, porque no fundo eles são apenas o fim de uma dor. Desta verdade, encontra-se um traço “nesse fiel espelho do mundo, da vida e da sua essência” que é a arte, e sobretudo, a poesia.

Para Schopenhauer, podem conceber, em teoria, “três formas extremas da vida humana, e essas formas são os três elementos de que, na prática, toda a vida é composta” (Radja-Guna, Sattva-Guna e Tama-Guna). Entretanto, para ele: “a vida do indivíduo está muito longe de se manter num destes casos extremos; raramente os toca, e, a maior parte das vezes,

apenas avança com um andar débil, hesitante, em direção a um a outro lado, reduzida a mesquinhos desejos que tendem para objetos desprezíveis, com recuos perpétuos que a fazem escapar ao aborrecimento. – Na verdade, custa a crer a que ponto é insignificante, vazia de sentido, aos olhos do espectador estranho, a que ponto é estúpida e irrefletida, para o próprio ator, a existência que a maior parte dos homens leva: uma espera tola, sofrimentos estúpidos, uma marcha titubeante através das quatro idades da vida, até esse termo, a morte, na companhia de uma procissão de ideias triviais. Eis os homens: relógios; uma vez montado, funciona sem saber por quê. A cada concepção, a cada geração, é o relógio da vida humana que reanima para retomar o seu estribilho, já repetido uma infinidade de variações insignificantes.”

O que podemos refletir sobre a vida, essa tragédia cheia de sofrimento e morte, vida pela qual pagamos caro, pois nos custa muito viver, é explicada por Schopenhauer. Sua analogia entre vida humana e relógio, faz-me imediata remissão ao poeta, Cassiano Ricardo, que em seu poema *Relógio* fica próximo do que se está em questão nesta passagem final com a filosofia de Schopenhauer.

Conclusão

Nesse trabalho, fizemos uma tentativa de reconstruir o conceito benjaminiano de *Gewalt* com o objetivo de apresentar sua filosofia do direito.

Utilizamos o pensamento de Hannah Arendt sob a forma de uma perspectiva comparativa para essa tentativa, tentando demonstrar aproximações e distanciamento conceituais entre a concepção benjaminiana e arendtiana.

No princípio, nossa hipótese partiu de um possível distanciamento entre essas duas concepções, onde para Arendt havia distinção, para Benjamin todavia não havia.

Entretanto, no desenvolvimento do trabalho com a investigação da hipótese de distanciamento entre as concepções dos autores, verificamos que essa não se confirmava em sua totalidade. Pois, analisando as primeiras obras de Benjamin e verificando também o estudo das obras originais de Benjamin em alemão verificou-se duas conclusões:

- 1) Benjamin e Arendt não se distanciam em suas concepções e o estudo das primeiras obras de Benjamin assim confirmam, e ainda, que os mesmos muito se aproximam em considerar a dupla significação linguística, porém de fato tratam-se de fenômenos diferentes;

- 2) Muitos dos problemas encontrados na pesquisa foram problemas de tradução equivocados, em que se confundiam poder e violência indistintamente, o que não foi observado no original em alemão.

A referência a obra de Agamben, Schopenhauer e Foucault serviu ao interesse da pesquisa em sustentar, através de uma reconstrução, a filosofia do direito de Benjamin (com Agamben) e a relevância ética do conceito de *Gewalt* com Schopenhauer e Foucault.

Bibliografia

Bibliografia de Walter Benjamin

BENJAMIN, W. *Gesammelten Schriften*. 17 Band. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991.

_____. *Illuminations*. London: Pimlico, 1999.

_____. *Reflections*. New York: Schocken, 1995.

_____. *Origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte, Editora Autêntica, 2011.

_____. *Walter Benjamin: Selected Writings, Volume 1, 1913-1926*. Belknap Press, Harvard University: Cambridge, Massachusetts, 1996.

_____. "Para uma crítica da violência". In: *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução de Ernani Chaves e edição de Jeane-Marie Gagnebin, 2011

_____. "Zur Kritik der Gewalt". *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr, 1920-1921.

Bibliografia de Hannah Arendt

Arendt, Hannah. *Macht und Gewalt*. München: Piper Verlag, 1970. Tradução de Gisela Uellenberg.

_____. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011. Tradução de André Duarte.

_____. *On violence*. New York: A Harvest Book Harcourt, Inc., 1969.

_____. *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

_____. *The origins of totalitarianism*. New York: A Harvest Book Harcourt, Inc., 1966.

_____. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Cia. das Letras. 1989.

_____. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2006.

Bibliografia de Giorgio Agamben

AGAMBEN, G. *Homo Sacer I: O Poder Soberano e a Vida Nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002. Trad. Henrique Burigo.

_____. *Homo Sacer I: Sovereign Power and Bare Life*. Meridian: Crossing Aesthetics. Stanford, Califórnia: Stanford University Press, 1998. Trad. Daniel Heller-Roazen.

_____. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

_____. *O Aberto: o homem e o animal*. Florianópolis: UFSC, 2005. Traduzida por Selvino J. Assmann.

_____. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Meridian: Crossing Aesthetics. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999. Edição e tradução por Daniel Heller-Roazen.

Bibliografia Complementar

ASSMANN, Selvino J. "Apresentação". In: *O aberto: o homem e o animal*. Florianópolis: UFSC. 2007.

BUTLER, Judith: "*Kritik, Zwang und das heilige in Walter Benjamins Zur Kritik der Gewalt*", in: *Rationalitäten der Gewalt*. Org. Krasmann, Susanne; Martschukat, Jürgen. Bielefeld, Transcript Verlag.

COMTE-SPONVILLE, A. *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2001.

CRUZ Costa. *Panorama da História da Filosofia no Brasil*. S/D.

DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010. Tradução de Leyla Perrone-Moisés.

DUTRA, Delamar; Maria de Lourdes Borges e Darlei Dall'Agnol. *Ética* (o que você precisa saber sobre). Rio de Janeiro, DPA.

FELIPE, Sonia T. *Por uma Questão de Princípios*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos, Vol. IV*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. *Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1996.

_____. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2005.

_____. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1990.

GRIMM Jacob und Wilhem Grimm. *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*. 16 Band. Leipzig: 1971

HASSNER, Pierre. "Refugees: a Special Case for Cosmopolitan Citizenship?" *Re-imagining Political Community*. Stanford: Stanford University Press. 1998.

LOHENSTEIN, Daniel Casper von. *Blumen*. Breslau: s/d.

MAUSS, Marcel. *Oeuvres 1: Les fonctions sociales du sacré*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.

NASCIMENTO, Milton Meira do. "Dentro e fora da lei." *Jornal de Resenhas, Vol. III*. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

NITSCH, Patrick: *Zum Begriff von Macht und Gewalt bei Hannah Arendt*. Norderstedt, Grin Verlag, Studienarbeit.

REAGAN, Tom. (ed). *Matters of life and death: new introductory essays in moral philosophy*. New York: Random House, 1988.

RIBEIRO, Karla Pinhel. *O paradoxo da lei*. Florianópolis: UFSC, 2007.

SANTOS, Silvia Maria Gombi Borges dos. *Em busca de um lugar no mundo: o conceito de violência em Hannah Arendt*. São Paulo: Ed. Perspectiva,

2011.

SCHMITT, Carl. *Politische Theologie*. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. München, Leipzig: 1922.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Ed. da UNESP, 2002.

SINGER, Peter. *Libertação animal*. Porto Alegre, São Paulo: Lugano. 2004.

_____. (ed.) *Compendio de Ética*. Madrid: Alianza Editorial. 1995.

STAUDT, Leo. A Descrição do Fenômeno Moral em Schopenhauer e Tugendhat. *Ethic@*, Vol. 3 , N. 2. o, dezembro/2004.

WEBBER, Samuel. *Benjamin's abilities*. Harvard University Press, 2008.

WIZISLA, Erdmut e SCHÖTTKER, Detlev. ***Arendt und Benjamin: Texte, Briefe, Dokument***. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2006.

Anexos

Anexo I - Biografia de Walter Benjamin e Hannah Arendt

Professor Erdmut Wizisla e Detlev Schöttker publicaram em 2006 uma obra intitulada ***Arendt und Benjamin: Texte, Briefe Dokumente***¹⁵⁴, onde coletam textos, cartas, documentos dos dois autores e apresentam ao final uma crônica, uma compilação de fatos históricos apresentados segundo a ordem de sucessão no tempo de suas vidas. Em seqüência, traduzimos e adaptamos esse relato de fatos em ordem temporal, em forma de narração, situando-os no tempo e espaço histórico de sua cronologia. O objetivo é traçar um paralelo entre eles e relacioná-los através da história de suas vidas e de suas obras. Demonstrar o percurso e o destino da obra e de cada um deles.

- Walter Benjamin nasceu em 15 de julho de 1892 em Berlim, estudou Filosofia desde 1912 até 1919 em Freiburg, Berlim e Berna, com sua

¹⁵⁴ WIZISLA, Erdmut e SCHÖTTKER, Detlev. ***Arendt und Benjamin: Texte, Briefe, Dokument***. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2006, pp. 203-206. O texto que segue é praticamente uma tradução literal com adaptações e algumas modificações.

promoção¹⁵⁵ em 1919, sua habilitação foi em 1925, onde desde então trabalhou como autor livre.

- Hannah Arendt nasceu em 14 de outubro de 1906 em Hannover, depois mudou-se com sua família para Konisberg (atual Kaliningrado) e estudou Filosofia desde 1924 até 1928 em Marburg, Freiburg e Heidelberg, com sua promoção¹⁵⁶ em 1928.
- Em 1929, Hannah Arendt casou-se com Gunter Stern, primo de Walter Benjamin, o casal viveu em Frankfurt e Berlim.
- Em 1930, a revista *Die Gesellschaft* publicou um artigo de Hannah Arendt e Walter Benjamin sobre o *status* do intelectual, em um debate sobre o livro de Karl Mannheim *Ideologia e Utopia*, de 1929.
- Em março de 1933, Walter Benjamin emigrou para Paris. Em julho deste mesmo ano, Hannah Arendt foi presa pela Gestapo, mas conseguiu escapar e emigrar pela Tcheco-eslováquia até Paris.
- Em 1935, Walter Benjamin e Hannah Arendt mantêm-se em contato como emigrantes em Paris.
- Em fevereiro de 1939, Walter Benjamin recomenda a Gershom

¹⁵⁵ “Promoção” na Alemanha é como se fosse o equivalente à tese de doutorado no Brasil.

¹⁵⁶ *idem*.

Scholem o manuscrito de Hannah Arendt sobre Rahel Varnhagen, com suas maiores impressões. Em setembro, começa a crise entre França e Alemanha, com internações de emigrantes. Durante um internato em Paris, Hannah Arendt conhece Heinrich Blücher. Até Walter Benjamin é internado em um campo e pede ajuda diplomática. É libertado em novembro.

- Em janeiro de 1940, Hannah Arendt e Heinrich Blücher casam-se em Paris, após Arendt separar-se de Anders, primo de Walter Benjamin, em 1937.
- Em maio de 1940, Hannah Arendt é internada no campo de Gurs no Sul da França e foge depois de cinco semanas para Lourdes.
- Em junho de 1940, Walter Benjamin foge após a invasão das tropas alemãs na França, a partir de Paris para também Lourdes. Ele encontra lá em meados de junho Hannah Arendt, que se afasta no início de julho, em busca de seu marido.
- Em agosto de 1940, Walter Benjamin viaja para Marselha para pegar um visto para os EUA depositado pelo Instituto de Pesquisa Social, com sede em Nova York desde 1933, na Embaixada Norte-Americana para ele.
- Em 20 de setembro de 1940, Hannah Arendt e Heinrich Blücher encontram Walter Benjamin em Marselha. Em 25 e 26 de setembro de

1940, Walter Benjamin cruza com pequeno grupo de emigrantes franceses do sul dos Pirineus a fugir para a Espanha e para Lisboa, onde Benjamin pretende chegar até um navio para Nova York. Uma vez que ele não tem o visto de saída da França, os funcionários irão enviar-lhe das fronteiras espanholas de volta em Port Bou.

- Walter Benjamin morre aos 26 setembro de 1940 de uma overdose de morfina.
- Em maio de 1941, depois de fugir do sul da França via Port Bou e Lisboa, Hannah Arendt e Blücher chegam por navio aos EUA. Hannah Arendt fica em Nova York, onde trabalhou até sua morte como jornalista, conferencista, escritora e professora universitária.
- Em 1942, o Instituto de Pesquisa Social publicou um pequeno livro mimeografado intitulado *Para a memória de Walter Benjamin*. Este é o primeiro de Walter Benjamin sobre as *Teses sobre a Filosofia da História*, cujo manuscrito Theodor W. Adorno recebeu de Hannah Arendt.
- Em 1945, Hannah Arendt está planejando uma edição em língua inglesa dos escritos de Walter Benjamin para o qual eles querem ganhar uma ajuda de Jerusalém através da editora Salman Schocken em Nova York.

- Em julho de 1946, Hannah Arendt começa a trabalhar na editora Schocken e inicia-se com a preparação de um projeto, em vários volumes¹⁵⁷; ela fornece a Scholem e Brecht antes da concepção final.
- Em 1948, Hannah Arendt em Nova York publica o livro *As Origens do Totalitarismo*, que é conhecido internacionalmente, a tradução alemã aparece em 1955 e no Brasil em 1989.
- Em 1955 é publicada pela editora Suhrkamp, uma obra editada por Adorno e sua esposa Gretel, com edição em dois volumes dos escritos de Walter Benjamin, que também continha obras inéditas de sua propriedade.
- Em 1966, a editora Suhrkamp publica uma compilação por Adorno e Scholem em uma edição de dois volumes de cartas de Walter Benjamin, onde Hannah Arendt também é mencionada.
- Em março de 1967, Helmut Heissenbuttel publica no Mercury uma

¹⁵⁷ No final, esse projeto resultou em dois volumes publicados sob os títulos: *Illuminations* e *Reflections*. Em *Illuminations* foram publicados os textos: uma introdução feita por Hannah Arendt, com uma pequena biografia intelectual de Walter Benjamin, e os seguintes textos de Benjamin: *Desempacotando minha biblioteca*, *A questão do tradutor*, *O contador de histórias*, *Franz Kafka*, *Algumas reflexões sobre Kafka*, *O que é teatro épico?*, *Alguns motivos em Baudelaire*, *A imagem de Proust*, *A obra de arte da era da reprodução mecânica* e *Teses sobre a filosofia da história*. E em *Reflections* foram publicados os seguintes textos de Benjamin: *Uma crônica de Berlim*, *Rua de mão-única*, *Moscou*, *Marselha*, *Haxixe em Marselha*, *Paris*, *Nápoles*, *Surrealismo*, *Brecht*, *Conversas com Brecht*, *O autor como produtor*, *Karl Kraus*, *Crítica da violência*, *O caráter destrutivo*, *Destino e caráter*, *Fragmento teológico-político*, *Sobre a linguagem tal como e sobre a linguagem do homem*, *Sobre a faculdade de imitar*. BENJAMIN, Walter. *Illuminations*. New York: Harcourt, Brace & World, 1968. Reimpressão em 2007. Tradução do índice "Contents"; BENJAMIN, Walter. *Reflections: essays, aphorisms, autobiographical writings*. New York: Schocken Books, 1986. Reimpressão em 2007. Tradução do índice "Contents".

extensa discussão sobre as cartas de Walter Benjamin que irá desencadear uma polêmica sobre Benjamin.

- Em julho do mesmo ano, Hannah Arendt vai para Freiburg para uma palestra sobre Walter Benjamin; também para encontrar Martin Heidegger, que expressou-se positivamente em uma carta.
- Em 16 de janeiro de 1968, Hannah Arendt está em Nova York para dar uma palestra em alemão sobre Walter Benjamin, baseada na palestra de Freiburg.
- De janeiro a abril do mesmo ano, o texto da palestra aparece em forma expandida em três partes na Mercury. E no final deste mesmo ano, é então publicado o volume *Illuminations* de Hannah Arendt com os ensaios de Walter Benjamin em Nova York. O volume tem um vasto ensaio introdutório que é baseado em na conferência feita na Alemanha e publicada no Mercury¹⁵⁸; o ensaio aparece no mesmo ano, também publicado pela revista The New Yorker e é também publicado em *Homens em tempos sombrios*, em 1989 na Alemanha e no Brasil em 1987.
- Em 1971 são publicados os ensaios da Mercury na publicação dos livros Walter Benjamin - Bertolt Brecht pela editora Piper.

¹⁵⁸ BENJAMIN, Walter. *Illuminations*. New York: Schocken Books, 1968. Reimpressão em 2007, pp. 1-55.

- Hannah Arendt morre em 4 de dezembro de 1975 de um ataque cardíaco em Nova York.

Anexo II

Zur Kritik der Gewalt

ARCHIV
FÜR
SOZIALWISSENSCHAFT
UND
SOZIALPOLITIK

IN VERBINDUNG MIT
WERNER SOMBART, MAX WEBER †
UND JOSEPH SCHUMPETER

HERAUSGEGEBEN VON
EDGAR JAFFÉ †

SCHRIFTLEITUNG: EMIL LEDERER, HEIDELBERG

47. BAND.

TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1920/1921.

Band XLVII

INHALT ALS FÜR DEN VERLAGER

1911

Abhandlungen

Die Rolle der Wirtschaft im Leben der Nation	1
Die Rolle der Nation im Leben der Welt	1
Die Rolle der Welt im Leben der Menschheit	1
Die Rolle der Menschheit im Leben der Natur	1
Die Rolle der Natur im Leben der Gottheit	1
Die Rolle der Gottheit im Leben der Welt	1
Die Rolle der Welt im Leben der Nation	1
Die Rolle der Nation im Leben der Welt	1
Die Rolle der Welt im Leben der Menschheit	1
Die Rolle der Menschheit im Leben der Natur	1
Die Rolle der Natur im Leben der Gottheit	1
Die Rolle der Gottheit im Leben der Welt	1

Abhandlungen

Die Rolle der Wirtschaft im Leben der Nation	1
Die Rolle der Nation im Leben der Welt	1
Die Rolle der Welt im Leben der Menschheit	1
Die Rolle der Menschheit im Leben der Natur	1
Die Rolle der Natur im Leben der Gottheit	1
Die Rolle der Gottheit im Leben der Welt	1

Abhandlungen

Die Rolle der Wirtschaft im Leben der Nation	1
Die Rolle der Nation im Leben der Welt	1
Die Rolle der Welt im Leben der Menschheit	1
Die Rolle der Menschheit im Leben der Natur	1
Die Rolle der Natur im Leben der Gottheit	1
Die Rolle der Gottheit im Leben der Welt	1

Abhandlungen

Die Rolle der Wirtschaft im Leben der Nation	1
Die Rolle der Nation im Leben der Welt	1
Die Rolle der Welt im Leben der Menschheit	1
Die Rolle der Menschheit im Leben der Natur	1
Die Rolle der Natur im Leben der Gottheit	1
Die Rolle der Gottheit im Leben der Welt	1

Abhandlungen

Die Rolle der Wirtschaft im Leben der Nation	1
Die Rolle der Nation im Leben der Welt	1
Die Rolle der Welt im Leben der Menschheit	1
Die Rolle der Menschheit im Leben der Natur	1
Die Rolle der Natur im Leben der Gottheit	1
Die Rolle der Gottheit im Leben der Welt	1

Abhandlungen

Die Rolle der Wirtschaft im Leben der Nation	1
Die Rolle der Nation im Leben der Welt	1
Die Rolle der Welt im Leben der Menschheit	1
Die Rolle der Menschheit im Leben der Natur	1
Die Rolle der Natur im Leben der Gottheit	1
Die Rolle der Gottheit im Leben der Welt	1

Ich suche zu kaufen:

Eine möglichst umfassende
national-ökonom. Bibliothek
die besonders Sozialpolitik u. Sozialismus mit umfaßt.

Paul Graupe, Berlin W 35.
Lützowstr. 38.

Zur Kritik der Gewalt.

Von

WALTER BENJAMIN.

Die Aufgabe einer Kritik der Gewalt läßt sich als die Darstellung ihres Verhältnisses zu Recht und Gerechtigkeit umschreiben. Denn zur Gewalt im prägnanten Sinne des Wortes wird eine wie immer wirksame Ursache erst dann, wenn sie in sittliche Verhältnisse eingreift. Die Sphäre dieser Verhältnisse wird durch die Begriffe Recht und Gerechtigkeit bezeichnet. Was zunächst den ersten von ihnen angeht, so ist klar, daß das elementarste Grundverhältnis einer jeden Rechtsordnung dasjenige von Zweck und Mittel ist. Ferner, daß Gewalt zunächst nur im Bereich der Mittel, nicht der Zwecke aufgesucht werden kann. Mit diesen Feststellungen ist für die Kritik der Gewalt mehr, und freilich auch anderes, als es vielleicht den Anschein hat gegeben. Ist nämlich Gewalt Mittel, so könnte ein Maßstab für ihre Kritik ohne weiteres gegeben erscheinen. Er drängt sich in der Frage auf, ob Gewalt jeweils in bestimmten Fällen Mittel zu gerechtem oder ungerechtem Zwecke sei. Ihre Kritik wäre demnach in einem System gerechter Zwecke implizit gegeben. Dem ist aber nicht so. Denn was ein solches System, angenommen es sei gegen alle Zweifel sichergestellt, enthielte, ist nicht ein Kriterium der Gewalt selbst als eines Prinzips, sondern eines für die Fälle ihrer Anwendung. Offen bliebe immer noch die Frage, ob Gewalt überhaupt, als Prinzip, selbst als Mittel zu gerechten Zwecken sittlich sei. Diese Frage bedarf zu ihrer Entscheidung denn doch eines näheren Kriteriums, einer Unterscheidung in der Sphäre der Mittel selbst, ohne Ansehung der Zwecke, denen sie dienen.

Die Ausschaltung dieser genaueren kritischen Fragestellung charakterisiert eine große Richtung in der Rechtsphilosophie vielleicht als ihr hervorstechendstes Merkmal: das Naturrecht. Es sieht in der Anwendung gewaltsamer Mittel zu gerechten Zwecken so wenig ein Problem, wie der Mensch eines im »Rechte«, seinen Körper auf das erstrebte Ziel hinzubewegen, findet. Nach seiner Anschauung (die dem Terrorismus in der französischen Revolution zur ideologischen Grundlage diente) ist Gewalt ein Naturprodukt, gleichsam ein Rohstoff, dessen Verwendung keiner Problematik unterliegt, es sei denn, daß man die Gewalt zu ungerechten Zwecken mißbrauche. Wenn nach der Staatstheorie des Naturrechts die Personen aller ihrer Gewalt zugunsten des Staates sich begeben, so geschieht das unter der Voraussetzung (die beispielsweise Spinoza im theologisch-politischen Traktat ausdrücklich feststellt), daß der einzelne an und für sich und vor Abschluß eines solchen vernunftgemäßen Vertrages jede beliebige Gewalt, die er *de facto* innehat, auch *de jure* ausübe. Vielleicht sind diese Anschauungen noch spät durch Darwins Biologie belebt worden, die in durchaus dogmatischer Weise neben der natürlichen Zuchtwahl nur die Gewalt als ursprüngliches und allen vitalen Zwecken der Natur allein angemessenes Mittel ansieht. Die darwinistische Popularphilosophie hat oft gesagt, wie klein von diesem naturgeschichtlichen Dogma der Schritt zu dem noch größeren rechtsphilosophischen ist, daß jene Gewalt, welche fast allein natürlichen Zwecken angemessen, darum auch schon rechtmäßig sei.

Dieser naturrechtlichen These von der Gewalt als natürlicher Gegebenheit tritt die positiv-rechtliche von der Gewalt als historischer Gewordenheit diametral entgegen. Kann das Naturrecht jedes bestehende Recht nur beurteilen in der Kritik seiner Zwecke, so das positive jedes werdende nur in der Kritik seiner Mittel. Ist Gerechtigkeit das Kriterium der Zwecke, so Rechtmäßigkeit das der Mittel. Unbeschadet dieses Gegensatzes aber begegnen beide Schulen sich in dem gemeinsamen Grunddogma: Gerechte Zwecke können durch berechtigte Mittel erreicht, berechtigte Mittel an gerechte Zwecke gewendet werden. Das Naturrecht strebt, durch die Gerechtigkeit der Zwecke die Mittel zu »rechtfertigen«, das positive Recht durch die Berechtigung der Mittel die Gerechtigkeit der Zwecke zu »garantieren«. Die Antinomie würde sich als unlösbar erweisen, wenn die ge-

meinsame dogmatische Voraussetzung falsch ist, wenn berechnigte Mittel einerseits und gerechte Zwecke andererseits in unvereinbarem Widerstreit liegen. Die Einsicht hierin könnte sich aber keinesfalls ergeben, bevor der Zirkel verlassen und voneinander unabhängige Kriterien für gerechte Zwecke sowohl als für berechnigte Mittel aufgestellt wären.

Das Bereich der Zwecke und damit auch die Frage nach einem Kriterium der Gerechtigkeit, schaltet für diese Untersuchung zunächst aus. Dagegen fällt in ihr Zentrum die Frage nach der Berechnigung gewisser Mittel, welche die Gewalt ausmachen. Naturrechtliche Prinzipien können sie nicht entscheiden, sondern nur in eine bodenlose Kasuistik führen. Denn wenn das positive Recht blind ist für die Unbedingtheit der Zwecke, so das Naturrecht für die Bedingtheit der Mittel. Dagegen ist die positive Rechtstheorie als hypothetische Grundlage im Ausgangspunkt der Untersuchung annehmbar, weil sie eine grundsätzliche Unterscheidung hinsichtlich der Arten der Gewalt vornimmt, unabhängig von den Fällen ihrer Anwendung. Diese findet zwischen der historisch anerkannten, der sogenannten sanktionierten und der nicht sanktionierten Gewalt statt. Wenn die folgenden Ueberlegungen von ihr ausgehen, so kann das natürlich nicht heißen, daß gegebene Gewalten danach klassifiziert werden, ob sie sanktioniert sind oder nicht. Denn in einer Kritik der Gewalt kann deren positiv-rechtlicher Maßstab nicht seine Anwendung, sondern vielmehr nur seine Beurteilung erfahren. Es handelt sich um die Frage, was denn für das Wesen der Gewalt daraus folge, daß ein solcher Maßstab oder Unterschied an ihr überhaupt möglich sei, oder mit anderen Worten um den Sinn jener Unterscheidung. Denn daß jene positiv-rechtliche Unterscheidung sinnvoll, in sich vollkommen gegründet und durch keine andere ersetzbar sei, wird sich bald genug zeigen, zugleich aber damit ein Licht auf diejenige Sphäre fallen, in der diese Unterscheidung allein stattfinden kann. Mit einem Wort: kann der Maßstab, den das positive Recht für die Rechtmäßigkeit der Gewalt aufstellt, nur nach seinem Sinn analysiert, so muß die Sphäre seiner Anwendung nach ihrem Wert kritisiert werden. Für diese Kritik gilt es dann den Standpunkt außerhalb der positiven Rechtsphilosophie, aber auch außerhalb des Naturrechts zu finden. Inwiefern allein die geschichtsphilosophische Rechtsbetrachtung ihn abgeben kann, wird sich herausstellen.

Der Sinn der Unterscheidung der Gewalt in rechtmäßige und unrechtmäßige liegt nicht ohne weiteres auf der Hand. Ganz entschieden ist das naturrechtliche Mißverständnis abzuwehren, als bestehe er in der Unterscheidung von Gewalt zu gerechten und ungerechten Zwecken. Vielmehr wurde schon angedeutet, daß das positive Recht von jeder Gewalt einen Ausweis über ihren historischen Ursprung verlangt, welcher unter gewissen Bedingungen ihre Rechtmäßigkeit, ihre Sanktion erhält. Da die Anerkennung von Rechtsgewalten sich am greifbarsten in der grundsätzlich widerstandslosen Beugung unter ihre Zwecke bekundet, so ist als hypothetischer Einteilungsgrund der Gewalten das Bestehen oder der Mangel einer allgemeinen historischen Anerkennung ihrer Zwecke zugrunde zu legen. Zwecke, welche dieser Anerkennung entbehren, mögen Naturzwecke, die anderen Rechtszwecke genannt werden. Und zwar ist die verschiedenartige Funktion der Gewalt, je nachdem sie Natur- oder Rechtszwecken dient, am anschaulichsten unter Zugrundelegung irgendwelcher bestimmter Rechtsverhältnisse zu entwickeln. Der Einfachheit halber mögen die folgenden Ausführungen auf die gegenwärtigen europäischen sich beziehen.

Für diese Rechtsverhältnisse ist, was die einzelne Person als Rechtssubjekt betrifft, die Tendenz bezeichnend, Naturzwecke dieser einzelnen Personen in allen den Fällen nicht zuzulassen, in denen solche Zwecke gegebenenfalls zweckmäßigerweise gewaltsam erstrebt werden könnten. Das heißt: diese Rechtsordnung drängt darauf, in allen Gebieten, in denen Zwecke von Einzelpersonen zweckmäßigerweise mit Gewalt erstrebt werden könnten, Rechtszwecke aufzurichten, welche eben nur die Rechtsgewalt auf diese Weise zu verwirklichen vermag. Ja, sie drängt darauf, auch Gebiete, für welche Naturzwecke prinzipiell in weiten Grenzen freigegeben werden, wie das der Erziehung, durch Rechtszwecke einzuschränken, sobald jene Naturzwecke mit einem übergroßen Maß von Gewalttätigkeit erstrebt werden, wie sie dies in den Gesetzen über die Grenzen der erzieherischen Strafbefugnis tut. Es kann als eine allgemeine Maxime gegenwärtiger europäischer Gesetzgebung formuliert werden: alle Naturzwecke einzelner Personen müssen mit Rechtszwecken in Kollision geraten, wenn sie mit mehr oder minder großer Gewalt verfolgt werden. (Der Widerspruch, in welchem das Recht auf Notwehr hierzu steht, dürfte im Laufe der folgen-

den Betrachtungen von selbst seine Erklärung finden.) Aus dieser Maxime folgt, daß das Recht die Gewalt in den Händen der einzelnen Person als eine Gefahr ansieht, die Rechtsordnung zu untergraben. Als eine Gefahr, die Rechtszwecke und die Rechtsexekutive zu vereiteln? Doch nicht; denn dann würde nicht Gewalt schlechthin, sondern nur die auf rechtswidrige Zwecke gewendete verurteilt werden. Man wird sagen, daß ein System der Rechtszwecke sich nicht halten könne, wenn irgendwo Naturzwecke noch gewaltsam erstrebt werden dürfen. Das ist aber zunächst ein bloßes Dogma. Dagegen wird man vielleicht die überraschende Möglichkeit in Betracht zu ziehen haben, daß das Interesse des Rechts an der Monopolisierung der Gewalt gegenüber der Einzelperson sich nicht durch die Absicht erkläre, die Rechtszwecke, sondern vielmehr durch die, das Recht selbst zu wahren. Daß die Gewalt, wo sie nicht in den Händen des jeweiligen Rechtes liegt, ihm Gefahr droht, nicht durch die Zwecke, welche sie erstreben mag, sondern durch ihr bloßes Dasein außerhalb des Rechts. Drastischer mag die gleiche Vermutung durch die Besinnung darauf nahegelegt werden, wie oft schon die Gestalt des großen Verbrechers, mögen auch seine Zwecke abstoßend gewesen sein, die heimliche Bewunderung des Volkes erregt hat. Das kann nicht um seiner Tat, sondern nur um der Gewalt willen, von der sie zeugt, möglich sein. In diesem Fall tritt also wirklich die Gewalt, welche das heutige Recht in allen Bezirken des Handelns dem einzelnen zu nehmen sucht, bedrohlich auf und erregt noch im Unterliegen die Sympathie der Menge gegen das Recht. Durch welche Funktion die Gewalt mit Grund dem Recht so bedrohlich scheinen, so sehr von ihm gefürchtet werden kann, muß sich gerade da zeigen, wo selbst nach der gegenwärtigen Rechtsordnung ihre Entfaltung noch zulässig ist.

Dies ist zunächst im Klassenkampf in Gestalt des garantierten Streikrechts der Arbeiter der Fall. Die organisierte Arbeiterschaft ist neben den Staaten heute wohl das einzige Rechtssubjekt, dem ein Recht auf Gewalt zusteht. Gegen diese Anschauung liegt freilich der Einwand bereit, daß die Unterlassung von Handlungen, ein Nicht-Handeln, wie es der Streik letzten Endes doch ist, überhaupt nicht als Gewalt bezeichnet werden dürfe. Solche Ueberlegung hat auch wohl der Staatsgewalt die Einkürmung des Streikrechts, als sie nicht mehr zu umgehen

war, erleichtert. Sie gilt aber nicht uneingeschränkt, weil nicht unbedingt. Zwar kann das Unterlassen einer Handlung, auch eines Dienstes, wo es einfach einem »Abbruch von Beziehungen« gleichkommt, ein völlig gewaltloses, reines Mittel sein. Und wie nach Anschauung des Staates (oder des Rechts) im Streikrecht der Arbeiterschaft überhaupt nicht sowohl ein Recht auf Gewalt zugestanden ist, als eines sich derselben zu entziehen, wo sie vom Arbeitgeber mittelbar ausgeübt werden sollte, so mag freilich hin und wieder ein Streikfall vorkommen, der dem entspricht und nur eine »Abkehr« oder »Entfremdung« vom Arbeitgeber bekunden soll. Das Moment der Gewalt aber tritt, und zwar als Erpressung, in eine solche Unterlassung unbedingt dann ein, wenn sie in der prinzipiellen Bereitschaft geschieht, die unterlassene Handlung unter gewissen Bedingungen, welche, sei es überhaupt nichts mit ihr zu tun haben, sei es nur etwas Äußerliches an ihr modifizieren, wieder so wie vorher auszuüben. Und in diesem Sinne bildet nach der Anschauung der Arbeiterschaft, welche der des Staates entgegengesetzt ist, das Streikrecht das Recht Gewalt zur Durchsetzung gewisser Zwecke anzuwenden. Der Gegensatz in beiden Auffassungen zeigt sich in voller Schärfe angesichts des revolutionären Generalstreiks. In ihm wird die Arbeiterschaft jedesmal sich auf ihr Streikrecht berufen, der Staat aber diese Berufung einen Mißbrauch nennen, da das Streikrecht »so« nicht gemeint gewesen sei, und seine Sonderverfügungen erlassen. Denn es bleibt ihm unbenommen zu erklären, daß eine gleichzeitige Ausübung des Streiks in allen Betrieben, da er nicht in jedem seinen vom Gesetzgeber vorausgesetzten besonderen Anlaß habe, widerrechtlich sei. In dieser Differenz der Interpretation drückt sich der sachliche Widerspruch der Rechtslage aus, nach der der Staat eine Gewalt anerkennt, deren Zwecken er als Naturzwecken bisweilen indifferent, im Ernstfall (des revolutionären Generalstreiks) aber feindlich gegenübersteht. Als Gewalt nämlich ist, wiewohl dies auf den ersten Blick paradox scheint, dennoch auch ein Verhalten, das in Ausübung eines Rechtes eingenommen wird, unter gewissen Bedingungen zu bezeichnen. Und zwar wird ein solches Verhalten, wo es aktiv ist, Gewalt heißen dürfen, wenn es ein ihm zustehendes Recht ausübt, um die Rechtsordnung, kraft deren es ihm verliehen ist, zu stürzen, wo es passiv ist aber nichtsdestoweniger ebenso zu bezeichnen sein.

wo es im Sinne der oben entwickelten Ueberlegung Erpressung wäre. Daher zeugt es nur von einem sachlichen Widerspruch in der Rechtslage, nicht aber von einem logischen Widerspruch im Recht, wenn es den Streikenden als Gewalttätigen unter gewissen Bedingungen mit Gewalt entgegentritt. Denn im Streik fürchtet der Staat mehr als alles andere diejenige Funktion der Gewalt, deren Ermittlung diese Untersuchung als einzig sicheres Fundament ihrer Kritik sich vorsetzt. Wäre nämlich Gewalt, was sie zunächst scheint, das bloße Mittel, eines Beliebigen, das gerade erstrebt wird, unmittelbar sich zu versichern, so könnte sie nur als raubende Gewalt ihren Zweck erfüllen. Sie wäre völlig untauglich, auf relativ beständige Art Verhältnisse zu begründen oder zu modifizieren. Der Streik aber zeigt, daß sie dies vermag, daß sie imstande ist, Rechtsverhältnisse zu begründen und zu modifizieren, wie sehr das Gerechtigkeitsgefühl sich auch dadurch beleidigt finden möge. Der Einwand liegt nahe, daß eine solche Funktion der Gewalt zufällig und vereinzelt sei. Die Betrachtung der kriegerischen Gewalt wird ihn zurückweisen.

Die Möglichkeit eines Kriege Rechts beruht auf genau denselben sachlichen Widersprüchen in der Rechtslage wie die eines Streikrechts, nämlich darauf, daß Rechtssubjekte Gewalten sanktionieren, deren Zwecke für die Sanktionierenden Naturzwecke bleiben und daher mit ihren eigenen Rechts- oder Naturzwecken im Ernstfall in Konflikt geraten können. Die Kriegsgewalt richtet allerdings zunächst ganz unmittelbar und als raubende Gewalt sich auf ihre Zwecke. Aber es ist doch höchst auffallend, daß selbst — oder vielmehr gerade — in primitiven Verhältnissen, die von staatsrechtlichen Beziehungen sonst kaum Anfänge kennen, und selbst in solchen Fällen, wo der Sieger in einen nunmehr unangreifbaren Besitz sich gesetzt hat, ein Friede zeremoniell durchaus erforderlich ist. Ja, das Wort »Friede« bezeichnet in seiner Bedeutung, in welcher es Korrelat zur Bedeutung »Krieg« ist (es gibt nämlich noch eine ganz andere, ebenfalls unmetaphorische und politische, diejenige, in welcher Kant von »Ewigem Frieden« spricht) geradezu eine solche a priori und von allen übrigen Rechtsverhältnissen unabhängige notwendige Sanktionierung eines jeden Sieges. Diese besteht eben darin, daß die neuen Verhältnisse als neues »Recht« anerkannt werden, ganz unabhängig davon, ob sie de facto irgendeiner Garantie für ihren Fortbestand bedürfen oder nicht. Es wohnt

also, wenn nach der kriegerischen Gewalt als einer ursprünglichen und urbildlichen für jede Gewalt zu Naturzwecken geschlossen werden darf, aller derartigen Gewalt ein rechtsetzender Charakter bei. Auf die Tragweite dieser Erkenntnis wird später zurückzukommen sein. Sie erklärt die genannte Tendenz des modernen Rechts, jede auch nur auf Naturzwecke gerichtete Gewalt zu mindest der Einzelperson als Rechtssubjekt zu nehmen. Im großen Verbrecher tritt ihm diese Gewalt entgegen mit der Drohung: neues Recht zu setzen, vor der das Volk trotz ihrer Ohnmacht in bedeutenden Fällen noch heute wie in Urzeiten erschauert. Der Staat aber fürchtet diese Gewalt schlechterdings als rechtsetzend, wie er sie als rechtsetzend anerkennen muß, wo auswärtige Mächte ihn dazu zwingen, das Recht zur Kriegführung, Klassen, das Recht zum Streik ihnen zuzugestehen.

Wenn im letzten Kriege die Kritik der Militärgewalt der Ausgangspunkt für eine leidenschaftliche Kritik der Gewalt im allgemeinen geworden ist, welche wenigstens das eine lehrt, daß sie nicht mehr ausgeübt noch geduldet wird, so ist sie doch nicht nur als rechtsetzende Gegenstand der Kritik gewesen, sondern sie ist vernichtender vielleicht noch in einer anderen Funktion beurteilt worden. Eine Doppelheit in der Funktion der Gewalt ist nämlich für den Militarismus, der erst durch die allgemeine Wehrpflicht sich bilden konnte, charakteristisch. Militarismus ist der Zwang zur allgemeinen Anwendung von Gewalt als Mittel zu Zwecken des Staates. Dieser Zwang zur Gewaltanwendung ist neuerdings mit gleichem oder größerem Nachdruck beurteilt worden, als die Gewaltanwendung selbst. In ihm zeigt sich die Gewalt in einer ganz andern Funktion als in ihrer einfachen Anwendung zu Naturzwecken. Er besteht in einer Anwendung von Gewalt als Mittel zu Rechtszwecken. Denn die Unterordnung der Bürger unter die Gesetze — in gedachtem Falle unter das Gesetz der allgemeinen Wehrpflicht — ist ein Rechtszweck. Wird jene erste Funktion der Gewalt die rechtsetzende, so darf diese zweite die rechtserhaltende genannt werden. Weil nun die Wehrpflicht ein durch nichts prinzipiell unterschiedener Anwendungsfall der rechtserhaltenden Gewalt ist, darum ist ihre wirklich durchschlagende Kritik bei weitem nicht so leicht, wie die Deklamationen der Pazifisten und Aktivisten sie sich machen. Sie fällt vielmehr mit der Kritik aller

Rechtsgewalt, das heißt mit der Kritik der legalen oder exklusiven Gewalt zusammen und ist bei einem minderen Programm gar nicht zu leisten. Sie ist auch, will man nicht einen geradezu kindischen Anarchismus proklamieren, selbstverständlich nicht damit geliefert, daß man keinerlei Zwang der Person gegenüber anerkennt, und erklärt »Erlaubt ist was gefällt«. Eine solche Maxime schaltet nur die Reflexion auf die sittlich-historische Sphäre und damit auf jeden Sinn von Handlung, weiterhin aber auf jeden Sinn der Wirklichkeit überhaupt aus, der nicht zu konstituieren ist, wenn »Handlung« aus ihrem Bereich herausgebrochen ist. Wichtiger dürfte sein, daß auch die so häufig versuchte Berufung auf den kategorischen Imperativ mit seinem wohl unbezweifelbaren Minimalprogramm: Handle so, daß Du die Menschheit sowohl in Deiner Person als in der Person eines jeden Anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst, zu dieser Kritik an sich nicht ausreicht⁷⁾. Denn das positive Recht wird, wo es seiner Wurzeln sich bewußt ist, durchaus beanspruchen, das Interesse der Menschheit in der Person jedes einzelnen anzuerkennen und zu fördern. Es erblickt dieses Interesse in der Darstellung und Erhaltung einer schicksalhaften Ordnung. So wenig dieser, die das Recht mit Grund zu wahren behauptet, eine Kritik erspart bleiben darf, so ohnmächtig ist doch ihr gegenüber jede Anfechtung, die nur im Namen einer gestaltlosen »Freiheit« auftritt, ohne jene höhere Ordnung der Freiheit bezeichnen zu können. Vollends ohnmächtig aber, wenn sie nicht die Rechtsordnung selbst an Haupt und Gliedern anfecht, sondern einzelne Gesetze oder Rechtsbrüche, welche denn freilich das Recht in den Schutz seiner Macht nimmt, die darin besteht, daß es nur ein einziges Schicksal gibt und daß gerade das Bestehende und zumal das Drohende unverbrüchlich seiner Ordnung angehört. Denn die rechtserhaltende Gewalt ist eine drohende. Und zwar hat ihre Drohung nicht den Sinn der Abschreckung, in dem ununterrichtete liberale Theoretiker sie interpretieren. Zur Abschreckung im exakten Sinn würde eine Bestimmtheit gehören, welche dem Wesen der Drohung widerspricht, auch von keinem Gesetz er-

⁷⁾ Bezweifeln ließe sich an dieser berührten Forderung vielmehr, ob sie nicht zu wenig enthält, nämlich ob es erlaubt sei, seiner selbst oder eines andern in irgendwelcher Hinsicht auch als eines Mittels sich bedienen zu lassen oder zu bedienen. Dessen Zweifel ließen sich sehr gute Gründe liefern.

reicht wird, da die Hoffnung besteht, seinem Arm zu entgehen. Um so mehr erweist es sich drohend wie das Schicksal, bei dem es ja steht, ob ihm der Verbrecher verfällt. Den tiefsten Sinn in der Unbestimmtheit der Rechtsdrohung wird erst die spätere Betrachtung der Sphäre des Schicksals, aus der sie stammt, erschließen. Ein wertvoller Hinweis auf sie liegt im Bereich der Strafen. Unter ihnen hat, seitdem die Geltung des positiven Rechts in Frage gezogen wurde, die Todesstrafe mehr als alles andere die Kritik herausgefordert. So wenig grundsätzlich auch in den meisten Fällen deren Argumente gewesen sind, so prinzipiell waren und sind ihre Motive. Ihre Kritiker fühlten, vielleicht ohne es begründen zu können, ja wahrscheinlich ohne es fühlen zu wollen, daß eine Anfechtung der Todesstrafe nicht ein Strafmaß, nicht Gesetze, sondern das Recht selbst in seinem Ursprung angreift. Ist nämlich Gewalt, schicksalhaft gekrönte Gewalt, dessen Ursprung, so liegt die Vermutung nicht fern, daß in der höchsten Gewalt, in der über Leben und Tod, wo sie in der Rechtsordnung auftritt, deren Ursprünge repräsentativ in das Bestehende hineinragen und in ihm sich furchtbar manifestieren. Hiermit stimmt überein, daß die Todesstrafe in primitiven Rechtsverhältnissen auch auf Delikte wie Eigentumsvergehen gesetzt ist, zu denen sie ganz außer »Verhältnisse« zu stehen scheint. Ihr Sinn ist denn auch nicht, den Rechtsbruch zu strafen, sondern das neue Recht zu statuieren. Denn in der Ausübung der Gewalt über Leben und Tod bekräftigt mehr als in irgendeinem andern Rechtsvollzug das Recht sich selbst. Eben in ihr aber kündigt zugleich irgend etwas Morsches im Recht am vernehmlichsten dem feineren Gefühl sich an, weil dieses sich von Verhältnissen, in welchen das Schicksal in eigener Majestät in einem solchen Vollzug sich gezeigt hätte, unendlich fern weiß. Der Verstand aber muß diesen Verhältnissen sich um so entschiedener zu nähern suchen, wenn er die Kritik der rechtsetzenden wie der rechtserhaltenden Gewalt zum Abschluß bringen will.

In einer weit widernatürlicheren Verbindung als in der Todesstrafe, in einer gleichsam gespenstischen Vermischung, sind diese beiden Äiten der Gewalt in einer andern Institution des modernen Staates, der Polizei, gegenwärtig. Diese ist zwar eine Gewalt zu Rechtszwecken (mit Verfügungsrecht), aber mit der gleichzeitigen Befugnis, diese in weiten Grenzen selbst zu setzen (mit Verordnungsrecht). Das Schmachvolle einer solchen

Behörde, das nur deshalb von wenigen gefühlt wird, weil ihre Befugnisse zu den grüblichsten Eingriffen nur selten ausreichen, desto blinder freilich in den verletzbarsten Bezirken und gegen Besonnene, vor denen der Staat nicht die Gesetze schützen, schalten dürfen, liegt darin, daß in ihr die Trennung von rechtsetzender und rechtserhaltender Gewalt aufgehoben ist. Wird von der ersten verlangt, daß sie im Siege sich erweise, so unterliegt die zweite der Einschränkung, daß sie nicht neue Zwecke sich setze. Von beiden Bedingungen ist die Polizeigewalt emanzipiert. Sie ist rechtsetzende — denn deren charakteristische Funktion ist ja nicht die Promulgation von Gesetzen, sondern jedweder Erlaß, den sie mit Rechtsanspruch ergehen läßt — und sie ist rechtserhaltende, weil sie sich jenen Zwecken zur Verfügung stellt. Die Behauptung, daß die Zwecke der Polizeigewalt mit denen des übrigen Rechts stets identisch oder auch nur verbunden wären, ist durchaus unwahr. Vielmehr bezeichnet das »Recht« der Polizei im Grunde den Punkt, an welchem der Staat, sei es aus Ohnmacht, sei es wegen der immanenten Zusammenhänge jeder Rechtsordnung, seine empirischen Zwecke, die er um jeden Preis zu erreichen wünscht, nicht mehr durch die Rechtsordnung sich garantieren kann. Daher greift oder Sicherheit wegen die Polizei in zahllosen Fällen ein, wo keine klare Rechtslage vorliegt, wenn sie nicht ohne jegliche Beziehung auf Rechtszwecke den Bürger als eine brutale Belästigung durch das von Verordnungen geregelte Leben begleitet oder ihn schlechtweg überwacht. Im Gegensatz zum Recht, welches in der nach Ort und Zeit fixierten »Entscheidung« eine metaphysische Kategorie anerkennt, durch die es Anspruch auf Kritik erhebt, trifft die Betrachtung des Polizeinstituts auf nichts Wesenhaftes. Seine Gewalt ist gestaltlos wie seine nirgends faßbare, allverbreitete gespenstische Erscheinung im Leben der zivilisierten Staaten. Und mag Polizei auch im einzelnen sich überall gleichsehen, so ist zuletzt doch nicht zu verkennen, daß ihr Geist weniger verheerend ist, wo sie in der absoluten Monarchie die Gewalt des Herrschers, in welcher sich legislative und exekutive Machtvollkommenheit vereiniget, repräsentiert, als in Demokratien, wo ihr Bestehen durch keine derartige Beziehung gehoben, die denkbare größte Entartung der Gewalt bezeugt.

Alle Gewalt ist als Mittel entweder rechtsetzend oder rechtserhaltend. Wenn sie auf keines dieser beiden Prädikate Anspruch

erhebt, so verzichtet sie damit selbst auf jede Geltung. Daraus aber folgt, daß jede Gewalt als Mittel selbst im günstigsten Falle an der Problematik des Rechts überhaupt teilhat. Und wenn auch deren Bedeutung an dieser Stelle der Untersuchung noch nicht mit Gewißheit abzusehen ist, so erscheint doch nach dem Ausgeführten das Recht in so zweideutiger sittlicher Beleuchtung, daß die Frage sich von selbst aufdrängt, ob es zur Regelung widerstreitender menschlicher Interessen keine anderen Mittel als gewaltsame gebe. Vor allem nötigt sie festzustellen, daß eine völlig gewaltlose Beilegung von Konflikten niemals auf einen Rechtsvertrag hinauslaufen kann. Dieser nämlich führt, wie sehr er auch friedlich von den Vertragschließenden eingegangen sein mag, doch zuletzt auf mögliche Gewalt. Denn er verleiht jedem Teil das Recht, gegen den andern Gewalt in irgendeiner Art in Anspruch zu nehmen, falls dieser vertragsbrüchig werden sollte. Nicht allein das: wie der Ausgang, so verweist auch der Ursprung jeden Vertrages auf Gewalt. Sie braucht als rechtsetzende zwar nicht unmittelbar in ihm gegenwärtig zu sein, aber vertreten ist sie in ihm, sofern die Macht, welche den Rechtsvertrag garantiert, ihrerseits gewaltsamen Ursprungs ist, wenn nicht eben in jenem Vertrag selbst durch Gewalt rechtmäßig eingesetzt wird. Schwindet das Bewußtsein von der latenten Anwesenheit der Gewalt in einem Rechtsinstitut, so verfällt es. Dafür bilden in dieser Zeit die Parlamente ein Beispiel. Sie bieten das bekannte jammervolle Schauspiel, weil sie sich der revolutionären Kräfte, denen sie ihr Dasein verdanken, nicht bewußt geblieben sind. In Deutschland insbesondere ist denn auch die letzte Manifestation solcher Gewalten für die Parlamente folgenlos verlaufen. Ihnen fehlt der Sinn für die rechtsetzende Gewalt, die in ihnen repräsentiert ist; kein Wunder, daß sie zu Beschlüssen, welche dieser Gewalt würdig wären, nicht gelangen, sondern im Kompromiß eine vermeintlich gewaltlose Behandlungsweise politischer Angelegenheiten pflegen. Dieses aber bleibt ein wenn auch noch so sehr alle offene Gewalt verschmähendes, dennoch in der Mentalität der Gewalt liegendes Produkt, weil die zum Kompromiß führende Strebung nicht von sich aus, sondern von außen, eben von der Gegenstrebung motiviert wird, weil aus jedem Kompromiß, wie freiwillig auch immer aufgenommen, der Zwangscharakter nicht weggedacht werden kann. »Besser wäre es anders« ist das Grund-

empfinden jedes Kompromisses²⁾. — Bezeichnenderweise hat der Verfall der Parlamente von dem Ideal einer gewaltlosen Schlichtung politischer Konflikte vielleicht ebenso viele Geister abwendig gemacht, wie der Krieg ihm zugeführt hat. Den Pazifisten stehen die Bolschewisten und Syndikalisten gegenüber. Sie haben eine vernichtende und im ganzen treffende Kritik an den heutigen Parlamenten geübt. So wünschenswert und erfreulich dennoch vergleichsweise ein hochstehendes Parlament sein mag, so wird man bei der Erörterung prinzipiell gewaltloser Mittel politischer Uebereinkunft nicht vom Parlamentarismus handeln können. Denn was er in vitalen Angelegenheiten erreicht, können nur jene im Ursprung und Ausgang mit Gewalt behafteten Rechtsordnungen sein.

Ist überhaupt gewaltlose Beilegung von Konflikten möglich? Ohne Zweifel. Die Verhältnisse zwischen Privatpersonen sind voll von Beispielen dafür. Gewaltlose Einigung findet sich überall, wo die Kultur des Herzens den Menschen reine Mittel der Uebereinkunft an die Hand gegeben hat. Den rechtmäßigen und rechtswidrigen Mitteln aller Art, die doch samt und sonders Gewalt sind, dürfen nämlich als reine Mittel die gewaltlosen gegenübergestellt werden. Herzenshöflichkeit, Neigung, Friedensliebe, Vertrauen und was sich sonst hier noch nennen ließe, sind deren subjektive Voraussetzung. Ihre objektive Erscheinung aber bestimmt das Gesetz (dessen gewaltige Tragweite hier nicht zu erörtern ist), daß reine Mittel niemals solche unmittelbarer, sondern stets mittelbarer Lösungen sind. Sie beziehen sich daher niemals unmittelbar auf die Schlichtung der Konflikte zwischen Mensch und Mensch, sondern nur auf dem Wege über die Sachen. In der sachlichsten Beziehung menschlicher Konflikte auf Güter eröffnet sich das Gebiet der reinen Mittel. Darum ist Technik im weitesten Sinne des Wortes deren eigenster Bereich. Ihr tiefgreifendstes Beispiel ist vielleicht die Unterredung als eine Technik ziviler Uebereinkunft betrachtet. In ihr ist nämlich gewaltlose Einigung nicht allein möglich, sondern die prinzipielle Ausschaltung der Gewalt ist ganz ausdrücklich an einem bedeutenden Verhältnis zu belegen: an der Strafflosigkeit der Lüge. Es gibt vielleicht keine Gesetzgebung auf der Erde, welche sie ursprünglich bestraft. Darin spricht sich aus, daß es eine in dem Grade gewaltlose Sphäre menschlicher Uebereinkunft gibt,

²⁾ Unger: Politik und Metaphysik, Berlin 1921, p. 8.

daß sie der Gewalt vollständig unzugänglich ist: die eigentliche Sphäre der »Verständigung«, die Sprache. Erst spät und in einem eigentümlichen Verfallsprozeß ist die Rechtsgewalt dennoch in sie eingedrungen, indem sie den Betrug unter Strafe stellte. Während nämlich die Rechtsordnung an ihrem Ursprung im Vertrauen auf ihre siegreiche Gewalt sich begnügt, die rechtswidrige zu schlagen, wo sie sich gerade zeigt und der Betrug, da er selbst nichts von Gewalt an sich hat, nach dem Grundsatz *ius civile vigilantibus scriptum est* bzw. Augen für Geld im römischen und altgermanischen Recht straffrei war, fühlte das Recht einer späteren Zeit, dem es an Vertrauen in seine eigene Gewalt gebrach, nicht mehr wie das frühere aller fremden sich gewachsen. Vielmehr bezeichnet Furcht vor ihr und Mißtrauen in sich selbst seine Erschütterung. Es beginnt sich Zwecke in der Absicht zu setzen, der rechtserhaltenden Gewalt stärkere Manifestationen zu ersparen. Es wendet sich also gegen den Betrug nicht aus moralischen Erwägungen, sondern aus Furcht vor den Gewalttätigkeiten, die er im Betrogenen auslösen könnte. Da solche Furcht im Widerstreit mit der eigenen Gewaltnatur des Rechts aus seinen Ursprüngen her liegt, so sind derartige Zwecke den berechtigten Mitteln des Rechts unangemessen. In ihnen bekundet sich nicht nur der Verfall seiner eigenen Sphäre, sondern zugleich auch eine Minderung der reinen Mittel. Denn im Verbot des Betruges schränkt das Recht den Gebrauch völlig gewaltloser Mittel ein, weil diese reaktiv Gewalt erzeugen könnten. Die gedachte Tendenz des Rechtes hat auch bei der Einkürzung des Streikrechts, das den Interessen des Staates widerspricht, mitgewirkt. Das Recht gibt es frei, weil es gewaltsame Handlungen, denen entgegenzutreten es fürchtet, hinten hält. Griffen doch vordem die Arbeiter sogleich zur Sabotage und steckten die Fabriken an. — Um Menschen zum friedlichen Ausgleich ihrer Interessen diesseits aller Rechtsordnung zu bewegen, gibt es abgesehen von allen Tugenden zuletzt ein wirksames Motiv, das auch dem sprödesten Willen jene reinen Mittel statt gewaltsamer oft genug in die Hand gibt, in der Furcht vor gemeinsamen Nachteilen, die aus der gewaltsamen Auseinandersetzung zu entstehen drohen, wie auch immer sie ausfallen. Solche liegen beim Interessenkonflikt zwischen Privatpersonen in zahllosen Fällen klar zutage. Anders, wenn Klassen und Nationen im Streit liegen, wobei jene höheren Ordnungen, welche den Sieger

und den Besiegten gleichermaßen zu überwältigen drohen, den meisten dem Gefühl und fast allen der Einsicht nach noch verborgen sind. Hier würde das Aufsuchen solcher höheren Ordnungen und der ihnen entsprechenden gemeinsamen Interessen, welche das nachhaltigste Motiv für eine Politik der reinen Mittel abgeben, zu weit führen⁷⁾. Daher möge nur auf reine Mittel der Politik selbst als Analogon zu denen, die den friedlichen Umgang zwischen Privatpersonen beherrschen, hingewiesen werden.

Was die Klassenkämpfe betrifft, so muß in ihnen der Streik unter gewissen Bedingungen als ein reines Mittel gelten. Zwei wesentlich verschiedene Arten des Streiks, deren Möglichkeit schon erwogen wurde, sind hier eingehender zu kennzeichnen. Sorel hat das Verdienst, sie — mehr auf Grund politischer als rein theoretischer Erwägungen — zuerst unterschieden zu haben. Er stellt sie als politischen und proletarischen Generalstreik einander gegenüber. Zwischen ihnen besteht auch in der Beziehung auf die Gewalt ein Gegensatz. Von den Parteigängern des ersteren gilt: »Stärkung der Staatsgewalt ist die Grundlage ihrer Konzeptionen; in ihren gegenwärtigen Organisationen bereiten die Politiker (sc. die gemäßigt sozialistischen) schon die Anlage einer starken zentralisierten und disziplinierten Gewalt vor, die durch die Kritik der Opposition sich nicht beirren lassen wird, die Schweigen aufzuerlegen wissen und ihre verlogenen Dekrete erlassen wird«⁸⁾. »Der politische Generalstreik demonstriert, wie der Staat nichts von seiner Kraft verlieren wird, wie die Macht von Privilegierten auf Privilegierte übergeht, wie die Masse der Produzenten ihre Herren wechseln wird«⁹⁾. Diesem politischen Generalstreik gegenüber (dessen Formel übrigens die der verflorenen deutschen Revolution zu sein scheint), setzt der proletarische sich die eine einzige Aufgabe der Vernichtung der Staatsgewalt. Er schaltet alle ideologischen Konsequenzen jeder möglichen Sozialpolitik aus; seine Parteigänger sehen auch die populärsten Reformen als bürgerlich an«¹⁰⁾. »Dieser Generalstreik bekundet ganz deutlich seine Gleichgültigkeit gegen den materiellen Gewinn der Eroberung, indem

⁷⁾ Siehe aber Unger a. a. O. p. 18 ff.

⁸⁾ Sorel: *Réflexions sur la violence*, Vème édition, Paris 1913, p. 120.

⁹⁾ Ebenda p. 165.

¹⁰⁾ Ebenda p. 195.

er erklärt, daß er den Staat aufheben will; der Staat war wirklich . . . der Daseinsgrund der herrschenden Gruppen, die von allen Unternehmungen, deren Lasten die Gesamtheit trägt, den Nutzen haben⁷⁾. Während die erste Form der Arbeits-einstellung Gewalt ist, da sie nur eine äußerliche Modifikation der Arbeitsbedingungen veranlaßt, so ist die zweite als ein reines Mittel gewaltlos. Denn sie geschieht nicht in der Bereitschaft, nach äußerlichen Konzessionen und irgendwelcher Modifikation der Arbeitsbedingungen wieder die Arbeit aufzunehmen, sondern im Entschluß, nur eine gänzlich veränderte Arbeit, eine nicht staatlich erzwungene, wieder aufzunehmen, ein Umsturz, den diese Art des Streikes nicht sowohl veranlaßt als vielmehr voll-zieht. Daher denn auch die erste dieser Unternehmungen recht-setzend, die zweite dagegen anarchistisch ist. Im Anschluß an gelegentliche Äußerungen von Marx weist Sorel jede Art von Programmen, Utopien, mit einem Wort von Rechtsetzungen für die revolutionäre Bewegung zurück: »Mit dem Generalstreik verschwinden alle diese schönen Dinge; die Revolution erscheint als eine klare, einfache Revolte und es ist ein Platz weder den Soziologen vorbehalten noch den eleganten Amateuren von Sozialreformen, noch den Intellektuellen, die es sich zum Beruf gemacht haben, für das Proletariat zu denken⁸⁾. Dieser tiefen, sittlichen und echt revolutionären Konzeption kann auch keine Erwägung gegenüberstehen, die wegen seiner möglichen kata-strophalen Folgen einen solchen Generalstreik als Gewalt brand-marken möchte. Wenn man auch mit Recht sagen dürfte, daß die heutige Wirtschaft als Ganzes angesehen viel weniger einer Maschine vergleichbar ist, die stillsteht, wenn ihr Heizer sie verläßt, als einer Bestie, die rast, sobald ihr Bändiger ihr den Rücken gekehrt hat, so darf dennoch über die Gewaltsamkeit einer Handlung ebensowenig nach ihren Wirkungen wie nach ihren Zwecken, sondern allein nach dem Gesetz ihrer Mittel geurteilt werden. Die Staatsgewalt freilich, welche nur die Wirkungen ins Auge faßt, tritt gerade solchem Streik im Gegen-satz zu den meist tatsächlich erpresserischen Partialstreiken als angeblicher Gewalt entgegen. Inwiefern übrigens eine so rigorose Konzeption des Generalstreiks als solche die Entfaltung eigent-licher Gewalt in den Revolutionen zu vermindern geeignet ist,

⁷⁾ Ebenda p. 249.

⁸⁾ Ebenda p. 200.

hat Sorel mit sehr geistvollen Gründen ausgeführt. — Dagegen ist ein hervorragender Fall gewalttätiger Unterlassung, unsittlicher und roher als der politische Generalstreik, verwandt der Blockade, der Streik der Aerzte, wie mehrere deutsche Städte ihn gesehen haben. In ihm zeigt sich aufs Abstoßendste skrupellose Gewaltanwendung, die geradezu verworfen ist bei einer Berufsklasse, die jahrelang ohne den leisesten Versuch eines Widerstandes dem Tod seine Beute gesichert hatte, um danach bei der ersten Gelegenheit das Leben aus freien Stücken preiszugeben. — Deutlicher als in den jungen Klassenkämpfen haben in der Jahrtausendalten Geschichte von Staaten sich Mittel gewaltloser Uebereinkunft herausgebildet. Nur gelegentlich besteht die Aufgabe der Diplomaten im gegenseitigen Verkehr in der Modifikation von Rechtsordnungen. Im wesentlichen haben sie ganz nach Analogie der Uebereinkunft zwischen Privatpersonen im Namen ihrer Staaten friedlich und ohne Verträge von Fall zu Fall deren Konflikte beizulegen. Eine zarte Aufgabe, die resoluter von Schiedsgerichten gelöst wird, eine Methode der Lösung aber, welche grundsätzlich höher steht als die schiedsgerichtliche, weil jenseits aller Rechtsordnung und also Gewalt. So hat denn wie der Umgang von Privatpersonen auch der der Diplomaten eigene Formen und Tugenden hervorgebracht, die, weil sie äußerlich geworden, es darum nicht immer gewesen sind.

Im ganzen Bereich der Gewalten, die Naturrecht wie positives Recht absehen, findet sich keine, welche von der ange deuteten schweren Problematik jeder Rechtsgewalt frei wäre. Da dennoch jede Vorstellung einer irgendwie denkbaren Lösung menschlicher Aufgaben, ganz zu geschweigen einer Erlösung aus dem Bannkreis aller bisherigen weltgeschichtlichen Daseinslagen unter völliger und prinzipieller Ausschaltung jedweder Gewalt unvollziehbar bleibt, so nötigt sich die Frage nach andern Arten der Gewalt auf, als alle Rechtstheorie ins Auge faßt. Zugleich die Frage nach der Wahrheit des jenen Theorien gemeinsamen Grunddogmas: Gerechte Zwecke können durch berechnete Mittel erreicht, berechnete Mittel an gerechte Zwecke gewendet werden. Wie also, wenn jene Art schicksalsmäßiger Gewalt, wie sie berechnete Mittel einsetzt, mit gerechten Zwecken an sich in unversöhnlichem Widerstreit liegen würde, und wenn zugleich eine Gewalt anderer Art abschbar werden sollte, die dann freilich zu jenen Zwecken nicht das berechnete noch das

unberechtigte Mittel sein könnte, sondern überhaupt nicht als Mittel zu ihnen, vielmehr irgendwie anders, sich verhalten würde? Damit würde ein Licht auf die seltsame und zunächst entmutigende Erfahrung von der letzten Unentscheidbarkeit aller Rechtsprobleme fallen (welche vielleicht in ihrer Aussichtslosigkeit nur mit der Unmöglichkeit bündiger Entscheidung über richtige und falsche in werdenden Sprachen zu vergleichen ist). Entscheidet doch über Berechtigung von Mitteln und Gerechtigkeit von Zwecken niemals die Vernunft, sondern schicksalhafte Gewalt über jene, über diese aber Gott. Eine Einsicht, die nur deshalb selten ist, weil die hartnäckige Gewohnheit herrscht, jene gerechten Zwecke als Zwecke eines möglichen Rechts, d. h. nicht nur als allgemeingültig (was analytisch aus dem Merkmal der Gerechtigkeit folgt), sondern auch als verallgemeinerungsfähig zu denken, was diesem Merkmal, wie sich zeigen ließe, widerspricht. Denn Zwecke, welche für eine Situation gerecht, allgemein anzuerkennen, allgemeingültig sind, sind dies für keine andere, wenn auch in anderen Beziehungen noch so ähnliche Lage. — Eine nicht mittelbare Funktion der Gewalt, wie sie hier in Frage steht, zeigt schon die tägliche Lebenserfahrung. Was den Menschen angeht, so führt ihn zum Beispiel der Zorn zu den sichtbarsten Ausbrüchen von Gewalt, die sich nicht als Mittel auf einen vorgesetzten Zweck bezieht. Sie ist nicht Mittel, sondern Manifestation. Und zwar kennt diese Gewalt durchaus objektive Manifestationen, in denen sie der Kritik unterworfen werden kann. Diese finden sich höchst bedeutend zunächst im Mythos.

Die mythische Gewalt in ihrer urbildlichen Form ist bloße Manifestation der Götter. Nicht Mittel ihrer Zwecke, kaum Manifestation ihres Willens, am ersten Manifestation ihres Daseins. Die Niobesage enthält von ihr ein hervorragendes Beispiel. Zwar könnte es scheinen, die Handlung Apollons und der Artemis sei nur eine Strafe. Aber ihre Gewalt richtet vielmehr ein Recht auf, als für Uebertretung eines bestehenden zu strafen. Niobes Hochmut beschwört das Verhängnis über sich herauf, nicht weil er das Recht verletzt, sondern weil er das Schicksal herausfordert — zu einem Kampf, in dem es siegen muß und ein Recht erst allenfalls im Siege zutage fördert. Wie wenig solche göttliche Gewalt im antiken Sinne die rechtserhaltende der Strafe war, zeigen die Heroensagen, in denen der Held, wie z. B. Prometheus,

mit würdiger Mute das Schicksal heraufordert, wechselnden Glückes mit ihm kämpft und von der Sage nicht ohne Hoffnung gelassen wird, ein neues Recht dereinst den Menschen zu bringen. Dieser Heros und die Rechtsgewalt des ihm eingeborenen Mythos ist es eigentlich, die das Volk noch heute, wenn es den großen Missetäter bewundert, sich zu vergegenwärtigen sucht. Die Gewalt bricht also aus der unsicheren, zweideutigen Sphäre des Schicksals über Niobe herein. Sie ist nicht eigentlich zerstörend. Trotzdem sie Niobes Kindern den blutigen Tod bringt, hält sie vor dem Leben der Mutter ein, welches sie durch das Ende der Kinder nur verschuldeter als vordem als ewigen stummen Träger der Schuld wie auch als Markstein der Grenze zwischen Menschen und Göttern zurückläßt. Wenn diese unmittelbare Gewalt in mythischen Manifestationen der rechtsetzenden sich nächstverwandt, ja identisch erweisen möchte, so fällt von ihr aus eine Problematik auf die rechtsetzende zurück, sofern diese eben in der Darstellung der kriegerischen Gewalt als eine nur mittelartige charakterisiert wurde. Zugleich verspricht dann dieser Zusammenhang mehr Licht über das Schicksal, das der Rechtsgewalt in allen Fällen zugrunde liegt, zu verbreiten und deren Kritik in großen Zügen zu Ende zu führen. Die Funktion der Gewalt in der Rechtsetzung ist nämlich zweifach in dem Sinne, daß die Rechtsetzung zwar dasjenige, was als Recht eingesetzt wird, als ihren Zweck mit der Gewalt als Mittel erstrebt, im Augenblick der Einsetzung des Bezweckten als Recht aber die Gewalt nicht abdankt, sondern sie nun erst im strengen Sinne und zwar unmittelbar zur rechtsetzenden macht, indem sie nicht einen von Gewalt freien und unabhängigen, sondern notwendig und innig an sie gebundenen Zweck als Recht unter dem Namen der Macht einsetzt. Rechtsetzung ist Machtsetzung und insofern ein Akt von unmittelbarer Manifestation der Gewalt. Gerechtigkeit ist das Prinzip aller göttlichen Zwecksetzung, Macht das Prinzip aller mythischen Rechtsetzung.

Dieses letztere erfährt eine ungeheuer folgenschwere Anwendung im Staatsrecht. In seinem Bereich nämlich ist die Grenzsetzung, wie sie der »Friede« aller Kriege des mythischen Zeitalters vornimmt, das Urphänomen rechtsetzender Gewalt überhaupt. Auf das deutlichste zeigt sich in ihr, daß Macht mehr als der überschwänglichste Gewinn an Besitz von aller rechtsetzenden Gewalt gewährleistet werden soll. Wo Grenzen

festgesetzt werden, da wird der Gegner nicht schlechterdings vernichtet, ja es werden ihm, auch wo beim Sieger die überlegenste Gewalt steht, Rechte zuerkannt. Und zwar in dämonisch-zweideutiger Weise agliches Rechte: Für beide Vertragsschließenden ist es die gleiche Linie, die nicht überschritten werden darf. Hiermit tritt in furchtbarer Ursprünglichkeit dieselbe mythische Zweideutigkeit der Gesetze, die nicht übertreten werden dürfen, in Erscheinung, von der Anatole France satyrisch spricht, wenn er sagt: Sie verbieten es Armen und Reichen gleichermaßen, unter Brückenhogen zu nächtigen. Auch scheint es, daß Sorel an eine nicht nur kulturhistorische, sondern metaphysische Wahrheit rührt, wenn er vermutet, daß in den Anfängen alles Recht »Vorrecht der Könige oder der Großen, kurz der Mächtigen gewesen sei. Das wird es nämlich mutatis mutandis bleiben, solange es besteht. Denn unter dem Gesichtspunkt der Gewalt, welche das Recht allein garantieren kann, gibt es keine Gleichheit, sondern bestenfalls gleich große Gewalten. Der Akt der Grenzsetzung aber ist für die Erkenntnis des Rechts noch in anderer Hinsicht bedeutungsvoll. Gesetze und umschriebene Grenzen bleiben, wenigstens in Urzeiten, ungeschriebene Gesetze. Der Mensch kann sie ahnungslos überschreiten und so der Sühne verfallen. Denn jener Eingriff des Rechts, den die Verletzung des ungeschriebenen und unbekannten Gesetzes heraufbeschwört, heißt zum Unterschied von der Strafe die Sühne. Aber so unglücklich sie den Ahnungslosen treffen mag, ihr Eintritt ist im Sinne des Rechts nicht Zufall, sondern Schicksal, das sich hier nochmals in seiner planvollen Zweideutigkeit darstellt. Schon Hermann Cohen hat es in einer flüchtigen Betrachtung der antiken Schicksalsvorstellung eine »Einsicht, die unausweichlich wird«, genannt, daß es seine »Ordnungen selbst sind, welche dieses Heraustreten, diesen Abfall zu veranlassen und herbeizuführen scheinen«¹⁾. Von diesem Geiste des Rechts legt noch der moderne Grundsatz, daß Unkenntnis des Gesetzes nicht vor Strafe schützt, Zeugnis ab, wie auch der Kampf um das geschriebene Recht in der Frühzeit der antiken Gemeinwesen als Rebellion gegen den Geist mythischer Satzungen zu verstehen ist.

Weit entfernt, eine reinere Sphäre zu eröffnen, zeigt die

¹⁾ Hermann Cohen: *Ethik des reinen Willens*, 2. Auflage, Berlin 1907, p. 361.

mythische Manifestation der unmittelbaren Gewalt sich im tiefsten mit aller Rechtsgewalt identisch und macht die Ahnung von deren Problematik zur Gewißheit von der Verderblichkeit ihrer geschichtlichen Funktion, deren Vernichtung damit zur Aufgabe wird. Gerade diese Aufgabe legt in letzter Instanz noch einmal die Frage nach einer reinen unmittelbaren Gewalt vor, welche der mythischen Einsicht zu gebieten vermöchte. Wie in allen Bereichen dem Mythos Gott, so tritt der mythischen Gewalt die göttliche entgegen. Und zwar bezeichnet sie zu ihr der Gegensatz in allen Stücken. Ist die mythische Gewalt rechtsetzend, so die göttliche rechtsvernichtend, setzt jene Grenzen, so vernichtet diese grenzenlos, ist die mythische verschuldend und sühnend zugleich, so die göttliche entschuldigend, ist jene drohend, so diese schlagend, jene blutig, so diese auf unblutige Weise letal. Der Niobesage mag als Exempel dieser Gewalt Gottes Gericht an der Rote Korah gegenüberstehen. Es trifft Bevorrechtete, Leviten, trifft sie unangekündigt, ohne Drohung, schlagend und macht nicht Halt vor der Vernichtung. Aber es ist zugleich eben in ihr entschuldigend und ein tiefer Zusammenhang zwischen dem unblutigen und entschuldigenden Charakter dieser Gewalt nicht zu verkennen. Denn Blut ist das Symbol des bloßen Lebens. Die Auslösung der Rechtsgewalt geht nun, wie hier nicht genauer dargelegt werden kann, auf die Verschuldung des bloßen natürlichen Lebens zurück, welche den Lebenden unschuldig und unglücklich der Sühne überantwortet, die seine Verschuldung sühnt — und auch wohl den Schuldigen entschuldigt, nicht aber von einer Schuld, sondern vom Recht. Denn mit dem bloßen Leben hört die Herrschaft des Rechtes über den Lebendigen auf. Die mythische Gewalt ist Blutgewalt über das bloße Leben um ihrer selbst, die göttliche reine Gewalt über alles Leben um des Lebendigen willen. Die erste fordert Opfer, die zweite nimmt sie an.

Diese göttliche Gewalt bezeugt sich nicht durch die religiöse Ueberlieferung allein, vielmehr findet sie mindestens in einer geheiligten Manifestation sich auch im gegenwärtigen Leben vor. Was als erzieherische Gewalt in ihrer vollendeten Form außerhalb des Rechtes steht, ist eine ihrer Erscheinungsformen. Diese definieren sich also nicht dadurch, daß Gott selber unmittelbar sie in Wundern ausübt, sondern durch jene Momente des unblutigen, schlagenden, entschuldigenden Vollzuges. Endlich

durch die Abwesenheit jeder Rechtsetzung. Insofern ist es zwar berechtigt, diese Gewalt auch vernichtend zu nennen; sie ist dies aber nur relativ, in Rücksicht auf Güter, Recht, Leben u. dgl., niemals absolut in Rücksicht auf die Seele des Lebendigen. — Eine solche Ausdehnung reiner oder göttlicher Gewalt wird freilich gerade gegenwärtig die heftigsten Angriffe herausfordern und man wird ihr mit dem Hinweis entgegentreten, daß sie nach ihrer Deduktion folgerecht auch die letale Gewalt den Menschen bedingungsweise gegenseitig freigebe. Das wird nicht eingeräumt. Denn auf die Frage »Darf ich töten?« ergeht die unverrückbare Antwort als Gebot »Du sollst nicht töten«. Dieses Gebot steht vor der Tat wie Gott »davon sei«, daß sie geschehe. Aber es bleibt freilich, so wahr es nicht Furcht vor Strafe sein darf, die zu seiner Befolgung anhält, unanwendbar, inkommensurabel gegenüber der vollbrachten Tat. Aus ihm folgt über diese kein Urteil. Und so ist denn im Vorhinein weder das göttliche Urteil über sie abzusehen noch dessen Grund. Darum sind die nicht im Recht, welche die Verurteilung einer jeden gewaltsamen Tötung des Menschen durch den Mitmenschen aus dem Gebot begründen. Dieses steht nicht als Maßstab des Urteils, sondern als Richtschnur des Handelns für die handelnde Person oder Gemeinschaft, die mit ihm in ihrer Einsamkeit sich ausinandersetzen und in ungeheuren Fällen die Verantwortung von ihm abzusehen auf sich zu nehmen haben. So verstand es auch das Judentum, welches die Verurteilung der Tötung in der Notwehr ausdrücklich abwies. — Aber jene Denker gehen auf ein ferneres Theorem zurück, aus dem sie vielleicht sogar das Gebot seinerseits zu begründen gedenken. Dieses ist der Satz von der Heiligkeit des Lebens, den sie entweder auf alles animalische oder gar vegetabile Leben beziehen oder auf das menschliche einschränken. Ihre Argumentation sieht in einem extremen Fall, der auf die revolutionäre Tötung der Unterdrückten exemplifiziert, folgendermaßen aus: »Töte ich nicht, so errichte ich nimmermehr das Weltreich der Gerechtigkeit . . . so denkt der geistige Terrorist . . . Wir aber bekennen, daß höher noch als Glück und Gerechtigkeit eines Daseins — Dasein an sich steht¹⁹⁾. So gewiß dieser letzte Satz falsch, sogar unedel ist, so gewiß deckt er die Verpflichtung auf, nicht länger den Grund des Gebotes in dem zu suchen, was die Tat am Gemordeten,

¹⁹⁾ Kurt Hiller in einem Jahrbuch des »Ziels«.

sondern in dem, was sie an Gott und am Täter selbst tut. Falsch und niedrig ist der Satz, daß Dasein höher als gerechtes Dasein stehe, wenn Dasein nichts als bloßes Leben bedeuten soll — und in dieser Bedeutung steht er in der genannten Ueberlegung. Eine gewaltige Wahrheit aber enthält er, wenn Dasein (oder besser Leben) — Worte, deren Doppelsinn durchaus dem des Wortes Frieden analog aus ihrer Beziehung auf je zwei Sphären aufzulösen ist — den unverrückbaren Aggregatzustand von Mensch bedeutet. Wenn der Satz sagen will, das Nichtsein des Menschen sei etwas Furchtbarer als das (unbedingt: bloße) Nichtsein des gerechten Menschen. Dieser Zweideutigkeit verdankt der genannte Satz seine Scheinbarkeit. Der Mensch fällt eben um keinen Preis zusammen mit dem bloßen Leben des Menschen, so wenig mit dem bloßen Leben in ihm wie mit irgendwelchen andern seiner Zustände und Eigenschaften, ja nicht einmal mit der Einzigkeit seiner leiblichen Person. So heilig der Mensch ist (oder auch dasjenige Leben in ihm, welches identisch in Erdenleben, Tod und Fortleben liegt), so wenig sind es seine Zustände, so wenig ist es sein leibliches, durch Mitmenschen verletzliches Leben. Was unterscheidet es denn wesentlich von dem der Tiere und Pflanzen? Und selbst wenn diese heilig wären, könnten sie es doch nicht um ihres bloßen Lebens willen, nicht in ihm sein. Dem Ursprung des Dogmas von der Heiligkeit des Lebens nachzuforschen möchte sich verlohnen. Vielleicht, ja wahrscheinlich ist es jung, als die letzte Verirrung der geschwächten abendländischen Tradition, den Heiligen, den sie verlor, im kosmologisch Undurchdringlichen zu suchen. (Das Alter aller religiösen Gebote gegen den Mord besagt hiergegen nichts, weil diesen andere Gedanken als dem modernen Theorem zugrunde liegen.) Zuletzt gibt es zu denken, daß, was hier heilig gesprochen wird, dem alten mythischen Denken nach der gezeichnete Träger der Verschuldung ist: das bloße Leben.

Die Kritik der Gewalt ist die Philosophie ihrer Geschichte. Die Philosophie dieser Geschichte deswegen, weil die Idee ihres Ausgangs allein eine kritische, scheidende und entscheidende Einstellung auf ihre zeitlichen Data ermöglicht. Ein nur aufs Nächste gerichteter Blick vermag höchstens ein dialektisches Auf und Ab in den Gestaltungen der Gewalt als rechtsetzender und rechtserhaltender zu gewahren. Dessen Schwankungsgesetz beruht darauf, daß jede rechtserhaltende Gewalt in ihrer Dauer die recht-

setzende, welche in ihr repräsentiert ist, durch die Unterdrückung der feindlichen Gegengewalten indirekt selbst schwächt. (Auf einige Symptome hiervon ist im Laufe der Untersuchung verwiesen worden.) Dies währt so lange, bis entweder neue Gewalten oder die früher unterdrückten über die bisher rechtsetzende Gewalt siegen und damit ein neues Recht zu neuem Verfall begründen. Auf der Durchbrechung dieses Umlaufs im Banne der mythischen Rechtsformen, auf der Entsetzung des Rechts samt den Gewalten, auf die es angewiesen ist wie sie auf jenes, zuletzt also der Staatsgewalt, begründet sich ein neues geschichtliches Zeitalter. Wenn die Herrschaft des Mythos lie und da im Gegenwärtigen schon gebrochen ist, so liegt jenes Neue nicht in so unvorstellbarer Fernflucht, daß ein Wort gegen das Recht sich von selbst erledigte. Ist aber der Gewalt auch jenseits des Rechtes ihr Bestand als reine unmittelbare gesichert, so ist damit erwiesen, daß und wie auch die revolutionäre Gewalt möglich ist, mit welchem Namen die höchste Manifestation reiner Gewalt durch den Menschen zu belegen ist. Nicht gleich möglich noch auch gleich dringend ist aber für Menschen die Entscheidung, wann reine Gewalt in einem bestimmten Falle wirklich war. Denn nur die mythische, nicht die göttliche, wird sich als solche mit Gewißheit erkennen lassen, es sei denn in unvergleichlichen Wirkungen, weil die entsöhnende Kraft der Gewalt für Menschen nicht zutage liegt. Von neuem stehen der reinen göttlichen Gewalt alle ewigen Formen frei, die der Mythos mit dem Recht bastardierte. Sie vermag im wahren Kriege genau so zu erscheinen wie im Gottesgericht der Menge am Verbrecher. Verwerflich aber ist alle mythische Gewalt, die rechtsetzende, welche die schaltende genannt werden darf. Verwerflich auch die rechtserhaltende, die verwaltete Gewalt, die ihr dient. Die göttliche Gewalt, welche Insignium und Siegel, niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist, mag die waltende heißen.