

Quodlibet Studio

Filosofia e politica

Dario Gentili

Il tempo della storia

Le tesi *Sul concetto di storia* di Walter Benjamin

Prima edizione: dicembre 2019

© 2019 Quodlibet srl

Via Giuseppe e Bartolomeo Mozzi, 23 - 62100 Macerata

www.quodlibet.it

Stampa a cura di NW srl presso lo stabilimento di LegoDigit srl, Lavis (TN)

ISBN 978-88-229-0406-5

Filosofia e politica

Collana diretta da Elettra Stimilli

Comitato scientifico: Emanuele Coccia, Dario Gentili, Federica Giardini, Paolo Napoli, Judith Revel, Massimiliano Tomba

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo dell'Università degli Studi Roma Tre.

Indice

13	Prefazione alla II edizione
15	Introduzione
33	I Tesi
38	I.1 <i>Räumen</i> : la costruzione dello spazio teologico-politico
47	II Tesi
47	II.1 Ciò che è reale è possibile
54	II.2 L'attesa
56	II.3 L'eterno ritorno e Nietzsche
63	III Tesi
63	III.1 Il cronista
68	III.2 La citazione
73	IV Tesi
73	IV.1 Il rapporto tra teoria e prassi: <i>Geschichte und Klassenbewusstsein</i> di Lukács
78	IV.2 Il rapporto temporale tra teoria e prassi
85	V Tesi
86	V.1 Il concetto di verità
92	V.2 Il suono della verità
95	V.3 La vera immagine del passato e l'attimo della sua conoscibilità

99	VI Tesi
100	VI.1 Il risveglio dal sogno
102	VI.2 La tradizione
107	VI.3 “Solo per chi non ha più la speranza è data la speranza”
111	VII Tesi
111	VII.1 Il profeta rivolto all’indietro
114	VII.2 <i>L’acedia</i>
119	VII.3 Cultura e barbarie
123	VIII Tesi
123	VIII.1 Lo stato d’eccezione: Benjamin e Carl Schmitt
131	VIII.2 “Il concetto di progresso e quello di epoca di decadenza sono due facce della stessa medaglia”
134	VIII.3 <i>Taumázein</i>
137	IX Tesi
138	IX.1 Agesilaus Santader: l’angelo della felicità
142	IX.2 Ma il progresso ...
144	IX.3 L’Angelus Novus della salvezza
147	X Tesi
151	XI Tesi
152	XI.1 Il rapporto “umano” tra lavoro e natura: <i>Kritik des Gothaer Programms</i> e <i>Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844</i> di Marx
157	XI.2 Il regresso alla preistoria della tecnica: Fourier
163	XII Tesi
163	XII.1 Benjamin e Bloch di <i>Geist der Utopie</i> : il tempo della politica
170	XII.2 Il freno d’emergenza o l’affrettarsi alla meta
172	XII.3 La memoria di Alëša

175	XIII Tesi
178	XIII.1 Dialettica di ciò che rimane per via: Adorno e la dialettica benjaminiana
183	XIV Tesi
183	XIV.1 Origine è la meta
187	XIV.2 La moda
191	XV Tesi
191	XV.1 I giorni di festa e l’ <i>Eingedenken</i>
197	XV.2 Lo spavento rivoluzionario
201	XVI Tesi
202	XVI.1 Feticismo della merce e modernità
205	XVII Tesi
205	XVII.1 La stratificazione archeologica della monade
210	XVII.2 Lo scatto fotografico dello choc
213	XVIIa Tesi
217	XVIII Tesi
221	Tesi A
225	Tesi B
232	B.1 Messianismo storico: <i>Theologisch-politisches Fragment</i>
239	Conclusione “politica”
245	Indice dei nomi

A mia madre

Improvvisamente ci furono due stormi di gabbiani, uno a oriente e uno ad occidente, a sinistra e a destra, tanto mutati, che il nome di gabbiano si separò da loro. A sinistra, contro lo sfondo del cielo spento, gli uccelli serbavano qualcosa del loro biancore, accendevano un guizzo di luce ad ogni evoluzione, si volavano incontro o si allontanavano; né sembravano mai smettere di tessere davanti a me una incessante, inesauribile sequenza di segni, tutta una trama di battiti d'ala incredibilmente cangiante e fugace, e tuttavia coerente. Solo che il mio sguardo non aveva presa, e sempre di nuovo finiva per trovarsi rivolto verso l'altra parte. Qui niente più mi colpiva, niente mi parlava.

Walter Benjamin, *Mare del Nord*

Prefazione alla II edizione

Mi ero ripromesso che, in occasione di questa II edizione, sarei intervenuto il minimo indispensabile su *Il tempo della storia. Le tesi* Sul concetto di storia di *Walter Benjamin*. In un certo senso così è stato, se non fosse che il minimo indispensabile ha comportato alla fine una revisione molto più laboriosa e approfondita di quanto avessi preventivato. Il libro, infatti, è stato pubblicato in I edizione nel 2002 presso Guida editore di Napoli e da allora molto è successo negli studi benjaminiani, in Italia e all'estero.

Innanzitutto, mi sono reso conto che le traduzioni italiane che avevo adoperato al tempo sono oggi quasi tutte fuori commercio; ho dovuto quindi rivederle in particolare alla luce della pubblicazione intanto intercorsa delle *Opere complete* di Benjamin presso Einaudi, che rappresentano ormai il testo di riferimento. Inoltre, nel 2010, sono scaduti i diritti di traduzione degli scritti di Benjamin, favorendo in Italia un numero crescente di nuove traduzioni, ognuna a suo modo meritevole di attenzione, che tuttavia rischiano di produrre un senso di disorientamento, per cui alla fine – tranne che per un paio di casi – le *Opere complete* si sono rivelate un rifugio sicuro, sebbene non sempre impeccabile. Infine, nel 2010, proprio il volume su *Über den Begriff der Geschichte* ha inaugurato la pubblicazione in tedesco dell'*Edizione critica* degli scritti di Benjamin (l'edizione *Sul concetto di storia*, curata da Gianfranco Bonola e Michele Ranchetti, teneva tuttavia già in gran parte conto delle diverse redazioni delle *Tesi*). Insomma, soltanto il rimettere mano alle citazioni ha ovviamente comportato una revisione complessiva del libro.

Non da meno è stato il lavoro di aggiornamento dei riferimenti bibliografici, essendosi – in questi quindici anni e più, ovunque nel mondo – gli studi benjaminiani enormemente arricchiti con contri-

buti anche di grande rilievo. Ho cercato di tenerne conto nei limiti del possibile, senza cioè dover stravolgere l'argomentazione del libro, anche considerando che ho continuato a lavorare, scrivere e pubblicare su Benjamin, cercando di aggiornarmi al meglio sui dibattiti in corso.

Non da ultimo, quando *Il tempo della storia* è stato pubblicato, ero fresco di laurea e, rileggendo il libro oggi, mi sono saltate agli occhi imprecisioni, inesattezze, qualche formulazione ingenua, alcune sintesi troppo sbrigative e a volte un po' spericolate – sono intervenuto per correggere questi aspetti, ma al contempo ho cercato di non tradire l'entusiasmo, la spregiudicatezza e il brivido della scoperta che avevano condotto al tempo la ricerca. Ebbene sì, la revisione del libro per questa II edizione è stata a tratti pure profonda, ma alla fine mi sono ritrovato pienamente nelle acquisizioni teoriche – e direi anche politiche – di allora, che ancora mi accompagnano nei miei studi su Benjamin.

La I edizione di *Il tempo della storia* è stata frutto di un lavoro fondamentalmente solitario; non potrei dire lo stesso oggi a proposito della mia ricerca su Benjamin. Spero che la revisione del libro per questa II edizione sia in grado di far trasparire anche il contributo che negli anni ha avuto sulla mia riflessione il lavoro comune che si è prodotto in testi, lezioni, seminari, convegni, incontri – in Italia e all'estero – e che anima tutt'oggi le iniziative dell'Associazione Italiana Walter Benjamin (AWB).

Introduzione

La più ardua difficoltà che incontra l'interprete di Walter Benjamin si evidenzia già dal primo accostarsi alla sua opera. Infatti, il “taglio” dell'analisi, nel caso dell'opera benjaminiana, non soltanto indirizza il senso dell'interpretazione, ma, anche e soprattutto, caratterizza l'ordito degli scritti benjaminiani in quanto *opera*, come *una* totalità esplicitamente ordinata secondo tematiche o richiami interni¹. Sembra quasi che gli “scritti” di Benjamin assegnino all'interprete il compito di definirli in opera.

In effetti Benjamin, che ha pubblicato in vita solo una minima parte di ciò che ha scritto, lasciando peraltro molti dei restanti scritti allo stato di vero e proprio abbozzo, evita intenzionalmente di “porsi innanzi” il suo pensiero per tematizzarlo. Egli, accusato sia in vita che dopo dell'*astrusità* del suo linguaggio, non *astrae* – forse con l'unica importante eccezione della *Erkenntniskritische Vorrede* all'*Ursprung des deutschen Trauerspiels* – dall'oggetto su cui occasionalmente concentra la sua riflessione: l'astrusità del suo linguaggio deriva in parte da questa mancanza di astrazione. Può sembrare che l'interprete di Benjamin abbia avuto in consegna la massima libertà di decisione nell'analisi dei suoi scritti, una libertà che si riscontra anche nell'oscillazione con cui la sua figura viene definita nel panorama della cultura occidentale: filosofo o critico letterario? *L'esser-incompiuta come opera* ha comportato, da parte della prima ricezione del pensiero di Benjamin, una sua utilizzazione, secondo le eterogenee applicazioni che lo caratterizzano, negli

¹ Per orientarsi all'interno del pensiero di Benjamin, possono risultare utili: M. Opitz e E. Wizisla (a cura di), *Benjamins Begriffe*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000; B. Lindner (a cura di), *Benjamin Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 2011; A. Pinotti (a cura di), *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, Einaudi, Torino 2018.

ambiti e nei modi più disparati². Tuttavia, a partire dagli anni Sessanta, anche grazie alla pubblicazione da parte di Adorno di una raccolta di alcuni dei suoi scritti più importanti³, l'interprete di Benjamin ha rinunciato alla sua arbitraria libertà. Non è più, da allora, un criterio estrinseco, quale fu per molto tempo il marxismo ortodosso, a sondare il pensiero di Benjamin; la critica si è impegnata, piuttosto, a rintracciare all'*interno* quel filo conduttore che è in grado di riannodare in opera la disorganica varietà degli scritti. Fu proprio l'elemento della *costruzione interna* a caratterizzare la letteratura secondaria su Benjamin e a deciderne la collocazione, comunque problematica, entro la storia della filosofia. Il marchio di opera è derivato fondamentalmente dalla convinzione che gli scritti benjaminiani, dal 1914 al 1940, configurino, da una molteplicità di punti di vista, sempre le medesime tematiche: è la scelta del punto di vista che ancora divide la critica.

Il titolo di questo studio su Walter Benjamin è: *Il tempo della storia*. La scelta dei termini che lo compongono presume di conciliare due delle principali linee interpretative della critica, due delle tematiche comuni a tutta l'*opera* di Benjamin. Quella sul *tempo* è infatti una riflessione che permane e si sviluppa lungo l'intero percorso di pensiero di Benjamin, configurandone i concetti fondamentali; la particolare torsione che viene impressa alla concezione lineare del tempo non rappresenta soltanto una concezione peculiare di temporalità, ma determina anche la scelta e la rappresentazione delle figure storiche, politiche, sociali, concettuali, estetiche a cui Benjamin di volta in volta si rivolge. Tali figure sono rintracciate e strappate alla totalità del passato in base alla potenzialità di *futuro* che il presente è ancora in grado di evocare in esse: proprio l'anacronismo rispetto al contesto peculiare della loro epoca ne rivela una valenza postuma d'*attualità*⁴. Pertanto, la temporalità si specifica, come evidenzia l'al-

² Per una storia della ricezione del pensiero di Benjamin, cfr. D. Schöttker, *Konstruktiver Fragmentarismus. Form und Rezeption der Schriften Walter Benjamins*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1999.

³ Cfr. W. Benjamin, *Schriften*, a cura di T. W. Adorno e G. Adorno, 2 voll., Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1955.

⁴ A indicare proprio nella particolare "posizione" del futuro la caratteristica della temporalità benjaminiana è: R. Bodei, *La malattia della tradizione. Dimensioni e paradossi del tempo in Benjamin*, in L. Belloi e L. Lotti (a cura di), *Walter Benjamin. Tempo storia linguaggio*, Editori Riuniti, Roma 1983, pp. 209-234; P. Szondi, *Speranza nel passato. Su Walter Benjamin*, in "aut-aut", n. 189-90, pp. 10-24.

tro termine del titolo del libro, in quanto *storica*: è perciò il *tempo della storia* il "taglio" assunto da questa interpretazione. La storia è lo spazio in cui la conoscenza si appropria dei suoi oggetti, lo spazio in cui il passato *appare*: il "mondo dei fenomeni del passato". La storia è la forma della conoscenza del tempo, è lo spazio in cui la conoscenza può dispiegare il tempo in passato (ciò che è stato), presente (il luogo del giudizio) e futuro (ciò che non è ancora). Il titolo può essere letto anche al contrario: non solo è la paradossale temporalità benjaminiana a caratterizzarne il *concetto di storia* (*Begriff der Geschichte*), ma è altrettanto la storia, come spazio della conoscenza, a definire il tempo, a dare ai suoi contenuti forme conoscibili. La conoscenza ha bisogno di determinare un concetto di tempo (*Begriff der Zeit*) adeguato alla rappresentazione storica⁵. L'intento di esplicitare, nell'opera benjaminiana, il *tempo della storia* evidenzia senza dubbio l'orizzonte dell'analisi: il rapporto tra *tempo* e *spazio della conoscenza storica*.

Mediante i concetti tradizionali della filosofia occidentale, ci insediamo sul terreno lasciato libero dalla critica incentrata sulla concezione del tempo e da quella basata, invece, sulla conoscenza storica: la terra vergine del rapporto positivo tra tempo e spazio della conoscenza storica. Dal momento che la conoscenza storica determina il tempo in forma di concetto, è conoscibile e reale solo ciò che appare nello spazio del presente. Essa, pertanto, definisce il futuro come *ciò che è sconosciuto*: il *futuro* è il tempo senza spazio, l'indeterminato non-ancora-presente. Allo stesso modo il passato è *ciò che è già apparso*, che è non-più-presente: è presente come *già conosciuto* e non più conoscibile, "definitivamente concluso". Nel 1937 Max Horkheimer scrive in una lettera a Benjamin le sue perplessità sul saggio benjaminiano dello stesso anno dedicato a Eduard Fuchs⁶. Queste vertevano fondamentalmente sulla non conciliabilità della conoscenza storica con una concezione del tempo per cui il passato, in

⁵ Per un'interpretazione della concezione benjaminiana del tempo dal punto di vista della sua "teoria della conoscenza", cfr. M. Cacciari, *Necessità dell'Angelo*, in «aut-aut», n. 189-190, pp. 203-214.

⁶ Cfr. W. Benjamin, *Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker*, in *Gesammelte Schriften*, II/2, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1974-89, pp. 465-505; trad. it. W. Benjamin, *Eduard Fuchs, il collezionista e lo storico* in *Opere complete VI. Scritti 1934-1937*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni con la collaborazione di H. Riediger, Einaudi, Torino 2004, pp. 466-502.

base alle sue potenzialità future, è non-ancora “definitivamente concluso”: «Sulla questione in quale misura l’opera del passato sia definitivamente conclusa, ho riflettuto da molto tempo. [...] L’asserzione della non-definitività è idealistica, se in essa non è sussunta quella della definitività. L’ingiustizia passata è avvenuta e definitivamente conclusa. Gli uccisi sono veramente uccisi. La Sua affermazione è, alla fin fine, teologica. [...] Forse in relazione alla non-definitività esiste una differenza tra il positivo e il negativo, e cioè che l’ingiustizia, l’orrore, i dolori del passato sono irreparabili»⁷. Il futuro del passato, il *tempo* non definitivamente concluso del passato, è – come suggerisce Horkheimer – a esclusivo appannaggio della teologia? È, dunque, *storicamente non conoscibile, im-presentabile* come il nano gobbo della I tesi di *Sul concetto di storia*?

La lettera di Horkheimer ha suscitato in Benjamin l’intenzione di definire esplicitamente il rapporto tra tempo e conoscenza storica: come evidenzia il sottotitolo di questo libro, la sua vera risposta arriverà tre anni dopo con le tesi *Sul concetto di storia*⁸. Pur essendo queste ancora un abbozzo, rappresentano lo scritto in cui Benjamin determina “il tempo della storia” come quel consapevole nodo tematico che può definire la trama dei suoi scritti in forma di opera. Ciò non risolve affatto le difficoltà di raccogliere in un breve scritto, quale sono appunto le tesi, le riflessioni maturate “per almeno vent’anni”: per ammissione dello stesso Benjamin, tali pensieri erano custoditi in lui “preservati pure da sé stesso”. Questa essenziale testimonianza del rilievo che *Über den Begriff der Geschichte* assume nel panorama dei suoi scritti è fornita da Benjamin a Gretel Adorno, in una lettera dell’aprile 1940: «La guerra, e la costellazione che l’ha portata con sé, mi ha condotto a mettere per iscritto alcuni pensieri che posso dire di avere tenuto per almeno vent’anni custoditi in me,

⁷ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, II cit., pp. 1332-1333; trad. it. parziale in W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, p. 261.

⁸ Per l’analisi e il commento delle tesi di *Über den Begriff der Geschichte*, faccio riferimento alla traduzione italiana di Michele Ranchetti e Gianfranco Bonola, i curatori di W. Benjamin, *Sul concetto di storia* (a volte ne ho modificato, segnalandolo, la traduzione). Anche per la redazione delle tesi riporto quella proposta in *Sul concetto di storia*: ne seguì pertanto il testo, la collocazione e la numerazione. Per la ricostruzione del percorso che ha portato alla definizione di questa redazione delle tesi, rimando a M. Ranchetti e G. Bonola, *Premessa critica*, in W. Benjamin, *Sul concetto di storia* cit., pp. 17-19.

anzi preservandoli pure da me stesso»⁹. Una così tardiva presa di coscienza, da parte di Benjamin, dell’importanza che la riflessione sulla storia gioca all’interno del suo pensiero non può risparmiarsi dall’accusa di arbitrarietà il mio lavoro di *recupero*, attraverso l’analisi degli scritti precedenti le tesi, di una concezione del tempo della storia. Tuttavia, è mia intenzione legittimare questo “spazzolare contropelo” il pensiero benjaminiano sulla scorta di un metodo che lo stesso Benjamin suggerisce all’interprete: considerare l’oggetto storico da analizzare in quanto *monade*. Come è scritto nella tesi XVII, il profitto del procedere secondo una struttura monadica «consiste nel fatto che *in un’opera* è custodita e conservata tutta l’opera, *nell’opera* intera l’epoca e *nell’epoca* l’intero corso della storia»¹⁰. La mia analisi, pertanto, presuppone che ogni singola tesi sia una monade in cui si concentra una costellazione di pensiero che raccoglie in sé le tracce degli scritti precedenti: il compito è dispiegare tale concentrazione nello spazio del commento. Naturalmente sono privilegiati gli scritti di Benjamin, tuttavia bisogna considerare anche gli eventuali influssi dell’“epoca”, riscontrabili non solo nella situazione politica a cui Benjamin fa riferimento nella lettera a Gretel Adorno, ma anche nei residui che scritti di altri hanno lasciato nella riflessione delle tesi. Ogni monade è *storica*: il presente chiama a testimoniare, nel tribunale dello spazio storico-politico del 1940, gli scritti del passato non in base alla loro *intenzione originaria*, ma per giudicarne l’attualità in un nuovo contesto storico.

La concentrazione monadica è più esattamente una *stratificazione temporale* degli scritti di Benjamin: *Über den Begriff der Geschichte* occupa un ruolo fondamentale nell’opera benjaminiana proprio perché è l’*ultimo* suo scritto, è lo strato presente di questa stratificazione e, pertanto, rappresenta il punto di vista privilegiato per conoscere il passato. Poiché pensiamo che l’interpretazione, che può definire in opera gli scritti di Benjamin, non possa prescindere dalle indicazioni di metodo che egli stesso delinea con la *struttura della monade*, preferisco impostare questo studio a partire da *Über den Begriff der Geschichte*, piuttosto che da altri scritti che l’hanno preceduto. Una

⁹ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, I/3, cit., pp. 1226-1227; trad. it. parziale in W. Benjamin, *Sul concetto di storia* cit., p. 10.

¹⁰ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *Gesammelte Schriften*, I/2, cit., p. 703; trad. it. p. 53.

parte notevole della critica, infatti, tende a interpretare le tesi sulla scorta delle *tematiche estetiche* sviluppate negli scritti precedenti¹¹, noi proveremo a utilizzare il metodo opposto: interpretare queste tematiche estetiche alla luce del *tempo della storia* delineato nelle tesi. Naturalmente sono gli scritti più cronologicamente prossimi a lasciare in *Über den Begriff der Geschichte* le tracce più consistenti: è per questo motivo che l'attenzione maggiore sarà rivolta al *Passagen-Werk*. La mia analisi, prestando fede alle stesse parole di Benjamin, non risalirà nel suo scavo all'epoca precedente agli anni Venti: non perché non sia possibile portare alla luce nelle tesi tracce degli scritti giovanili di Benjamin, bensì per il fatto che queste si muovono entro un orizzonte che, prima di allora, era completamente estraneo al pensiero benjaminiano. *Über den Begriff der Geschichte* risente fortemente dell'esperienza marxista che ha influenzato il suo pensiero per circa “vent'anni”, fino alla sua morte nel 1940.

1. Deformità spaziali: Kant e l'omino con la gobba

Il criterio dell'analisi è fornito, con la massima chiarezza, dallo stesso Benjamin in un breve appunto di circa “vent'anni” anteriore alla stesura di *Über den Begriff der Geschichte*: «La questione del tempo storico deve essere compresa in correlazione con quella dello spazio storico (storia sulla scena)»¹². La correlazione tra tempo storico e spazio storico definisce il luogo peculiare della storia: soltanto un *rapporto*, sempre problematico e mai definitivamente risolto, tra spazio e tempo costituisce la “scena” della storia. Il *concetto di storia* (*Der Begriff der Geschichte*) è il dispiegarsi del passato nello spazio, ma anche la maniera in cui questa relazione si presenta alla conoscenza, le condizioni della sua presentazione (*Vorstellung*):

¹¹ Due autorevoli esempi della “corrente estetica” sono: S. Mosès, *La storia e il suo angelo. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Anabasi, Milano 1993 – in cui si legge che «dal punto di vista della funzione nell'economia generale del pensiero benjaminiano, non c'è dubbio che è il paradigma estetico a giocare il ruolo più centrale». Ivi, p. 109 – e G. Carchia, *Tempo estetico e tempo storico in Walter Benjamin*, in *Walter Benjamin. Tempo storia linguaggio* cit., pp. 183-190.

¹² W. Benjamin, *Die historischen Zahlen*, in *Gesammelte Schriften*, VI, cit., p. 90; trad. it. W. Benjamin, *La Politica*, in *La Politica e altri scritti. Frammenti III*, a cura di D. Gentili, Mimesis, Milano-Udine 2015, p. 33.

solamente un passato spazializzato è oggetto di conoscenza. Ciò si mostra soprattutto *ex negativo*: quando, a un non adeguato rapporto tra presente e passato, tra spazio e tempo, corrisponde una deformazione che si manifesta nello spazio del presente, ma anche in una conoscenza altrettanto deformata e deformante. Nessuna compiuta adeguazione tra spazio e tempo riesce a sopprimere definitivamente l'inquietudine del rapporto, la sua intrinseca *storicità*.

Per conservare l'essenziale *differenza* tra il passato come è conosciuto *adesso* e il passato come veramente è stato *allora*, l'interpretazione può dedurre, dalla teoria della conoscenza storica che Benjamin non ha mai esplicitamente definito, una duplice considerazione del passato: il passato come è stato in verità (*Vergangenheit*) è conoscibile nello spazio storico del presente esclusivamente come *ciò che è stato* (*Gewesenes*)¹³. Come *Gewesenes* il passato trova spazio nel presente solo come sua *rappresentazione* parziale, solo come particolare aneddoto della *Vergangenheit*. Il compito della conoscenza è attualizzare il passato (*Vergangenheit*) nello spazio del presente in modo che esso sia il *Gewesenes* di questo presente, il suo *esser-stato*: *storico* non è il passato in quanto tale, ma soltanto la sua attualità. Tuttavia, la conoscenza del *Gewesenes* non estingue definitivamente la *Vergangenheit*, determinando la scena della storia come un vero e proprio *campo di tensione*. A questo punto emerge un problema fondamentale: in quale forma *appare* la differenza tra *Gewesenes* e *Vergangenheit* perché sia possibile denunciare come pretesa il convincimento del presente di conoscere, invece degli aspetti attuali di *ciò che è stato*, il passato nella sua totalità? Inoltre, che ne è del *tempo che resta*¹⁴: del residuo temporale necessariamente precluso allo spazio dell'attualizzazione, della verità del passato che ogni *Vorstellung* deve lasciare ai margini per definire lo spazio della storia?

¹³ Il concetto di *Gewesenes* compare una sola volta in *Über den Begriff der Geschichte*, nella IV tesi, ma Benjamin lo utilizza frequentemente sia nel *Passagen-Werk* che nei materiali preparatori alle tesi.

¹⁴ Traggio l'espressione “tempo che resta” da Giorgio Agamben, il quale la riferisce alla *Lettera ai Romani* di Paolo di Tarso, ma si presta anche a interpretare la concezione messianica di Benjamin. Cfr. G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000. Per un confronto tra Benjamin e Agamben, cfr. V. Borsò, C. Morgenroth, K. Solibakke, B. Witte (a cura di), *Benjamin – Agamben. Politics, Messianism, Kabbalah*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2010.

Per rispondere a tali questioni, i primi passi li muoveremo delineando una concezione ispirata alla gnoseologia di Kant, che può rappresentare una buona chiave di accesso per leggere le tracce di una teoria della conoscenza non estranea a quella della *Critica della ragion pura*. L'accostamento non è affatto casuale: il giovane Benjamin era un originale e attento lettore di Kant e, anche se successivamente Kant non è stato più oggetto privilegiato dei suoi studi, il suo influsso, consapevole o meno, non ha cessato di farsi sentire¹⁵. Infatti la distinzione tra il passato conoscibile, il *Gewesenes*, e il passato come è stato in verità, la *Vergangenheit*, può evocare la distinzione kantiana tra l'oggetto come fenomeno per la conoscenza (*Gegenstand*) e la cosa in sé (*Ding an sich* od *Objekt*). Per Kant, oggetto di una conoscenza necessaria e universale è *ciò che sta di fronte* (*Gegenstand*); per Benjamin, la distanza temporale tra passato e presente deve essere ridotta alla *vicinanza spaziale*: la riduzione della lontananza comporta che un *Objekt* diventi chiaramente visibile come *Gegenstand*, che la *Vergangenheit* sia presente come *Gewesenes*. Pertanto, lo spazio della conoscenza è determinato a priori dalla condivisione – da parte dello sguardo conoscente e della cosa come *Objekt* – del medesimo tempo: il presente. Alla condivisione del tempo del presente corrisponde, nello spazio di questo presente, la possibilità di fissare nella conoscenza l'oggetto come *Gegenstand*.

Una logica simile si può rintracciare in *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert* (la cui prima stesura risale al 1933), dove ne è positivamente evidenziato il carattere deformante, elemento essenziale per completare la definizione della teoria della conoscenza storica di Benjamin. In particolare, bisogna rivolgersi a quel capitolo che Benjamin dedica all'omino con la gobba. Il tema non è occasionale, come dimostra il saggio *Franz Kafka* oltre che il nano gobbo della I tesi di *Sul concetto di storia*. Lo scritto sull'infanzia berlinese, un viaggio a ritroso nella memoria, si caratterizza per la sovrapposizione del passato infantile sul presente storico, che in esso ricerca le tracce del suo esser-stato. La rinuncia alla conoscenza della *cosa in sé*, del tempo dell'infanzia irrecuperabile nello spazio presente dell'età adulta, è l'imprescindibile condizione di possibilità perché la cono-

¹⁵ Sulla formazione kantiana e neokantiana del giovane Benjamin, cfr. T. Tagliacozzo, *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2003 (II ed. 2013).

scenza possa orientarsi nella memoria munita della bussola che indichi, all'uomo di oggi, il *proprio* passato. Il passato come oggetto di conoscenza è qualcosa che si ha davanti, *Gegenstand*: lo spazio, regolato dalla conoscenza, fa valere i propri diritti sul tempo che è reso intuibile in quanto cristallizzazione del suo esser-divenuto. La scena della storia, in quanto spazio della conoscenza del passato, è il presente, che definisce i limiti di tale conoscenza. Il presente determina il proprio esser-stato (*Ge-Wesenes*) a immagine del suo *Wesen*, dello *status* che riconosce a sé stesso. Il *Gewesenes* rappresenta la deformazione spaziale della totalità del tempo passato; la conoscenza, infatti, per rendere il passato intuibile come *Gegenstand* deve contrarlo entro i limiti dello spazio del presente che, non potendo comprendere la *Vergangenheit*, che comporterebbe il dispiegare totalmente il passato, mostra visibile il *Gewesenes*, temporalità concentrata in uno spazio insufficiente.

Questo scarto tra spazio e tempo appare, nell'orizzonte limitato del presente, come una gobba che deforma le cose. La *Vergangenheit* non è un aldilà, oltre lo spazio del *Gewesenes*, è in esso, in quella gobba dove è costretta dai limiti dello spazio e della conoscenza, dai limiti stessi della scena della storia. «Quando [l'omino con la gobba] compariva, restavo con un palmo di naso (*Nachsehen*). E intanto le cose si ritraevano, sino a che, passato un anno, il giardino divenne un giardinetto, la mia camera una cameretta, la panca una panchetta. Le cose si assottigliavano, ed era come se spuntasse loro una gobba che per molto tempo le inglobava nel mondo dell'omino. L'omino mi anticipava sempre. E nell'anticiparmi intralciava il mio cammino. In realtà quel grigio funzionario non faceva che riscuotere, di ogni cosa cui volgevo la mia attenzione, la metà del dimenticare»¹⁶. L'omino gobbo è l'emblema dell'inadeguatezza della conoscenza rispetto alla verità e dell'esser stato di *questo* presente rispetto alla totalità del passato. Poter ricordare consapevolmente solo la metà di ciò che giace dimenticato nel passato è l'incontestabile denuncia del fatto che lo spazio del *Gewesenes* non realizza, nella conoscenza, la totalità della *Vergangenheit*. E la gobba è l'emblema di questa carenza della

¹⁶ W. Benjamin, *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*, in *Gesammelte Schriften*, IV/1, cit., p. 303; trad. it. W. Benjamin, *Infanzia berlinese intorno al millenovecento*, in *Opere complete V. Scritti 1932-1933*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2003, p. 406.

realizzazione; ciò che non è ancora reale, è ancora possibile: è la possibilità ancora da realizzare a presentarsi nella gobba, la possibilità stessa della redenzione. Pertanto, lo sguardo (*das Nachsehen*), che vorrebbe intuire le cose come sono state veramente, riesce a conoscerle soltanto come *Gegenstände*. Il verificare a un ulteriore sguardo (*Nachsehen*) la corrispondenza tra il ricordo della cosa e l'oggetto della conoscenza presente alla vista delude inesorabilmente: l'espressione di questo rapporto di non-corrispondenza è la gobba che le cose assumono come per dispetto nei confronti dello sguardo che pretende la bellezza. Ciò che si desidera vedere è, in tutti i sensi, *im-presentabile*: si concede alla contemplazione solo la deformità. La gobba è una deformità che si presenta nello spazio, ma per poterla correggere occorre il tempo: la redenzione è consegnata al divenire temporale, a quel presente che si incarica di realizzare nello spazio il *tempo che resta* ancora possibile. La necessità dell'omino gobbo deve sempre essere connessa alla necessità della redenzione. Egli mostra l'*incompiutezza* della conoscenza storica, che non riesce a nascondere le proprie deformità: l'omino gobbo priva il presente dell'illusione che lo spazio possa comprendere totalmente il tempo.

«[Q]uesto risveglio non poneva, al pari di altri, un traguardo al sogno, bensì mi rivelava che non l'aveva raggiunto e che il dominio della luna esperito da bambino aveva fallito il suo appuntamento con il corso del tempo»¹⁷. Il risveglio da questo sogno potrebbe avvenire in piena notte, non all'inizio del nuovo giorno. Un risveglio non illuminato dalla luce del giorno, ma da quella ingannevole della luna, non è un *vero* risveglio. Lo spaesamento e lo stordimento, che l'oscurità della notte non ancora *passata* suscita, sono propri di un presente che, scopertosi improvvisamente non la totalità che credeva di essere, non riesce più a ricomporre ciò che la fine del sogno lascia in cocci. Probabilmente non è più capace neanche di ricordare ciò di cui quei cocci sono i frammenti; così, piuttosto che redimerli e risvegliarsi nel nuovo giorno, preferisce ingannarsi e continuare a sognare. Quando il *Gewesenes* perde l'autorità che gli conferisce il sogno, cioè il presentarsi come *Vergangenheit*, è lo stesso *Wesen* del presente a vacillare. La perdita della sicurezza di sapersi orientare nella totalità di un mondo conosciuto lascia turbati; lo spazio del

¹⁷ Ivi, p. 302; trad. it. mod. p. 412.

presente non indica più come muoversi nella fitta boscaglia del passato: «E quando l'omino getta lo sguardo su una persona, questa non riesce a stare attenta. Né a se stesso, né all'omino. Si ritrova turbata davanti ai cocci»¹⁸.

2. Deformazioni spaziali: il prossimo villaggio

«Ciò che in esso [il saggio su Kafka] oggi mi infastidisce maggiormente, è il tratto apologetico di fondo che lo contrassegna. Per rendere giustizia alla figura di Kafka, nella sua purezza e nella sua peculiare bellezza, non si deve mai perdere di vista che è quella di un fallito. Le circostanze di questo fallimento sono molteplici»¹⁹. Così scrive Benjamin a Gershom Scholem, in una lettera del giugno 1938, a proposito del suo saggio del 1934 dedicato a Franz Kafka. Una delle molteplici circostanze che determinano il fallimento di Kafka consiste proprio nel rapporto deformato e deformante, così peculiare della sua opera, tra spazio e tempo. Il racconto di Kafka intitolato *Il prossimo villaggio* espone proprio lo scarto disorientante tra il tempo di una cavalcata e la distanza spaziale tra due villaggi. Il racconto narra dell'intenzione di cavalcare fino al prossimo villaggio, ma una vita normale è troppo breve e potrebbe così rivelarsi insufficiente per raggiungere il pur vicino villaggio. Il paradosso che emerge si manifesta in tutta la sua enigmatica luce se si considera, come Benjamin nel suo saggio evidenzia più di una volta, che un gesto dei personaggi kafkiani *sposta* intere ere. Come si concilia ciò con il fatto che, invece, il semplice gesto di una cavalcata non riesce a coprire il breve *spazio* che intercorre tra due villaggi? Perché il poderoso gesto nel tempo non trova una minima corrispondenza *spaziale*? Kafka, in molti suoi racconti, rappresenta proprio il mancato appuntamento tra il passato e lo spazio presente: «i gesti dei personaggi di Kafka sono troppo forti per il loro ambiente, e irrompono in uno spazio più vasto»²⁰. Lo

¹⁸ Ivi, p. 303; trad. it. p. 406.

¹⁹ W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, vol. VI (1938-1940), a cura di C. Gödde e H. Lonitz, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000, p. 114; trad. it. W. Benjamin, *Lettere 1913-1940*, Einaudi, Torino 1978, p. 348.

²⁰ W. Benjamin, *Franz Kafka*, in *Gesammelte Schriften*, II/2, cit., p. 418; trad. it. W. Benjamin, *Franz Kafka*, in *Opere complete VI. Scritti 1934-1937* cit., p. 136.

spazio in cui appaiono i gesti dei personaggi di Kafka non è dunque lo spazio del presente, troppo angusto – come accade con l’omino gobbo – per poter contenere intere ere; ma quello del passato inteso come *Vergangenheit*. Eppure Kafka nei suoi racconti – che altro non sono che la *spiegazione* (da intendere sia concettualmente che, soprattutto, *spazialmente*, come *spiegamento*) di un gesto – espone alla conoscenza un oggetto. Tale oggetto, in quanto trasposto entro lo spazio della riflessione, è un *Gegenstand*: un oggetto prossimo come il villaggio del racconto, che ci sta di fronte nella vicinanza, ma in uno spazio che non è quello del presente: «Ma Kafka è sempre così: egli toglie al gesto dell’uomo i sostegni tradizionali e ha così in esso un oggetto (*Gegenstand*) a riflessioni senza fine»²¹. Un *Gegenstand* che determina la stessa ambigua esperienza che, nel *Passagen-Werk*, caratterizza i *passages* della città di Parigi, le ottocentesche gallerie dalla tipica architettura in ferro e vetro: «Un aspetto dell’ambiguità dei *passages*: l’abbondanza di specchi che amplia fiabescamente gli spazi e rende più difficile l’orientamento. Poiché quest’universo speculare può anche significare molte, anzi infinite cose – e tuttavia esso resta ambiguo. Esso ammicca: è sempre quest’uno e mai nulla, da cui sbucca improvvisamente un altro. Lo spazio che si trasforma lo fa nel grembo del nulla. [...] Un fruscio di sguardi riempie i *passages*. Non c’è cosa che là dove meno lo si aspetta, non apra e socchiuda per un attimo gli occhi; ma, appena la guardi da vicino, è già sparita»²². Come le merci nelle vetrine dei negozi dei *passages* restituiscono insoddisfatto lo sguardo del curioso, così nelle storie kafkiane si è riflessi come in uno specchio che non restituisce, fissata univocamente in un’immagine, la conoscenza dell’oggetto, bensì prospettive di nuove lontananze in cui, nel rincorrere queste *riflessioni senza fine*, la conoscenza si perde.

Anche un racconto di Puškin, intitolato *La firma*, che apre il saggio di Benjamin, si conclude con un’inspiegabile immagine di tipo speculare: il cancelliere Potëmkin firma i fogli che gli porge lo scrivano Šuvalkin con il nome di quest’ultimo, come se lo scrivano si rivolgesse a uno specchio. Quest’ambiguità che conclude molti rac-

²¹ Ivi, p. 420; trad. it. p. 137.

²² W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, in *Gesammelte Schriften*, VI/2, cit., p. 672; trad. it. W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, in *Opere complete IX*, a cura di R. Tiedemann, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2000, pp. 605-606.

conti kafkiani segnala proprio il mancato *dispiegamento* del passato nello spazio presente; da ciò deriva l’assenza di una *spiegazione* che sia per la conoscenza esaustiva: la fine di un racconto di Kafka non è mai conclusiva, si presta a molteplici interpretazioni, a riflessioni senza fine. Questa vicinanza sempre di nuovo lontana lascia i racconti senza una *soluzione* (*Lösung*): «Certo è solo che [Kafka] non ha saputo raccapezzarvi; [...] che ha solo visto apparire, nello specchio, che il mondo anteriore (*Vorwelt*) gli si presentava nella forma della colpa, l’avvenire (*Zukunft*) nella forma del giudizio»²³. Kafka non ha conosciuto le forze ispiratrici della sua opera: il fallimento dell’attualizzazione spaziale del passato altro non è che il fallimento stesso della conoscenza. È questo il motivo per cui le sue storie sono *senza speranza*: detto altrimenti, *irredente*, *senza soluzione*. Kafka trae ispirazione dal “mondo anteriore” (*Vorwelt*) e non dalla preistoria, come le traduzioni italiane spesso riportano. Infatti, la preistoria (*Vorgeschichte*) è quel passato che, anche se remoto, ha trovato il suo *spazio* alla luce della storia (*Geschichte*): la preistoria è tale solo in riferimento a quella storia presente che in essa affonda le sue radici, il suo *prima*. Per questo motivo l’avvenire nell’opera di Kafka ha la forma del giudizio: il giudizio che la storia presente deve emettere sul mondo anteriore e redimerlo come proprio esser-stato. È questa la condizione mediante cui il mondo anteriore appare nello spazio del presente in quanto *Vorgeschichte*. Medium della redenzione è la conoscenza che, nel presente storico, trova il suo spazio peculiare. Colpevole, dunque, è quel presente che, piuttosto che avvicinare a sé il *mondo anteriore* non-ancora storico, è disorientato nelle lontananze temporali che lo specchio inspiegabilmente rimanda. Lo specchio, quindi, rimanda al passato irredento, alla *Vorwelt*, la colpa del presente che non redime: «Ma la dimenticanza riguarda sempre il meglio, poiché riguarda la possibilità della redenzione (*Erlösung*)»²⁴.

La dimenticanza è sempre una colpa del presente; è affidato a quest’ultimo, infatti, il compito di non dimenticare, di attualizzare gli aneddoti nel proprio spazio. È proprio questo, in particolare, il compito dello *studente* che è sulle tracce del passato (*Vergangenheit*) per rinvenirvi quegli aneddoti, sconosciuti alla storia del proprio pre-

²³ W. Benjamin, *Franz Kafka* cit., p. 427; trad. it. p. 143.

²⁴ Ivi, p. 434; trad. it. p. 149.

sente, che attendono la redenzione, che si presenta nella *scrittura*, da cui ha origine la storia. La scrittura della *Vergangenheit* spazializza la *Vorwelt* come *Gewesenes* del presente: «Ripiegamento è la direzione dello studio che trasforma la vita in scrittura»²⁵. Kafka è un narratore, le cui storie (*Geschichten*), però, non hanno ancora storia (*Geschichte*). Quella dello studente è una figura ricorrente nella sua opera, ma essi non scrivono; piuttosto, sono ripiegati sui libri del passato, ne sfogliano ininterrottamente le pagine senza attualizzarne il contenuto e renderlo leggibile nello spazio del presente. Sono ingobbiti sotto il peso del passato che non riescono a *liberare* (*erlösen*) alla luce della storia. Ecco che riappare il gobbo, prototipo della *deformità*. Anche questa deformità, come quella rappresentata in *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*, segnala una mancanza della conoscenza e del presente; ma, in questo contesto, invece dell'immagine dello scarto tra lo spazio limitato del presente e la totalità della *Vergangenheit* che vuole contenere, indica la forma che le cose assumono nell'oblio. La mancanza del presente è la sua assenza: nessun ricordare, attualizzando, redime. Tuttavia, in Benjamin ogni mancanza è una *speranza*: «Non è detto infatti che le deformazioni che il Messia verrà un giorno a correggere siano solo deformazioni del nostro spazio. Sono anche deformazioni del nostro tempo»²⁶. È assodato che senza una riduzione della distanza temporale tra passato e presente non può essere corretta alcuna deformazione spaziale: il luogo dell'attualità in cui si scrive la storia è lo spazio del presente. Così Benjamin può fornire il suo personalissimo scioglimento (*Lösung*) dell'enigmatico racconto *Il prossimo villaggio*: «Alla vita che è troppo breve per una cavalcata corrisponde questa cavalcata, che è abbastanza lunga per una vita»²⁷. È il tempo della cavalcata a determinare se lo spazio della vita sia sufficiente, ma è in questo spazio che la durata della cavalcata può essere misurata. Fuor di metafora: è nello spazio del presente che il passato deve accedere per essere conosciuto e redento. Lo scioglimento (*Lösung*) del racconto è la redenzione (*Erlösung*).

²⁵ Ivi, p. 437; trad. it. p. 151.

²⁶ Ivi, p. 433; trad. it. p. 149.

²⁷ Ivi, p. 436; trad. it. p. 151.

3. Lo spazio della conoscenza: il concetto di storia

Bisogna risalire al 1925, alla *Erkenntniskritische Vorrede* all'*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, per definire, in termini di teoria della conoscenza, la concezione dello spazio che per ora abbiamo estratto da contesti in cui la conoscenza è tramite essenziale per una proficua interpretazione dei temi specifici di quelle opere, ma non l'oggetto stesso della trattazione. Dal 1925 in poi, infatti, Benjamin non farà mai della sua concezione della conoscenza l'oggetto privilegiato di nessun suo scritto. Come vedremo in seguito, non è casuale: sarà il maturare della sua nuova e del tutto originale concezione della temporalità a fungere da spartiacque tra *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in cui questa comincia a definirsi, e *Über den Begriff der Geschichte*, l'ultimo suo scritto a esserci pervenuto, dove essa appare pienamente consapevole. Il riferimento alla *Premessa critica-conoscitiva* è, comunque, essenziale per legittimare ogni tentativo di interpretazione dell'opera di Benjamin, il quale – si può sostenere – non ha mai abbandonato, nei suoi aspetti generali, la concezione della conoscenza che ne scaturisce.

«Essi [i fenomeni] si spogliano della loro falsa unità per partecipare, divisi, a quella autentica della verità. In questa loro suddivisione, i fenomeni sottostanno ai concetti (*Begriffen*). Sono questi ultimi a far sì che le cose possano sciogliersi (*Lösung*) nei loro elementi. La distinzione in concetti è al di sopra di ogni sospetto di distruttiva cavillosità soltanto quando ha di mira questo recupero dei fenomeni nelle idee»²⁸. La verità dei fenomeni, l'oggetto inteso come *Gegenstand*, non consiste nel rappresentare la loro unità come totalità, bensì nel presentare tali fenomeni divisi: per partecipare al mondo delle idee essi devono essere *sciolti* nei loro elementi concreti, presentarsi empiricamente. Tale *scioglimento* (*Lösung*) deve, in sostanza, dispiegarsi nello *spazio*. Non sono le idee (*Idee*) a produrre lo scioglimento, poiché il mondo delle idee è la totalità e, in quanto tale, non è empiricamente spazializzabile; pertanto, lo *scioglimento* è incombenza dei *concetti*. L'oggetto come *Gegenstand* è sempre determinato spazialmente, questa è la sua peculiare verità: l'essere visibile

²⁸ W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in *Gesammelte Schriften*, VI, cit., pp. 213 e 214; trad. it. W. Benjamin, *Origine del dramma barocco tedesco*, a cura di A. Barale, Carocci, Roma 2018, p. 78.

nella vicinanza. Non è *Objekt, cosa in sé*, che affonda la sua verità nella lontananza temporale; tuttavia, non per questo, il fenomeno non partecipa del mondo delle idee. Anche lo spazio partecipa della verità: nei termini adoperati da Benjamin a proposito di Kafka, lo spazio è certamente il luogo della colpa, anche se veramente colpevole è la mancata redenzione dalla colpa. Lo spazio accede alla verità non immediatamente, questa è sempre troppo lontana nel tempo, bensì mediatamente – per mezzo della conoscenza, che definisce attraverso concetti: «In quanto la salvazione dei fenomeni si compie per mezzo delle idee, la rappresentazione delle idee (*Darstellung der Ideen*) si compie nel medium dell'empiria»²⁹.

Come nel 1925 il tempo non svolge ancora il ruolo che poi assumerà nelle tesi è evidente dall'uso del termine *Darstellung*, generalmente *rappresentazione*, invece di *Vorstellung*: forma di rappresentazione che, alla semplice *esposizione* (*Darstellung*) spaziale, unisce una specifica coloritura temporale. Ciò che, però, ci preme ora considerare è come lo spazio peculiare, che *Sul concetto di storia* presuppone, vada rintracciato proprio nella definizione di *concetto* che Benjamin fornisce nella *Premessa*. Infatti, questo spazio è definito nel presente dalle coordinate conoscitive che orientano lo storico che vuole *leggere* il passato mediante concetti, come *scrittura*. Come suggerisce lo stesso titolo, *Über den Begriff der Geschichte*, il mondo dei fenomeni della storia è conoscibile mediante concetti (*Begriffen*), in quanto «La raccolta dei fenomeni è un'incombenza dei concetti»³⁰. Non è l'*idea* di storia, che in quanto cosa in sé non può essere oggetto di conoscenza, a essere considerata nelle tesi, bensì il *concetto di storia* (*Begriff der Geschichte*) che, cristallizzando il *vero divenire temporale*, costituisce lo *spazio storico*. È come conformazione concettuale che nasce la storia e il divenire dei fenomeni – la loro *pre- e post-* storia – è dedotto e regolato dal *concetto di storia* che il presente determina: «la tendenza di ogni conformazione concettuale filosofica: la tendenza a constatare nel suo essere il divenire dei fenomeni. Poiché il concetto d'essere della scienza filosofica non si satura del fenomeno, bensì soltanto attraverso una consumazione della sua storia»³¹. La *Vorstellung*, pertanto, deve presentare nel proprio

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Ivi, p. 215; trad. it. p. 12.

³¹ Ivi, p. 225; trad. it. p. 26.

spazio concettuale non la totalità del passato (*Vergangenheit*), ma l'esser-stato (*Gewesenes*) del presente storico: ciò che questo riconosce come suo *Wesen*. Veramente storico, spazialmente e concettualmente determinabile, è solo il *Gewesenes*: per rendersi conoscibile l'accadere temporale deve essere sciolto nello spazio fenomenico del presente. In questo spazio la *rappresentazione* (*Darstellung*) è una *Vorstellung*: conserva vivo il *ricordo* della sua *origine storica*, perché di questa origine sarà tenuta a rendere conto al cospetto del giudizio del divenire temporale.

È proprio la presenza invisibile del tempo a determinare la differenza tra *Vorstellung* e *Darstellung*, tra 1940 e 1925, tra *Über den Begriff der Geschichte* e la *Erkenntniskritische Vorrede*. Nel linguaggio di quest'ultima, in cui la relatività di ogni conformazione concettuale deriva dal fatto che rappresenta un'idea, si evidenzia come nella *salvazione dei fenomeni* ci sia la compartecipazione di idea e concetto; nel 1940, detto altrimenti: compartecipazione di tempo e spazio. Infatti, la redenzione (*Erlösung*), la salvazione dei fenomeni, è possibile soltanto nel tempo: l'attualizzazione si fonda sul rapporto tra passato e presente e si realizza solo nel medium dell'empiria, come scioglimento (*Lösung*) spaziale dei fenomeni. È la conoscenza, mediante i concetti, a realizzare la salvazione che le idee rendono possibile, per cui è necessario che la conoscenza abbia davanti un oggetto concreto: le categorie, i concetti, si devono applicare a oggetti determinati dall'intuizione a priori di spazio e tempo per averne una vera conoscenza come, ancora una volta, Kant insegna. Dunque, oggetto in quanto *Gegenstand* per la conoscenza concettuale e non in quanto *Objekt*, ideale e pertanto non conoscibile: «Il complesso dei concetti che serve alla rappresentazione di un'idea la concretizza in quanto configurazione appunto dei concetti. Poiché nelle idee non sono incorporati i fenomeni. Essi non vi sono contenuti. Piuttosto, le idee sono una loro virtuale coordinazione oggettiva, la loro oggettiva interpretazione (*objektive Interpretation*)»³². La conoscenza non è compito delle idee in quanto si rivolge ai fenomeni che, essendo spazialmente determinati, sono configurati concettualmente; ne deriva, inoltre, che le idee non sono conoscibili concettualmente poiché non sono fenomeni, non appaiono nello spazio. Le idee sono, piuttosto,

³² Ivi, p. 214; trad. it. pp. 10-11.

la coordinazione e l'interpretazione oggettiva (*objektive*) di questo spazio: rammentano che il *Gegenstand* non è la cosa in sé, la verità, ma solo la limitata spazializzazione dell'*Objekt*. L'oggettività propria delle idee non è reale, in quanto la realtà è una determinazione della conoscenza (ricordiamo come, nella *Critica della Ragion pura*, la realtà sia la prima delle categorie della qualità), ma *virtuale*. Essendo, però, le idee la condizione essenziale per la salvazione – mediante il concetto che le rappresenta – dei fenomeni, sono esse a decidere della verità della conoscenza: la virtualità che le idee impongono alla rappresentazione determina la *vera* conoscenza, a cui è contrapposta la presunta conoscenza della verità. Come lo spazio non può contenere in sé la totalità del passato, così la rappresentazione concettuale delle idee non è mai conclusiva e completa.

Il compito indicato allo storico di *Über den Begriff der Geschichte*, al di là del contesto storico contingente, è *infinito*: il passato da scrivere non è il *già stato* una volta e per sempre, ma un passato potenzialmente sempre nuovo, inesauribile per la scrittura del presente. La storia fondata sull'attualizzazione è *vera* perché le sue fonti sono sempre discutibili. È chiaro, adesso, in che modo la teoria della conoscenza espressa nel 1925 nella *Erkenntniskritische Vorrede*, nel 1940 si determina come *teoria della conoscenza storica*. Potrebbe essere interpretata in questo senso l'intenzione di Benjamin di scrivere una nuova premessa critico-conoscitiva da proporre al *Passagen-Werk*, lavoro che lo tiene occupato per tutti gli anni Trenta e che si interseca, a tratti anche alla lettera, con le tematiche delle tesi.

I Tesi

Un breve racconto di Benjamin del 1935, intitolato *Rastelli erzählt...*, presenta sorprendenti affinità con la I tesi *Sul concetto di storia*: la metafora del meccanismo del giocatore di scacchi, l'automa vestito da turco e il nano gobbo¹.

Rastelli narra di un grande giocoliere che, nei tempi antichi, fu invitato presso la corte di Mehemet Ali Bey, sultano dei Turchi, a dar mostra della sua arte. La fama dell'abilità del giocoliere corrispondeva all'altrettanto nota crudeltà del sultano nei confronti di altri giul-lari, i cui giochi non erano stati graditi. Il nostro giocoliere era solito accompagnarsi nei suoi viaggi a un nano, dotato di grazia e agilità eccezionali; i due si conoscevano alla perfezione, soprattutto nell'esercizio della loro arte. Dovunque andassero erano molto accorti a non farsi mai vedere assieme. Era il gioco con un semplice pallone a cui l'arte del giocoliere doveva la sua rinomata fama; infatti riusciva con il solo pallone a creare una complessità di figure incredibile. Il suo segreto, celato agli occhi di tutti, consisteva nel fatto che all'interno del pallone si nascondeva il nano che, grazie alla sua abilità, obbediva a ogni minimo impulso che il maestro giocoliere gli forniva. Giunto il giorno dell'esibizione dinanzi al sultano, il maestro svolse il suo esercizio con risultati così strabilianti che, oltre all'esigente platea, ne fu sorpreso lo stesso giocoliere. Alle sollecitazioni che questi

¹ Benjamin ha tratto l'immagine dell'automa giocatore di scacchi dal racconto di Edgar Allan Poe *Maelzel's Chess-Player* (trad. it. *Il giocatore di scacchi di Maelzel*, SE, Milano 2000), che conosceva nella traduzione di Baudelaire. Anche per quanto riguarda la descrizione del nano in *Rastelli erzählt...*, Benjamin probabilmente aveva presente il racconto di Poe, a cui si richiama quasi letteralmente. Il comune motivo d'ispirazione può giustificare la funzione esplicativa che *Rastelli erzählt...* assume in riferimento alla metafora del manichino giocatore di scacchi e del nano nascosto al suo interno.

mandava con il suono di un flauto, il pallone rispondeva con tale sintonia che finiva spesso per sollecitare esso stesso il maestro, conducendo lo svolgimento del gioco. Terminato l'esercizio, il successo fu grandioso e il crudele sultano entusiasta. Uscito dal palazzo, il maestro aspettava il suo fedele nano, che quel giorno aveva fornito la sua migliore prestazione, nel posto convenuto. Invece del nano si presentò un suo messaggero che, non essendo riuscito a rintracciare il giocoliere prima dell'esibizione, gli comunicò che il nano era a letto malato e non poteva esser presente quel giorno a palazzo. Questo è quello che Rastelli racconta e non può lasciare indifferenti il fatto che la I tesi ricalchi lo schema della sua storia.

Certo, Rastelli non è uno storico materialista, piuttosto un narratore. Ciò che racconta non è *la* storia, bensì *una* storia: «“Voi vedete, – soggiunge Rastelli dopo un attimo, – che la nostra categoria non è nata ieri, e che noi pure abbiamo la nostra storia (*Geschichte*) – o perlomeno le nostre storie (*Geschichten*)”»². È, tuttavia, tanto diverso il compito dello storico materialista che deve distruggere la prepotenza di quella storia che pretende di essere l'unica storia, *la* Storia, escludendo tutte quelle tradizioni, che non hanno data di ieri e che con diritto aspirano ad avere una storia? Il passato (*Vergangenheit*) ha in sé sopite tante tradizioni che potenzialmente possono venire risvegliate dal presente che, fondando su di esse il proprio *Wesen*, può presentarle sulla scena della storia. La *vera* storia altro non è che la possibilità delle storie: una pluralità non compresa in una concezione universale della storia. Quando *una* storia si presenta come *la* Storia, i rifiuti che essa inesorabilmente lascia ai suoi margini non si perdono del tutto; essi possono essere comunque tramandati attraverso la *narrazione* che, ai margini della tradizione scritta, da cui nasce la storia, mantiene viva la tradizione orale che attende d'essere redenta nella *scrittura* di quel presente che la riconosce nello spazio del proprio *Gewesenes*, come sua storia. Non a caso Benjamin utilizza lo stesso termine, *Geschichte*, per indicare sia la storia universalmente conosciuta sia le storie particolari, che non presumono di rappresentare l'umanità intera. Il testo della grande Storia altro non è che la messa in scrittura di *una* storia tra queste – strappata, *citata*, dalla pluralità delle storie tramandate.

² W. Benjamin, *Rastelli erzählt...*, in *Gesammelte Schriften*, IV/2, cit., p. 780; trad. it. W. Benjamin, *Rastelli racconta...*, in *Opere complete VI. Scritti 1934-1937* cit., p. 267.

Queste storie danno voce a tradizioni di cui nessuna ha un valore intrinseco superiore rispetto alle altre: ogni flauto, che dal presente suona la sua melodia, può stimolare, nel pallone, le evoluzioni più mirabolanti presso la corte della storia. Essenziale è che, dentro il pallone, invisibile agli occhi dei presenti, sia nascosto un nano che diriga le evoluzioni dell'esercizio. Quando il trucco è riuscito e la storia dispiega nello spazio della conoscenza il successo del presente, questo nano non deve far parte del successo; se così fosse, il segreto sarebbe completamente svelato e il gioco definitivamente concluso: non più *ri-presentabile*, in quanto non ingannerebbe più nessuno. La gloria del presente è un onore che spetta soltanto al maestro giocoliere: il nano, a letto malato, non vi partecipa; anzi, non c'è mai stato. Nel racconto di Rastelli la presenza del nano si manifesta come assenza; ma, durante il gioco, quando il presente costruisce il proprio futuro successo, il maestro giocoliere, per la riuscita dell'esercizio, deve agire *come se* nel pallone, a dirigerne i movimenti, ci sia proprio il nano. Dopo, a gioco compiuto, questa convinzione si svelerà misteriosamente infondata: qual è, infatti, il segreto del successo? Nessuno, neanche il giocoliere che adesso ne gode, è in grado di conoscerlo. L'invisibile presenza del nano all'interno del pallone garantiva la *futura* realizzazione di un gioco la cui possibilità, altrimenti, sarebbe stata irrealizzabile. La realtà presente è, invece, adesso priva di fondamento. Il giocoliere, maestro d'illusioni, è vittima della sua stessa illusione e la riuscita del suo gioco è a lui stesso inspiegabile. Il nano custodisce il segreto della realizzazione di quelle possibilità che lo prendono a proprio servizio. Questo segreto deve restare tale per ogni presente, come lo è per il giocoliere. L'inganno del manichino turco necessita per perpetuarsi dello stesso nano che, se scoperto, ne svelerebbe il trucco. Trucco che, pertanto, deve nascondersi agli sguardi che tentano di carpirne il segreto; infatti

Con un sistema di specchi veniva data l'illusione che vi si potesse guardare attraverso da ogni lato³.

Lo specchio impedisce al presente di scorgere il segreto del meccanismo. Ciò che esso rimanda indietro non è la conoscenza di questo segreto, la visione del nano, ma la medesima immagine di chi guarda.

³ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 693; trad. it. p. 21.

Lo spazio creato illusoriamente dal gioco di specchi non consente alla conoscenza di penetrare all'interno del meccanismo, dove

In verità c'era seduto dentro un nano gobbo, maestro nel gioco degli scacchi, che guidava per mezzo di fili la mano del manichino⁴.

La prospettiva degli specchi rimanda, allo sguardo che vuole conoscere da vicino il segreto, uno spazio illusorio in cui la conoscenza non riesce a raccapezzarsi. Come il nano del racconto di Rastelli, anche questo nano gobbo, nella *pratica* dell'esibizione, partecipa direttamente all'inganno per la riuscita del trucco. Questo siamo *noi* a saperlo, ma tale conoscenza non è a disposizione di chi è *presente* in scena in quel momento. Essenziale è, comunque, capire che, se non ci fosse il nano, il trucco non avrebbe successo; più esattamente: non ci sarebbe nessun trucco e senza trucco l'automa non funzionerebbe affatto. In sostanza egli deve celarsi soltanto a coloro che condividono lo spazio della sua realizzazione e lo spazio di ogni realizzazione è sempre il presente. *Noi* possiamo essere a conoscenza dell'esistenza del nano dentro il meccanismo e del segreto di quest'ultimo solo perché si tratta ormai di una *storia*, del racconto di una *Geschichte* come quella di Rastelli. In entrambe le storie siamo a conoscenza dei loro segreti solo in quanto il *nostro* presente le ha accolte nel suo spazio *scrivendole*, solo perché *per noi* sono *passate*.

Un corrispettivo di questo congegno si può presentare (*vorstellen*) nella filosofia⁵.

L'uso del verbo *vorstellen*, "presentare", indica come l'utilizzo da parte della filosofia di un congegno simile debba aver luogo nel presente, nello *spazio presente*. Ciò significa, oltre alla necessità di una sua applicazione al contesto storico a cui Benjamin si riferisce, che la filosofia presente non deve essere a *conoscenza* del segreto del congegno: che al suo interno è nascosto il nano gobbo. In un altro senso ancora: per la filosofia il segreto del congegno è *non-ancora una storia* (*Geschichte*); non può, essendone venuta a conoscenza, raccontarlo in quanto non è cosa *passata*.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.* (trad. it. mod.).

Vincere deve sempre il manichino detto "materialismo storico"⁶.

La vittoria del materialismo storico non è pertanto dovuta alla conoscenza; sembra piuttosto, avendo il suo luogo peculiare nello spazio presente, risultare dalla *messa in azione* del meccanismo, dallo svolgimento della partita a scacchi (in cui il materialismo storico è contrapposto al metodo storicistico di conoscenza della storia). Agli occhi del presente la partita è esclusivamente tra il materialismo storico e lo storicismo: durante questa, il nano gobbo è invisibile.

Esso può competere senz'altro con chiunque se prende al suo servizio la teologia, che oggi, com'è a tutti noto, è piccola e brutta, e tra l'altro non deve lasciarsi vedere⁷.

È la filosofia della storia di Benjamin, la cui collocazione temporale resta peraltro ambigua, che mette al servizio del materialismo storico la teologia, del manichino turco il nano gobbo. Infatti, se il materialismo storico è il manichino, è proprio la filosofia di Benjamin a costruire l'idea dell'intero meccanismo: mettere assieme materialismo storico e teologia. Se si leggono, a conferma di ciò, i manoscritti di Benjamin contenenti il materiale preparatorio delle tesi, si può verificare come al fatto che deve vincere sempre il materialismo storico si aggiunga «se dipende da me»⁸. Solamente se è lo stesso Benjamin a essere il maestro ideatore e costruttore del congegno, si spiega come si è a conoscenza della presenza della teologia che guida le mosse del materialismo storico per garantirne la vittoria. Il punto di vista di Benjamin non è quello del presente, altrimenti non sarebbe in grado di conoscere il segreto del congegno, dal momento che la teologia non *deve* lasciarsi vedere nello spazio presente: essa è piccola e brutta, assolutamente *im-presentabile*. Il divieto, inoltre, è categorico come segnala l'uso del verbo *dürfen*. La vittoria del materialismo dipende tanto dalla teologia quanto dal non lasciarsi vedere di quest'ultima. Se la teologia fosse visibile, il trucco sarebbe

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ W. Benjamin, *Anmerkungen zu Über den Begriff der Geschichte*, in *Gesammelte Schriften*, V3, cit., p. 1247; trad. it. W. Benjamin, *Materiali preparatori delle tesi*, in *Sul concetto di storia* cit., p. 82.

svelato al presente in quanto entrerebbe nel suo spazio visivo: senza più la lontananza prodotta dagli specchi, gli sguardi dei presenti *avvicinerebbero nella conoscenza* il nanetto, come un qualsiasi oggetto nel loro spazio, e forse ne irriderebbero la bruttezza. Come oggetto di conoscenza, infatti, è ignorato il veto posto alla presentabilità e tale svelamento, invece del segreto, presenterebbe l'impresentabilità esclusivamente in quanto mera bruttezza e deformità. A quel punto, come si usa nel caso in cui uno dei due contendenti è scoperto a imbrogliare, la vittoria andrebbe all'avversario.

I.1 Räumen: la costruzione dello spazio teologico-politico

Il nano gobbo, sotto le cui sembianze si nasconde la teologia, è l'anima del meccanismo che permette al manichino turco di vincere sempre; al contempo, ne è anche l'invisibile segreto. C'è e non c'è; o meglio, come la storia di Rastelli insegna, forse c'era e adesso non c'è più: unica traccia della sua presenza è la sua assenza. Cosa definisce in senso teologico quello spazio in cui la teologia stessa è *impresentabile*? La teologia non viene alla presenza, non si spazializza dunque, ma influenza questo spazio restando distante da esso, temporalmente distante. È possibile la redenzione se la teologia, il segreto da cui dipende la vittoria, non aparendo spazialmente come *Gegenstand*, non è conoscibile?

Per cercare una risposta conviene iniziare dal *Passagen-Werk*: «Nella storiografia materialistica il momento distruttivo (*destruktive Moment*) o critico si fa valere forzando la continuità storica, poiché soltanto così l'oggetto storico (*historische Gegenstand*) si costituisce per la prima volta. All'interno del corso continuo della storia è, infatti, impossibile identificare un oggetto della storia (*Gegenstand der Geschichte*). [Per la storiografia non materialistica] era pur sempre prioritario reinserire l'oggetto (*Gegenstand*) nel *continuum* che essa creava nuovamente nell'immedesimazione (*Einfühlung*)»⁹. Come si può evincere dalla *Erkenntniskritische Vorrede*, il corso continuo della storia è una *conformazione con-*

⁹ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, in *Gesammelte Schriften*, V/1, cit., pp. 594-595; trad. it. pp. 533-534.

cettuale: scaturisce in sostanza dalla costruzione spaziale che il presente rende conforme alla conoscenza del proprio *Wesen*. La deduzione degli oggetti in esso iscritti risale sistematicamente al presente che ha uniformato a sé il passato: lo intende come lo spazio del proprio esser-stato (*Gewesenes*). La falsa coscienza, che si maschera dietro le pretese storicistiche dell'*immedesimazione* (*Einfühlung*), emerge dal tentativo di considerare tutto il passato esclusivamente in quanto *Gewesenes*: tempo spazializzato in oggetto della conoscenza. Il rovescio della medaglia è l'irreversibile oblio della *Vergangenheit*: il passato, in cui il tempo è sempre eccedente rispetto alla sua configurazione spaziale come *Gewesenes*, che conserva potenzialmente *aneddoti* non-ancora conosciuti. L'oggetto propriamente storico deve certamente essere attinto dal passato, ma anche portato a conoscenza nello spazio del presente, poiché la storia si determina nel presente, come rappresentazione concettuale. Lo *historische Gegenstand* è sempre il *risultato* dell'azione reciproca di spazio e tempo: anche questo presente è risultato dalla pratica dell'attualizzazione. Una prassi che agisce sullo spazio del presente. Il *momento distruttivo* (*destruktiv Moment*), essenziale nella storiografia materialistica, è pertanto una forza che deve agire proprio su questo spazio; infatti, è proprio negli oggetti fissati in esso dalla conoscenza che vanno rintracciate quelle possibilità che lo spazio del *Gewesenes* non può mai realizzare totalmente: le possibilità sono sempre eccedenti rispetto alle realizzazioni effettive. Il momento distruttivo fa spazio per la redenzione di queste possibilità. La concezione dello spazio, in esso implicita, si esplica concentrando l'attenzione sull'aggettivo *destruktiv* che Benjamin adopera. Infatti, egli non utilizza, come in altri casi e come l'uso comune vorrebbe, *zerstörend*, che metterebbe in maggiore evidenza l'aspetto nientificante, il cui risultato è esclusivamente lo spazio vuoto. Piuttosto, *destruktiv* segnala due assonanze molto significative: con *konstruktiv* (costruttivo) e con *Struktur* (struttura) e, in base a quest'ultima, emergerebbe una sorta di carattere *destrutturante*.

Tenteremo di verificare quest'ultima assonanza nell'analisi di un frammento particolarmente significativo del 1931, intitolato proprio *Der destruktive Charakter*. In esso si legge: «Il carattere distruttivo (*Der destruktive Charakter*) conosce una sola parola d'ordine: far

posto; una sola attività: far spazio (*räumen*). Il suo bisogno di aria fresca e di uno spazio libero è più forte di ogni odio»¹⁰. Non è dunque l'odio – la nientificazione di tutto ciò che si incontra nello spazio fino a rendere questo completamente vuoto – ciò che l'*attività* del *carattere distruttivo* persegue. Piuttosto, la sua attività si caratterizza come *räumen*: fare spazio, fare in modo che nello spazio ci sia posto libero; garantire uno spazio non totalmente saturo. Lo spazio saturo è lo spazio *strutturato* in ogni sua parte dalla conoscenza: è in questo senso che quella del carattere distruttivo è una attività destrutturante. Lo *spazio libero* non è lo spazio vuoto, ma quello spazio in cui gli oggetti sono *liberati* dalla *funzionalità* che è prescritta loro dalla conoscenza. Un oggetto che abbia il proprio valore in sé stesso e che non sia costretto a desumerlo dal tutto della struttura in cui deve trovare il suo posto è un oggetto considerato, in termini marxiani, per il suo valore d'uso invece che per il suo valore di scambio. Un oggetto non definibile una volta per tutte per il posto che occupa nella struttura concepita dalla conoscenza; ma che possa occupare, nello spazio, un posto ancora libero in cui poter essere conosciuto in una luce nuova, da un punto di vista prima sconosciuto. Si formano, così, con gli altri oggetti, sempre nuove costruzioni, nuovi modi di concepire lo spazio con gli stessi oggetti e, di conseguenza, una nuova conoscenza di essi.

Un altro breve frammento contenuto nell'*Ibizenkische Folge* del 1932, il progettato seguito di *Einbahnstraße*, si intitola *Raum für das Kostbare* (*Spazio per il prezioso*)¹¹. In esso Benjamin elogia il modo in cui, a differenza delle case del Nord Europa, nelle abitazioni del Sud della Spagna si concepisce lo spazio, strutturato in modo da lasciare spazio libero per il prezioso. Qui, infatti, ogni oggetto è adope-

¹⁰ W. Benjamin, *Der destruktive Charakter*, in *Gesammelte Schriften*, IV/1, cit., p. 396; trad. it. mod. W. Benjamin, *Il carattere distruttivo*, in *Opere complete IV. Scritti 1930-1931*, a cura di R. Tiedemann, ed. it. a cura di E. Ganni con la collaborazione di H. Riediger, Einaudi, Torino 2002, p. 521. Per un'analisi più ampia e articolata del "carattere distruttivo", che tenga conto delle sue diverse implicazioni nel pensiero di Benjamin e non solo, cfr. M. T. Costa, *Il carattere distruttivo. Walter Benjamin e il pensiero della soglia*, Quodlibet, Macerata 2008; Seminario di studi benjaminiani (a cura di), *Le vie della distruzione. A partire da Il carattere distruttivo di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2010.

¹¹ Cfr. W. Benjamin, *Ibizenkische Folge*, in *Gesammelte Schriften*, IV/1, cit., pp. 403-404; trad. it. W. Benjamin, *Sequenza ibizena*, in *Opere complete V. Scritti 1932-1933*, pp. 191-192.

rato per più di una funzione: il cuscino, ad esempio, è lo stesso sia per ammorbidire i duri telai delle automobili sia come guancia di notte. In tal modo molto spazio è lasciato libero, in quanto ogni oggetto non si definisce solo per il posto che occupa in un certo momento del tempo, ma anche per il posto libero che potrebbe andare a occupare. Così ogni posto potenzialmente occupabile da un oggetto crea, con gli altri oggetti che vi capitano accanto, nuove costellazioni e, quindi, conoscenze sempre nuove. Lo spazio libero è quello destinato da Benjamin ad accogliere il *prezioso*. Il prezioso è ciò che conferisce dignità allo spazio destrutturato; riguardo alla sua entità specifica, essa si chiarirà tra poco.

Per adesso, tornando a *Der destruktive Charakter*, ci preme evidenziare come questa *destrutturazione* dello spazio consista fondamentalmente nello *spostare* oggetti già esistenti, in quanto il carattere distruttivo «evita solo il lavoro creativo»¹²; non eliminando oggetti dallo spazio, non è suo interesse il creare *a nihilo*, gli sono sufficienti gli oggetti già presenti nel suo spazio: «[Il carattere distruttivo] Riduce l'esistente in rovina non per amor delle rovine ma della via d'uscita che le attraversa»¹³. Le rovine altro non sono, in questo contesto, che gli oggetti destrutturati. Quegli oggetti, cioè, non più inquadrati attraverso la struttura che li sosteneva e li costringeva a un significato univoco, ma che aprono nuove vie alla conoscenza, se l'*attività dello spostare* li muove entro lo spazio lasciato libero dalla distruzione dell'antica struttura.

Possiamo, allora, passare a chiarire l'altro senso dell'aggettivo *destruttiv*, quello che risale all'aspetto della *costruzione* (*Konstruktion*), nonostante esso sia sottinteso nell'azione destrutturante. A tal riguardo ci riferiamo nuovamente al *Passagen-Werk*: «Per il materialista storico è importante distinguere con estremo rigore la costruzione (*Konstruktion*) di un fatto storico da ciò che abitualmente viene definita la sua "ricostruzione" (*Rekonstruktion*). La "ricostruzione" (*Rekonstruktion*), attraverso l'immedesimazione (*Einfühlung*), opera su un solo piano. La "costruzione" (*Konstruktion*) presuppone la "distruzione" (*Destruktion*)»¹⁴. Ogni vera costruzione di un fatto storico presuppone la distruzione nel senso del *räumen*,

¹² W. Benjamin, *Der destruktive Charakter* cit., p. 396; trad. it. p. 521.

¹³ Ivi, p. 398; trad. it. p. 522.

¹⁴ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, V/1, cit., p. 587; trad. it. p. 527.

del *fare spazio*: solo una prassi che risponde all'appello del passato (*Vergangenheit*), redimendo le deformazioni spaziali del *Gewesenes*, manda in *rovina* l'uniformità e il conformismo su cui il presente ha strutturato il suo esser-stato. Il miglior materiale per la costruzione sono proprio queste rovine che, liberate dalla fissità del posto a cui erano costrette, cercano un altro posto da occupare: prendere nuova forma in una nuova costruzione. La *novità* scaturisce dal fatto che a ogni spostamento, anche se degli stessi oggetti, corrisponde una prospettiva completamente diversa: una nuova conoscenza del medesimo oggetto. L'immedesimazione, avversa invece alla novità, tende a conservare la struttura dello spazio esistente in quanto, essendo una forma di conoscenza che non presuppone nessuna prassi, *ri-costruisce* nella conoscenza esclusivamente il passato, senza decostruzione dello spazio del presente, premessa necessaria di ogni attualizzazione. L'attualizzazione è una costruzione ogni volta nuova perché non pretende di conoscere una volta per tutte il passato come è stato davvero. Ricostruire il passato nel suo spazio e non attualizzarlo nel proprio significa non *spostare*, alle sollecitazioni che giungono dal passato alla memoria del presente, gli oggetti dal loro posto.

L'opposto dell'immedesimazione è l'attività del fare spazio nel presente: *l'azione e la prassi politica*. Vale a dire: «Trattare il passato (*Vergangenheit*), o meglio, ciò che è stato (*Gewesenes*) non secondo il metodo storicistico, come si è fatto finora, ma secondo il metodo politico, fare delle categorie politiche delle categorie teoretiche e avere il coraggio di applicarle non solo al presente, nel senso della prassi: ecco il compito»¹⁵. Il compito del materialista storico non consiste nel trattare, come fa il metodo storicistico, la *Vergangenheit* con categorie teoretiche, bensì il *Gewesenes* – il passato spazializzato nel presente – con categorie politiche. L'unico passato veramente conoscibile è, infatti, quello dispiegato nello spazio. Il *Wesen* stesso del presente altro non è che lo spazio dov'è raccolto il passato e in cui si struttura la sua autocoscienza. Agire politicamente significa proprio *spostare* gli oggetti in questo spazio, costruire nuove prospettive che facciano emergere quelle possibilità che, se realizzate nella conoscenza, costituirebbero un punto di vista nuovo su ciò che è stato e, di conseguenza, un nuovo spazio presente. Il *fare spazio* assume così

¹⁵ Ivi, V/2, p. 1026; trad. it. p. 937.

aspetti *rivoluzionari*, in quanto è in grado di sovvertire l'ordine spaziale su cui la conoscenza fonda il presente. Le categorie politiche sono, tuttavia, anche categorie teoretiche in quanto a tale *destrutturazione* deve corrispondere, perché le rovine che ne risultano possano diventare oggetto storico, la concettualizzazione della nuova costruzione nella conoscenza: l'ingresso nella storia passa necessariamente per la conoscenza. La redenzione, la liberazione (*Erlösung*), a cui la prassi rivoluzionaria fa spazio nel presente, deve comunque stabilizzarsi storicamente nello *scioglimento* (*Lösung*) spaziale dei suoi elementi, e spetta al concetto il fissarli per poterli presentare (*vorstellen*) sulla scena della storia.

L'importante conseguenza per la filosofia di Benjamin, che deriva dalla determinazione in termini di prassi politica del carattere distruttivo, consiste nella compenetrazione delle categorie politiche con quelle teoretiche e conoscitive per la definizione dello spazio del presente. L'attualizzazione, ovvero il metodo su cui deve fondarsi il materialismo storico, ha come prima condizione essenziale il *fare spazio* dell'azione politica; la concettualizzazione dell'oggetto storico (*historische Gegenstand*) corrisponde al momento della realizzazione. La *teologia* svolge, invece, il ruolo essenziale di conservare vive *nel tempo* le possibilità: conservare il *tempo che resta* entro lo spazio del presente come quell'eccedenza della *Vergangenheit*, che il *Gewesenes* non riesce a mascherare. È quel qualcosa che si rifiuta alla totale realizzazione spaziale: il tempo in quanto tempo. La possibilità ultima che garantisce alla politica che ogni presente può essere trasformato e al materialista storico che non tutto il passato è stato scritto. È la teologia il *prezioso* per cui va fatto spazio. Preziose sono quelle possibilità che si presentano nell'attimo in cui un oggetto cambia di posto e, con la loro realizzazione, costruiscono una nuova prospettiva. Prezioso, perciò, non è tanto il posto che un oggetto occupa nel presente, quanto il posto libero che potrebbe occupare. Questo scarto è essenzialmente temporale: ogni posto libero è un posto *non-ancora* occupato. Allo stesso modo: le possibilità che la *Vergangenheit* concentra nello spazio del *Gewesenes* sono *non-ancora* realizzate.

Come la politica assuma tratti teologici nel *fare spazio* al prezioso, emerge da questo frammento del *Passagen-Werk*: «L'intento della dozzinalizzazione nel suo nesso con l'intenzione teologica più

profonda. Esso la rispecchia in modo torbido, trasportando nello spazio della contemplazione ciò che vale in quello della vita giusta: che il mondo, vale a dire, sia sempre lo stesso (che tutto l'accadere possa aver luogo in un medesimo spazio). Teoreticamente questa è, malgrado tutto (malgrado l'acuta intuizione che essa contiene), una verità stanca e avvizzita. Tuttavia essa trova un'alta conferma di sé nell'esistenza del devoto, per il quale, come qui lo spazio è al servizio di tutto ciò che è stato (*Gewesenen*), così ogni cosa è al servizio del bene»¹⁶. Una verità stanca e avvizzita è quella che rende la teologia oggetto visibile di conoscenza nello spazio contemplativo. Che il medesimo spazio possa contenere in sé tutto l'accaduto temporale nella forma del *Gewesenes* è vero, a non essere vero è invece che la verità si espliciti in una conoscenza esaustiva del passato. Piuttosto, come accade al devoto, lo spazio del *Gewesenes* è il medium in cui egli si relaziona al bene, alla verità. A questo spazio presente, pertanto, né il devoto né il materialista storico deve rinunciare. Altrimenti si cade nello stesso errore – così simile all'immedesimazione – degli studenti di Kafka: spostano nello spazio della contemplazione ere intere del passato, senza riuscire, tuttavia, a intervenire praticamente nel proprio presente, dove bisogna *spostare* oggetti nello spazio. È in questo spazio da determinare praticamente che è calata la teologia, uno spazio fatto di oggetti da spostare, dozzinale quindi.

A spostamento concluso, costruito cioè con successo il nuovo presente, quando la conoscenza subentra all'azione politica per scrivere la storia, la teologia rifiuta di partecipare a questo successo. Così il nano, nel racconto di Rastelli, muovendo i fili dall'interno del pallone, lo sposta propiziando al giocoliere il successo presso il sultano; ma, quando il segreto del successo può essere svelato, egli resta ugualmente invisibile e il segreto sconosciuto. Altrettanto il nano gobbo, muovendo dall'interno del meccanismo il manichino, gli consente di spostare le pedine sulla scacchiera: così la teologia può far vincere sempre il materialismo storico a condizione che non si lasci vedere, che il trucco non sia oggetto di una *Vorstellung*. Nello spostare gli oggetti nello spazio presente di ciò che è stato, l'intenzione teologica coincide con l'azione politica in quanto fa corrispondere, a

¹⁶ Ivi, V/2, pp. 677-678; trad. it. mod., p. 610.

tale spostamento, nuove prospettive temporali che la conoscenza fa proprie attualizzandole nello spazio della storia¹⁷. In ogni *novità* – il temporale *non-ancora già stato* nello spazio – era celata la verità della teologia; ma nella sua cristallizzazione nello spazio presente della conoscenza ogni nuovo è già sempre vecchio e ha il suo posto peculiare nella memoria storica. È questa la direzione propria della conoscenza, nonché della storia, per cui il *Wesen* del presente è sempre un *Gewesenes*, solo ed esclusivamente un *già stato*: ciò che è *non-ancora stato* – la voce della *Vergangenheit* al cui appello l'azione politica è chiamata a rispondere – a realizzazione compiuta tace. Il *futuro* del passato, il tempo della teologia, giunge fino alla soglia dell'attualità del presente, ma là si ferma, *prima* di varcare questa soglia, prima di perdere la propria alterità entrando nello spazio della conoscenza.

Il problema che emerge forte dall'analisi dello spazio della conoscenza nel pensiero di Benjamin degli anni Trenta riguarda il rapporto tra distruzione e costruzione, tra azione politica e conoscenza. Se, infatti, ogni spazio presente per scrivere la sua storia deve essere strutturato concettualmente, ne consegue che anche la rivoluzione porta in sé il gene della *conservazione*: conservazione dello spazio del *Gewesenes* che è stato costruito dalla distruzione del precedente. Essendo, tuttavia, lo spazio soggetto sempre agli stessi limiti, nessuno *status* del presente può vantare maggiori diritti per la conservazione del proprio spazio¹⁸. Infatti, si tratta solo di assumere una prospettiva diversa nell'osservare e conoscere l'orizzonte spaziale: la novità scaturisce da un nuovo ordine dei medesimi oggetti. Al di là della speranza rivoluzionaria che Benjamin nutriva per il proprio presente, che ormai non guardava già più a quella rivoluzione sovietica su cui nel 1940 non faceva più affidamento, è possibile rinvenire nella dinamica del corso della storia un circolo vizioso? Un eterno ritorno, cioè, di distruzione e costruzione, di prassi politica destrutturante e strutturazione da parte della conoscenza: il tempo storico è un'e-

¹⁷ Sul nesso tra teologia e politica in Benjamin e sulla controversa applicazione del paradigma teologico-politico al suo pensiero, cfr. M. Ponzi e B. Witte (a cura di), *Teologia e politica. Walter Benjamin e un paradigma del moderno*, Aragno, Torino 2006.

¹⁸ Una considerazione del genere potrebbe essere suggerita anche dal saggio del 1921 *Sulla critica della violenza*. Cfr. W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, II/1, cit., pp. 179-203; trad. it. W. Benjamin, *Sulla critica della violenza*, in *La Politica e altri scritti* cit., pp. 95-119.

terna, in quanto mai definitivamente compiuta, ri-strutturazione? Nessuna rivoluzione può realizzare totalmente la *Vergangenheit*, ma solo spazializzarla per la conoscenza come *Gewesenes* che, per quanto diverso da quello che si è distrutto, è sempre transitorio. Per ora su ciò non è possibile decidere; avendo, però, ben presente la questione, si cercherà una risposta soddisfacente raccogliendo, a proposito, gli elementi che l'analisi delle altre tesi forniranno.

II Tesi

II.1 *Ciò che è reale è possibile*

Per chiarire il tema della felicità, che caratterizza la II tesi, è necessario delineare la costellazione filosofica in cui è inscritto, perché possa emergere nel suo significato più completo e profondo. Questa costellazione è strutturata sul rapporto tra possibilità e realtà, a cui si è accennato già nella I tesi, e che del resto è fondamentale per un'adeguata comprensione di *Über den Begriff der Geschichte*. Prima di dedurre tale rapporto dal contesto specifico della tesi, è opportuno riferirsi a una famosa determinazione della dialettica di possibilità e realtà che, per le sue significative affinità, è illuminante per portare alla luce una concezione da Benjamin mai esplicitamente tematizzata, nonostante molte tra le sue pagine più importanti si staglino proprio su questo sfondo. Mi sto riferendo alla *Scienza della logica* di Hegel; in particolare alla sezione terza della *Dottrina dell'essenza*, intitolata appunto *La realtà*. Seguiamo dunque lo svolgimento dialettico del rapporto tra possibilità e realtà nel testo hegeliano, analizzando in particolare quei punti in cui il nesso con il pensiero di Benjamin sembra più pertinente.

Per definire il rapporto di possibilità e realtà in Benjamin, è fondamentale rintracciare, nel processo hegeliano di *determinazione della realtà*, la funzione e il destino della possibilità. Proprio di destino, infatti, si tratta, poiché la possibilità non può essere considerata autonomamente; è determinata pertanto dalla realtà perché, essendo soltanto quest'ultima a potersi *presentare*, la possibilità deve nascondersi, esigendo la conoscenza di *vedere* nel proprio spazio solo l'oggetto che ha *di fronte*, l'oggetto reale: *Gegenstand*. Questo stadio della *Scienza della logica* deve superare l'astrattezza della rappresen-

tazione dell'Assoluto e determinarlo quindi concretamente come *unità di essere ed essenza*: determinazione che è il risultato della negazione, da parte dell'essenza, dell'immediatezza dell'essere in quanto esistenza. Tale Assoluto, perciò, *appare* come *fenomeno*, si *manifesta* come *unità riflessa* di interno ed esterno: «Quest'unità, nella quale l'esistenza o l'immediatezza, e l'essere in sé, il fondamento ossia il riflesso, sono assolutamente momenti, è ora la *realtà*. Il reale è perciò manifestazione»¹. La manifestazione del fenomeno si presenta nella realtà sempre immediatamente; ma questo apparire, *apparentemente* immediato, risulta dallo svolgimento della dialettica di possibilità, realtà e necessità. Il primo momento di questo rapporto, l'*accidentalità*, determina la realtà *formale*, poiché *pone*, come elemento determinante il reale, l'immediata possibilità dell'oggetto: «Quello che è reale, è possibile»². Nella realtà formale, regolata esclusivamente dal principio d'identità, Hegel definisce il reale, se non si contraddice, come *immediatamente possibile*. È il momento della realtà *riflessa in sé* e, perciò, il momento in cui *nulla appare*; infatti l'immediata unità di possibilità e realtà ha come suo «significato negativo che la possibilità è un che di manchevole, ch'essa accenna a un altro, cioè alla realtà, e si integra in questa»³. Paradossalmente è *impossibile, non reale*, la possibilità come riflessione in sé che non sia dialetticamente riflessione *per altro*, per la realtà: ogni possibilità è possibile solo nella sua *realizzazione*. La riflessione in sé, determinare cioè la realtà esclusivamente in base alla sua possibilità formale, non pone nulla come oggetto concreto: senza un contenuto determinato *nulla può apparire*. L'indeterminatezza della possibilità formale comporta che è possibile tutto ciò che non si contraddice: «Così essa è l'irrelativo, indeterminato recipiente per ogni cosa in generale. Nel senso di questa possibilità formale è *possibile tutto quello che non si contraddice*. Il regno della possibilità è quindi la molteplicità illimitata»⁴.

La realtà è la realizzazione determinata, l'*apparire*, solo di *una* possibilità tra le illimitatamente molteplici. La possibilità non è mai immediatamente presente, ma è sempre momento di una mediazione concettuale entro la realtà; la riflessione in sé della possibilità è

¹ G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 610.

² Ivi, p. 611.

³ Ivi, p. 612.

⁴ *Ibid.*

l'esser-riflessa nel suo esser-per-altro, nella realtà che l'ha realizzata. Solamente dalla univoca realtà del *Gegenstand* si deduce che esso è *anche* possibile: «Il possibile è il *riflesso esser riflesso in sé*, ossia l'identico assolutamente come *momento* della totalità, epperò anche determinato a non *essere in sé*»⁵. Pertanto, il togliere l'aspetto formale della possibilità (e non, si badi bene, la possibilità in quanto tale) *determina il contenuto*; *appare* così l'oggetto nello spazio della conoscenza: «la possibilità come *tolta posta determinazione di forma* ha in generale in lei un *contenuto*»⁶. Ciò che si *toglie* è soprattutto la *possibilità del poter essere altro* che, secondo il principio di non contraddizione, definiva *reale* non il *qualcosa pieno di contenuto*, ma *qualsiasi cosa* che nella forma non si contraddicesse: «Ma in quanto è questa relazione secondo cui nell'un possibile è contenuto anche il suo altro, la possibilità è la contraddizione che si toglie via. Poiché ora secondo la sua determinazione essa è il riflesso, e come si è mostrato, il riflesso che si toglie, con ciò essa è anche l'immediato, e così diventa *realtà*»⁷. La rinomata avversione di Hegel per il formalismo colpisce così anche la possibilità che, come *possibilità formale*, è rispetto alla realtà *soltanto* un possibile: la possibilità, «*contrapposta* alla realtà, è parimenti un irreal essere in sé, *soltanto* un possibile»⁸.

Dal togliersi del *soltanto possibile* risulta la *possibilità reale*, la possibilità propria della *realtà attuale*. La possibilità, cioè, determinata dal *contenuto* del reale, per cui è possibile solo ciò che è già realizzato: l'oggetto reale che è *necessariamente uno* e non può esser-altro. La possibilità reale è relativa alla realtà concreta, non formale, nel cui spazio visivo la molteplicità illimitata della possibilità formale scompare *di fronte* all'oggetto realizzato (*Gegenstand*): «Quello che è necessario, *non* può essere *altrimenti*; bensì può essere altrimenti quello che è, in generale, *possibile*; poiché la possibilità è l'essere in sé che è soltanto esser posto e quindi essenzialmente esser altro. [...] Quindi quello che è realmente possibile non può essere altrimenti [...]. La possibilità reale e la necessità differiscono dunque solo *apparentemente*»⁹. Traducendo ulteriormente nel linguaggio benja-

⁵ *Ibid.*

⁶ Ivi, p. 613.

⁷ *Ibid.*

⁸ Ivi, p. 615.

⁹ *Ibid.*

miniano: la possibilità reale è la possibilità di una determinata realtà già *attuale*.

Il momento successivo è quello della *necessità assoluta* in cui la riflessione torna *in sé*, di nuovo come semplice immediatezza che, tuttavia, è *risultato della negazione* della prima immediatezza: l'indeterminato poter essere qualsiasi cosa della possibilità formale, possibilità in generale. In quanto risultato, la mediata immediatezza della necessità assoluta è la determinata unità di forma e contenuto, di essere ed essenza, che si manifesta come semplice esistenza: «Così l'esteriorità è la sua interiorità, la sua relazione è assoluta identità; e il *passare* del reale nel possibile, dell'essere nel nulla è un *fondersi con se stesso*. L'accidentalità è assoluta necessità; essa stessa è la presupposizione di quella prima assoluta realtà»¹⁰. La conoscenza nel suo spazio non ha a che fare con l'essenza, ma con l'essere di questo fenomeno: la visibile realtà immediata è l'unica realtà possibile. Questa realtà immediata appare, alla vista del presente, come necessità assoluta; pertanto, la conoscenza dimentica che ogni oggetto reale, per essere determinato, è sempre il risultato del togliere la possibilità di esser altro.

La dialettica hegeliana completa il suo movimento, ed è un aspetto importante per quanto riguarda Benjamin, a condizione che ciò che è tolto sia *conservato* nel momento successivo del processo. Il fenomeno si *presenta* immediatamente come necessario; ma la possibilità, che nel togliersi *pone* l'oggetto determinato in quanto *Gegenstand*, si conserva per *ricordare* che questa necessità è il risultato della mediazione per cui ciò che appare è sempre accidentale: può essere altrimenti. La necessità non è l'assoluta positività del reale; al contrario necessaria, per la costruzione del momento successivo del processo dialettico hegeliano, è l'accidentalità. Infatti, l'oggetto reale conserva in sé la *negazione* come condizione per il superamento di ogni univoca determinazione. La possibilità non può esser tolta una volta per tutte, ma ogni realtà conserva possibilità inesprese che annunciano sempre nuove possibili realizzazioni.

La *conservazione* della possibilità come *negazione* si evidenzia, nella *Scienza della logica*, nel momento successivo e superiore rispetto alla realtà: *il rapporto assoluto della sostanzialità*. Che a esser tolta sia esclusivamente la *possibilità formale* e non la possibilità in

¹⁰ Ivi, p. 624.

quanto tale, è evidente in questo passo: «La sostanza si manifesta per mezzo della realtà col suo contenuto, nella quale essa traduce il possibile, come potenza *creatrice*; per mezzo della possibilità invece, in cui riconduce il reale, si manifesta come potenza *distruttiva*. Ma l'una e l'altra cosa sono identiche; il creare è *distruttivo*; la distruzione è creativa; perocché il negativo e il positivo, la possibilità e la realtà sono assolutamente uniti nella necessità sostanziale»¹¹. La *creazione della realtà della sostanza* è possibile solo perché la *potenza distruttrice* della possibilità è conservata nella *necessità assoluta* come sua negazione, come *accidentalità*. Pertanto, tale necessità non è il risultato definitivo del processo di determinazione della realtà: il momento successivo della sostanza svela, perché creato dalla distruzione del precedente, la *parvenza* dell'assolutezza della necessità.

L'identità di creazione e distruzione ci rimanda direttamente a Benjamin, nel quale la costruzione della realtà presuppone la distruzione: ogni realtà positiva non può che affermare una *eterna e totale caducità*. Per proseguire questa analisi del rapporto di possibilità e realtà decisamente nell'ambito del pensiero di Benjamin, è necessario, ancora una volta, introdurre come elemento discriminante il tempo. L'oggetto che appare nello spazio della conoscenza storica è reale; anche in Benjamin, quello che è reale *era* possibile. È il presente il tempo della realtà, perché realizza nella conoscenza, come oggetto storico, la possibilità del passato. Ogni oggetto storico, tuttavia, conserva in sé, come negazione intrinseca alla realtà, possibilità passate ancora irrealizzate. È la realtà a decidere della possibilità: è il presente a doversi arrogare l'incombenza di attualizzare il passato nel proprio spazio, il luogo in cui la possibilità appare in quanto realtà. La *Vorstellung* della felicità esprime proprio una dialettica temporale di possibilità e realtà: la felicità presente è il risultato della realizzazione di possibilità passate, ma ogni realtà conserva sempre ulteriori possibilità di essere felice. La felicità non si realizza mai pienamente, resta comunque in essa l'invidia nei confronti della *Vergangenheit* che *non-ancora* è realizzata nel presente; la vera felicità non si realizza totalmente nel *Gewesenes* del presente, la sua *Vorstellung* è piuttosto una costante promessa di felicità:

¹¹ Ivi, p. 628.

l'immagine di felicità che custodiamo in noi è del tutto intrisa del colore del tempo in cui ci ha ormai relegati il corso della nostra esistenza (*Daseins*). Felicità che potrebbe risvegliare in noi l'invidia c'è solo nell'aria che abbiamo respirato, con le persone a cui avremmo potuto parlare, con le donne che avrebbero potuto darsi a noi¹².

Le invisibili possibilità che la felicità non manifesta diventano reale occasione di felicità solo perché il nostro *Dasein* occupa un determinato luogo nel tempo¹³. Impossibile da realizzare è quella felicità le cui tracce non hanno posto nel nostro spazio, le possibilità che non hanno in qualche modo incrociato la nostra esistenza. La felicità è infatti possibile solo *per noi*, nello spazio della nostra determinata esistenza. Possibilità realizzabile è, per dirla in termini hegeliani, solo la *possibilità reale*: una possibilità è tale solo se è ri-conosciuta dalla realtà, se è già parte dello spazio della nostra esistenza. La possibilità reale, momento essenziale per la determinazione dell'oggetto concreto, va ricercata perciò nella stessa realtà del presente in quanto concreta possibilità di una realizzazione determinata: la possibilità assoluta, sciolta, oltre che dalla realtà, dalla sua stessa realizzabilità, è un vuoto nulla. Non si attende la felicità da un futuro ancora sconosciuto, una possibilità che non può aver luogo nel presente non è reale, ma essa si annuncia concretamente al presente nel suo spazio: "nell'aria che abbiamo respirato, con le persone a cui avremmo dovuto parlare, con le donne che avrebbero potuto darsi a noi". Si annuncia proprio come *esser-stato* del nostro attuale *esserci*, che la nostra esistenza ha condotto con sé nello spazio del presente. È in questo senso che l'immagine di felicità assume il colore del tempo della nostra particolare esistenza: il tempo della possibilità reale è il passato, ma solamente come quel *ciò che è stato* che appare nello spazio del presente, in quanto *Gewesenes* determinato nella realtà.

¹² W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 693; trad. it. p. 23.

¹³ Credo sia per evidenziare come l'immagine della felicità abbia per ognuno/a di noi una determinata collocazione nel tempo storico che, come si evince dall'edizione critica di *Über den Begriff der Geschichte*, Benjamin abbia corretto con *Dasein* il più generico *Leben* ("vita") che compariva in una versione precedente della tesi. Cfr. W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Raulet, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2010, p. 30.

In altre parole, nell'idea di felicità (*Vorstellung des Glücks*) risuona ineliminabile l'idea di redenzione (*Erlösung*). Ed è lo stesso per la presentazione (*Vorstellung*) che la storia (*Geschichte*) fa del passato (*Vergangenheit*). Il passato (*Die Vergangenheit*) reca con sé un indice segreto che lo rinvia alla redenzione (*Erlösung*)¹⁴.

Proprio perché la felicità accede nel presente mediante una *Vorstellung*, in essa può risuonare la redenzione. La realtà ha in sé la sua *negazione*; questa negazione, come il secondo momento della dialettica hegeliana di possibilità e realtà, rappresenta la conservazione della possibilità, il cui esser-tolta come pura forma, il primo momento di questa dialettica, ha consentito il manifestarsi del contenuto dell'oggetto nello spazio del presente. La felicità non si dispiega come totalità nel presente; non è una *Idee*, bensì una *Vorstellung*. La *Vorstellung* lascia delle possibilità irrealizzate: ogni realizzazione può portare a manifestazione soltanto *una* possibilità rispetto al poter-essere qualsiasi cosa in potenza. Nello spazio della realtà può apparire solo *un* punto di vista del passato, il *Gewesenes*, mentre la *Vergangenheit* – il passato come potenza in quanto tale¹⁵ – si conserva come la possibilità che *ciò che è stato* ha di poter-essere altrimenti: realizzazione ancora possibile del passato, del *tempo che resta* senza posto nello spazio. Come la *Vorstellung* della felicità implica ancora la possibilità di essere felici, essendo lo spazio del presente la realizzazione di una soltanto tra le felicità possibili, così la *Vorstellung* della *Vergangenheit*, il *Gewesenes*, implica la possibilità di realizzare nella storia *aneddoti* del passato non ancora apparsi alla conoscenza. Il compito dello storico non si compie mai totalmente: la scrittura della storia realizza infatti le possibilità conservate nel *Gewesenes*. In entrambi i casi, nella felicità e nella storia, la negazione della realtà è la possibilità della *redenzione*. Il segreto del tempo, celato invisibile all'interno del meccanismo dell'automa giocatore di scacchi, caratterizza nella II tesi l'indice che rinvia il passato alla redenzione. Ad attestare l'interpretazione in senso temporale di questo indice, c'è un'altra stesura di *Über den Begriff der Geschichte*, in cui tale indice, invece

¹⁴ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 693; trad. it. mod. p. 23.

¹⁵ Cfr. P. Virno, *Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.

di *heimlich* (segreto), è definito *zeitlich* (temporale)¹⁶. È una determinazione temporale, infatti, a caratterizzare la possibilità di redenzione della *Vergangenheit*: è nel *non-ancora stato* la possibilità della redenzione. È nel *non-ancora realizzato* – nella negazione della realtà come immediata necessità assoluta – la possibilità della redenzione.

II.1 L'attesa

Se è così, allora esiste un appuntamento misterioso tra le generazioni che sono state e la nostra. Allora noi siamo stati attesi sulla terra. Allora a noi, come ad ogni generazione che fu prima di noi, è stata consegnata una *debole* forza messianica, a cui il passato (*Vergangenheit*) ha diritto¹⁷.

Il *futuro* è il ponte sull'abisso che collega il tempo della *Vergangenheit* con lo spazio del presente, in cui il passato si presenta come *Gewesenes*. L'esser stata la nostra generazione attesa dalle generazioni passate è ciò che costruisce questo ponte¹⁸. La nostra reale esistenza è lo spazio presente a cui le generazioni che sono state accedono. Le generazioni passate sono l'*esser-stato* della generazione presente: il nostro *Dasein* è l'unico spazio possibile in cui il passato può realizzarsi.

Su questo punto si sofferma anche il *Passagen-Werk*: «Non bisogna far passare il tempo, ma anzi invitarlo a fermarsi presso di noi. [...] Infine la terza figura: colui che attende: incamera il tempo per restituirlo in una forma (*Gestalt*) mutata, quella dell'attesa»¹⁹. Chi attende dà forma al tempo, lo restituisce al presente come figura (*Gestalt*) spaziale: lo realizza. Non si deve attendere astrattamente una mera possibilità, ma il reale attendere è sempre attesa di qualcosa o qualcuno di determinato: «l'immagine (*Bild*) della donna attesa si sovrappone a quella di una donna qualunque. Noi siamo un ba-

¹⁶ Cfr. W. Benjamin, *Sul concetto di storia* cit., p. 22.

¹⁷ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., pp. 693-694; trad. it. p. 23.

¹⁸ Per un'interpretazione di *Über den Begriff der Geschichte* che prenda in particolare considerazione questo aspetto, cfr. G. Marramao, *Messianismo. Walter Benjamin e noi*, in *La passione del presente. Breve lessico della modernità-mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 108-130.

¹⁹ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, in *Gesammelte Schriften*, V/1, cit., p. 164; trad. it. pp. 115-116.

luardo contro il quale si arresta il tempo, che all'apparire della donna attesa come un torrente in piena precipita dentro di noi»²⁰. Il baluardo che noi rappresentiamo è la realtà: soltanto nell'impatto contro di esso la possibilità della donna *appare* nella realtà e la sua immagine (*Bild*) si spazializza come figura (*Gestalt*). Solo con il togliersi del tempo, custode di ogni possibilità in generale, l'attesa è soddisfatta nella realtà. Condizione imprescindibile è, dunque, fermare il tempo «presso di noi», avvicinarlo nello spazio. Per adempiere a questa esigenza ciò che è atteso deve essere necessariamente già conosciuto, determinato: la possibilità dell'attesa deve essere *reale*. Per poter essere realizzabile, l'attesa necessita di una peculiare direzione temporale: essa realizza esclusivamente *ciò che è stato* non ciò che *sarà*, la possibilità formale. L'attesa è sempre rivolta alle generazioni passate, che la nostra reale esistenza rappresenta nello spazio del presente: l'*esser-stati* attesi dalle passate generazioni è la possibilità che il nostro *esserci* ha realizzato. Questo ponte, che ha condotto il passato nello spazio del presente, consente la *redenzione* delle possibilità ancora in attesa di realizzazione. Il presente ha perciò in consegna una *debole forza messianica* a cui «il passato ha diritto», poiché il togliersi del suo tempo è stata la condizione del nostro *apparire* nella realtà, della *formazione* spaziale del nostro presente. Essendo, tuttavia, la nostra capacità di redenzione ancorata alla realtà, essa può realizzare solo una determinata possibilità (l'immagine della donna attesa si sovrappone a quella di chiunque altra), ma non la totalità delle possibilità possibili: per questo motivo la forza messianica che ci è stata consegnata è *debole*.

L'attesa che non fonda la felicità sull'*esser-stato* – bensì sull'attesa di un futuro ancora sconosciuto – è ciò che caratterizza la *noia*. Riprendendo un tema nietzscheano, Benjamin sostiene: «Proviamo noia quando non sappiamo cosa stiamo aspettando. Saperlo o credere di saperlo è quasi sempre solo l'espressione della nostra superficialità o della nostra distrazione. La noia è la soglia verso grandi imprese. Ora sarebbe importante sapere: qual è il contrario dialettico della noia?»²¹. La noia è non sapere cosa si attende; essa, non essendo rivolta al passato, non aspetta nessuna cosa in particolare:

²⁰ Ivi, V/2, p. 1024; trad. it. p. 934.

²¹ Ivi, V/1, p. 161; trad. it. p. 113.

attende le possibilità vuote di contenuto reale che il futuro potrebbe portare. Questo tipo di attesa costringe all'inattività, in quanto le possibilità che aspetta non hanno spazio, non appaiono nella realtà del presente. L'indifferenza verso il *Gewesenes* costringe l'annoiato sulla soglia dell'agire; ma le possibilità indeterminate, non reali, che attende rendono *impossibile* ogni attività. L'annoiato è colui che mette da parte il proprio presente, che potrebbe offrirgli la conoscenza degli oggetti per una effettiva azione, e consegna la sua azione a un tempo che ancora non può aver spazio nel presente. Le grandi imprese che l'annoiato promette non devono aver nessun interesse per il vero politico. Questi, infatti, deve agire nello spazio del presente facendo affidamento sulla debole forza messianica, che le generazioni passate gli hanno consegnato per essere redente. È la possibilità reale che è consegnata dalla debole forza messianica a essere il "contrario dialettico della noia".

II.3 *L'eterno ritorno e Nietzsche*

Per completare l'analisi del rapporto tra possibilità e realtà nel pensiero di Benjamin, oltre che come possibilità reale (l'esser-stati attesi dalle generazioni passate) e come possibilità formale (la noia), c'è ancora un altro modo di rappresentare l'attimo e le sue conseguenti implicazioni temporali: l'attimo come necessità assoluta, *l'eterno ritorno*. «L'idea dell'eterno ritorno estrae magicamente dalla miseria del periodo della rivoluzione industriale tedesca la fantasmagoria della felicità. Questa dottrina è un tentativo di conciliare le tendenze reciprocamente contraddittorie del desiderio: quella della ripetizione e quella dell'eternità»²². Benjamin definisce la *fantasmagoria*, concetto ripreso da Adorno, come la caratteristica di ciò in cui "nulla più deve rammentare come esso è sorto"²³. La fantasmagoria, infatti, riduce la felicità alla manifestazione di una realtà *immediata*. Tale immediatezza implica il dimenticare che la felicità presente sorge dal togliersi della possibilità e che, inoltre, questa possibilità è conservata come accidentalità della stessa realtà. Si dimentica che ogni fenome-

²² Ivi, V/1, p. 175; trad. it. pp. 125-126.

²³ Cfr. trad. it. p. 743.

no sorge da tale mediazione e che la felicità presente altro non è che la realizzazione delle possibilità del passato che, peraltro, continuano a chiedere redenzione nella realtà. Si dimentica che ogni felicità reale non è il compimento della felicità, che una determinata felicità realizzata non cancella l'infelicità. Soprattutto, quindi, quello che si dimentica è il passato da cui il presente sorge: con esso si perde il suo futuro e la possibilità stessa della redenzione.

Il presente diventa così *necessità assoluta* e l'attimo, a cui spettava la realizzazione della possibilità del passato che ci ha attesi, si dispiega in uno spazio illimitato in cui tutto, nel presente, è possibile. La totalità delle possibilità è immediatamente reale e la realtà immediata non conserva più nascoste possibilità irrealizzate che possano distruggere la necessità del presente. Un presente in cui l'illimitatezza dello spazio, per cui tutto il possibile è già apparso, e l'eternità del tempo coincidono: l'eterno ritorno, con il passato, uccide ogni possibilità di azione politica. «In base a tale idea [dell'eterno ritorno] ogni tramandamento storico, anche il più recente, diventa quello di qualcosa che ebbe luogo nell'immemorabile notte dei tempi»²⁴. Nell'eterno ritorno, il presente è *assoluto*, sciolto cioè dal passato, indipendente dal corso della storia: si pone come necessità assoluta, immediata apparizione della totalità. L'eterno ritorno, quindi, non conosce la storia: il passato – perso nella lontananza della notte dei tempi tanto da non poter essere avvicinato nel ricordo – non è atualizzabile nello spazio del presente.

La critica mossa da Benjamin contro l'eterno ritorno sembrerebbe rivolta in primo luogo a Nietzsche, il padre filosofico di questa concezione. In realtà, invece, gli attacchi benjaminiani sono ancora una volta diretti allo storicismo, infatti «Nell'idea dell'eterno ritorno lo storicismo del XIX secolo capovolge se stesso»²⁵. Benjamin vuole evidenziare, nello specifico di una concezione della storia, la paradosalità insita nel fatto che una corrente storiografica, lo storicismo appunto, contempra nel suo metodo l'idea dell'eterno ritorno che, ripetiamo, mette in discussione la possibilità stessa della storia.

Riguardo a Nietzsche, sarebbe ora proibitivo ricostruire un confronto che accompagna l'intera produzione benjaminiana²⁶, e che

²⁴ Ivi, V/1, p. 174; trad. it. p. 125.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Per un confronto di più ampio respiro tra Benjamin e Nietzsche, cfr. M. Ponzì, *Organizzare il pessimismo. Walter Benjamin e Nietzsche*, Lithos, Roma 2007. Per

trova un'ultima traccia proprio in *Über den Begriff der Geschichte*: nella citazione in esergo alla XII tesi, tratta dalla *Seconda Inattuale*, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*²⁷. Nell'ambito di questa interpretazione della II tesi, è possibile però delineare la ricezione del suo pensiero da parte di Benjamin attraverso alcuni passi particolarmente significativi. Il primo di essi è la conclusione della raccolta di frammenti del 1929 intitolata *Kurze Schatten*, che prende il titolo proprio dal breve frammento che ora vado a citare: «Quand'è quasi mezzogiorno le ombre sono solo i neri, acuti margini ai piedi delle cose in procinto di ritirarsi in silenzio, all'improvviso, nella loro costruzione, nel loro segreto. Allora è giunta, nella sua compatta, serrata pienezza, l'ora di Zarathustra, l'ora del pensatore nel "mezzogiorno della vita", nel "giardino d'estate". Come il sole al sommo della sua orbita, la conoscenza delinea allora i contorni delle cose col massimo rigore»²⁸. L'ora di Zarathustra è l'ora della conoscenza e il tempo di Zarathustra è il tempo proprio della conoscenza. Il tempo in cui le cose appaiono determinate dai contorni più netti: il tempo in cui le ombre, sempre più corte, si ritraggono. Il tempo in cui le cose nascondono ciò da cui sono sorte e appaiono nello spazio visivo come oggetti per la conoscenza. Le ombre, e con esse il segreto del sorgere degli oggetti, svaniscono: la realtà, nella pienezza di luce del mezzogiorno, si presenta come necessità assoluta. Il tempo di Zarathustra è il presente: il tempo della conoscenza in cui il segreto a fondamento del sorgere degli oggetti – la possibilità negata che li ha portati a manifestazione nella realtà – non può apparire. *L'attimo* di Zarathustra è lo spazio della conoscenza senza tempo, il presente senza passato né futuro: la necessità assoluta dell'*eterno ritorno*. Bisogna, però, fare attenzione: l'eterno ritorno di Nietzsche non è l'eterno ritorno dello storicismo. Il segreto delle cose, la loro ombra, non si perde nell'immemorabile notte dei tempi, bensì è conservato proprio negli oggetti

un'ulteriore riflessione a partire dalla definizione benjaminiana del compito rivoluzionario in quanto "organizzazione del pessimismo", cfr. B. Moroncini, *Il lavoro del lutto. Materialismo, politica e rivoluzione in Walter Benjamin*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

²⁷ L'esergo nietzscheano è: «Abbiamo bisogno di storia, ma diversamente da come ne ha bisogno il perdigiorno viziato nel giardino del sapere». W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 700; trad. it. p. 43.

²⁸ W. Benjamin, *Kurze Schatten*, in *Gesammelte Schriften*, IV/1, cit., p. 373; trad. it. W. Benjamin, *Ombre corte [I]*, in *Opere complete III. Scritti 1928-1929*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2010, pp. 283-284.

apparentemente necessari. La possibilità nascosta, che si conserva come un'ombra nella luminosa realtà di mezzogiorno, con il passare delle ore determina il declinare della luminosità del giorno verso il tramonto del presente.

Riferiamoci adesso allo specifico del testo nietzschiano, alle famose *Tre metamorfosi* descritte in *Così parlò Zarathustra*. Il presente deve, nei confronti del proprio tempo, prendere le sembianze del leone: «Creare valori nuovi – di ciò il leone non è ancora capace: ma crearsi la libertà per una nuova creazione – di questo è capace la potenza del leone»²⁹. Traducendo in linguaggio benjaminiano: il presente adempie al suo compito messianico non ponendosi come *verità* di sé stesso, ma distruggendo la propria assoluta totalità e volgendo al tramonto, suo limite ultimo e insuperabile, in cui è possibile la realizzazione della felicità. Il leone deve *dire di no* a tutto ciò che aspira, nel presente, alla permanenza e rifiuta di *diventare passato* per essere redimibile. Inderogabilmente qui deve aver termine, però, il suo compito: quel che al leone si *presenta* alla vista non può esser altro che il tramonto. Occorre, dunque, un'ulteriore metamorfosi, altrimenti ogni speranza si perderebbe nell'eternità di un tramonto. Nietzsche introduce la figura del fanciullo: «Innocenza è il fanciullo e oblio, un nuovo inizio, un giuoco, una ruota ruotante da sola, un primo moto, un sacro dire di sì»³⁰.

Le possibili affinità di Benjamin con Nietzsche in questo contesto devono finire qui: l'alba del nuovo giorno ha per i due filosofi colori marcatamente differenti. Il fanciullo di Nietzsche deve, per poter creare un nuovo inizio, dimenticare tutto ciò che è stato prima: la novità è assoluta, sciolta dal passato. È una pagana *creatio a nihilo*; anzi, più esattamente, una ri-creazione dal nulla. Infatti, l'*eterno ritorno dell'identico* vuole che il presente del fanciullo non sia in sé diverso da quello distrutto dal leone: la "ruota ruotante da sola" riproporrà all'uomo nuovo nient'altro che un continuo divenire del presente, la cui eterna ripetizione si nasconde dietro l'oblio. La lieta novella, che il *superuomo* deve portare, è novità assoluta rispetto al passato, poiché il passato non è compreso nella nuova creazione che essa presenta al mondo; non è assolutamente

²⁹ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1995, p. 24.

³⁰ Ivi, p. 25.

nuova, ma solo parvenza di novità rispetto al presente a cui bisogna ri-volgersi *ancora una volta* ed eternamente. Nel *Passagen-Werk*, analizzando la figura di Baudelaire, Benjamin così sintetizza la concezione nietzscheana dell'eterno ritorno: «In Nietzsche questa esperienza [della morte di Dio] si proietta sul piano cosmologico nella tesi: non può più sorgere nulla di nuovo. In Nietzsche l'accento cade sull'eterno ritorno, cui l'uomo sta di fronte con eroica compostezza»³¹. Il superuomo annuncia al tempo la morte di Dio, ma non ne prende il posto; pertanto il tempo è destinato all'eterna ripetizione: il tempo muore nella totalità dello spazio. Uccidendo Dio, l'uomo si è volontariamente negato ogni speranza di felicità: gioire del proprio presente così com'è, accettare il dolore come necessario, significa, per Benjamin, consegnare l'uomo all'infelicità di una realtà presente che rifiuta la possibilità della felicità custodita nel passato. Il passato, che per Benjamin fonda il *Wesen* del presente, è, per Nietzsche, il più agguerrito e temibile nemico da affrontare e l'obiettivo principale da distruggere. Il superuomo, per essere tale, deve prescindere necessariamente dal vincolo che il passato vissuto può esercitare sulla sua azione. Egli è creatore, non del cielo e della terra, ma di sé stesso e dei propri valori. Per adempiere totalmente al proprio dovere, il superuomo deve agire sempre nel presente, dal momento che il passato – ciò che è stato una volta e per sempre – non può essere informato dalla sua azione creatrice e il futuro altro non è che il divenire in sé stesso del presente nello spazio del sempre uguale: «Nei miei figli voglio riparare di essere il figlio dei miei padri: e nel futuro – *questo* presente!»³². In Nietzsche, la distanza tra il passato e il presente è incolmabile, e il passato è, per il presente, assolutamente inatingibile e definitivamente stato: come insegna la *Seconda Inattuale*, l'esser figli del passato è il peso di cui liberarsi per poter agire nel presente. Mentre per Nietzsche l'oblio è liberazione dalla colpa originaria, da ciò che per sempre fu e non può ritornare, per Benjamin, invece, la rammemorazione (*Eingedenken*) determina la possibilità della realizzazione e della redenzione³³. L'abisso tra passato e presente è riempito, in

³¹ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, VI/1, cit., p. 425; trad. it. p. 366.

³² F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra* cit., p. 138.

³³ Per approfondire il tema della memoria e dell'oblio nel rapporto tra Benjamin e Nietzsche, cfr. Eugenio Mazzarella, *L'angelo e l'attesa. Allegoria e simbolo nelle "Tesi di*

Benjamin, dall'attesa del *futuro*: la possibilità nascosta, ombra delle generazioni che sono state, che consegna alla generazione presente una debole forza messianica.

filosofia della storia" di Walter Benjamin, in E. Mazzarella, *Nietzsche e la storia*, Guida, Napoli 1983, pp. 168-187.

III Tesi

III.1 *Il cronista*

Il cronista che racconta (*hererzählt*) gli avvenimenti, senza distinguere tra grandi e piccoli, tiene conto della verità (*Wahrheit*) che per la storia nulla di ciò che è avvenuto è dato per perso¹.

La III tesi indica fin da subito come il punto di vista da cui si considera la storia non è quello dello storico materialista, bensì quello profondamente diverso del cronista. Per una chiara comprensione di questa figura squisitamente benjaminiana, è inevitabile riferirsi in primo luogo al saggio del 1936 *Der Erzähler*, dedicato al narratore russo Nikolaj Leskov. È inevitabile, inoltre, rilevare come nel saggio Benjamin asserisca che «Il cronista è il narratore della storia»² e sottolineare come ciò crei non pochi problemi interpretativi, leggendo nei manoscritti di Benjamin relativi a *Über den Begriff der Geschichte* che «La seconda postazione dello storicismo va vista nell'idea (*Vorstellung*) che la storia sia qualcosa che si possa narrare (*erzählen*). In un'indagine materialistica il momento epico verrà inevitabilmente fatto esplodere nel corso della costruzione (*Konstruktion*)»³.

Con tale premessa sembra quantomeno problematica l'intrusione di un rappresentante dello storicismo, quale potrebbe essere il cronista, nella partita per la determinazione del *concetto di storia*, in cui è il

¹ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 694; trad. it. p. 23.

² W. Benjamin, *Der Erzähler*, in *Gesammelte Schriften*, II/2, cit., p. 451; trad. it. W. Benjamin, *Il narratore*, in *Opere complete VI. Scritti 1934-1937* cit., p. 331.

³ W. Benjamin, *Anmerkungen zu Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 1240; trad. it. p. 77.

materialismo storico a “dover vincere”. La distinzione tra il cronista e lo storico in senso stretto (*Historiker*) è netta. Entrambi sono tenuti ad attribuire a un dato evento la qualità di *storico*, ma la concezione della storia che ne è a fondamento è antitetica: «Lo storico (*Der Historiker*) è tenuto a spiegare, in un modo o nell'altro, gli eventi di cui si occupa; non può mai limitarsi a presentarli come esempi del corso del mondo. Che è proprio ciò che fa il cronista, specie con i suoi rappresentanti classici, i cronisti medievali, che furono i precursori dei moderni storiografi (*neueren Geschichtsschreiber*). Ponendo essi alla base della loro narrazione storica (*Geschichtserzählung*) il piano imperscrutabile della salvezza divina, si sono liberati in anticipo dell'onere di una spiegazione dimostrabile. Al suo posto subentra l'interpretazione, che non si occupa della esatta concatenazione di determinati eventi, ma del modo in cui si inseriscono nel grande e imperscrutabile corso del mondo»⁴. Nel prestare attenzione ai termini che Benjamin adopera, emerge che l'antitesi tra il cronista e lo storico materialista non è tematizzata. Infatti, il cronista è contrapposto allo *Historiker*, lo storico dello storicismo (*Historismus*); anzi, è degno di nota il rapido passaggio in cui si afferma che i cronisti medievali furono i precursori non dello *Historiker*, ma degli “storiografi moderni”: coloro che hanno come loro oggetto peculiare la *Geschichte* e non la *Historie*. Diversamente da quanto sarebbe facile pensare, la posizione dello storicismo non deve essere assolutamente rifiutata: il vero storico non deve prescindere dalla spiegazione degli eventi come essi si *presentano* nello spazio della conoscenza, ponendo appunto il presente come fulcro dell'accadere storico, in cui è decisa la “costruzione” dello spazio storico e la concatenazione degli avvenimenti passati. È il presente, infatti, ad attribuire *sensu* al suo *prima* (la *pre-storia*), salvando, nel *di-spiegamento* del *Gewesenes*, il passato della *Vergangenheit*.

Questa *visione* della storia, propria anche dello storicismo, è irrinunciabile; la *verità* della storia, che comprende in sé il senso, lo eccede anche: non può esaurirsi nella visione dell'oggetto storico come *Gegenstand*. La *verità*, che la III tesi attribuisce al cronista, consiste nel considerare la storia non esclusivamente dal punto di vista del senso, ma anche *temporalmente*, dal punto di vista di Dio. Infatti

⁴ W. Benjamin, *Der Erzähler* cit., p. 451; trad. it. mod. p. 331.

per il cronista, che nel narrare gli eventi non pone il proprio presente come giudice di ciò che è grande e piccolo, «nell'ampia gamma della cronaca i vari modi in cui si può raccontare (*erzählt*) si distribuiscono come sfumature di un solo e medesimo colore»⁵: tutto quello che è accaduto va registrato, in attesa che sia Dio a giudicare. La verità non è presente come tangibile senso della storia, ma è il segreto custodito nell'automa turco: la *teologia* invisibile allo spazio della conoscenza del presente. Il materialismo storico, pur conferendo senso presente all'accadere storico, deve tener conto dell'impresentabile verità temporale secondo cui, per Dio, lo scorrere del tempo non si *arresta* nello spazio del presente. Bisogna riconoscere che la storiografia deve comprendere nella sua costituzione un momento epico: «Se ciò che è registrato dal ricordo (*Erinnerung*) – la storiografia (*Geschichtsschreibung*) – rappresenta l'indifferenza creativa delle varie forme epiche [...], allora la forma più antica, l'epos, racchiude in sé, in stato per così dire d'indifferenza, la narrazione e il romanzo»⁶. Il ricordo (*Erinnerung*) è dunque il fondamento sia della storiografia che della narrazione; anzi, più esattamente, la narrazione deve attingere l'oggetto del racconto dalla storiografia, l'originaria registrazione oggettiva del passato in quanto ricordo. Come suggerisce lo stesso Benjamin, sempre nei materiali preparatori a *Über den Begriff der Geschichte*, bisogna considerare «i tipi di prosa d'arte come spettro della storia universale (*Universalgeschichte*) – nel *Narratore*»⁷. La storia universale (*Universalgeschichte*) non è perciò, come la presenta lo storicismo, la totalità che la conoscenza espone come unità del *pre-* e del *post-* storia, che il presente vorrebbe raccogliere nello spazio del suo concetto; è, bensì, una idea messianica, che ha ragion d'essere solo dal punto di vista temporale di Dio. Pertanto, la storia universale è l'originaria unità messianica, non concettualizzabile né presentabile, del ricordo come fonte indifferente delle differenti forme prosaiche del romanzo e della narrazione, che rappresentano due diverse forme di considerazione storica: «Da un lato il “senso della vita”, dall'altro la “morale della storia”: con queste opposte parole d'ordine si affrontano romanzo e racconto, e da esse si può desumere

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ivi*, p. 453; trad. it. p. 332.

⁷ W. Benjamin, *Anmerkungen zu Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 1238; trad. it. p. 84.

l'indice storico completamente diverso di queste due forme d'arte»⁸. La *morale della storia*, che riguarda la *verità* della storia, è il punto di vista del narratore; mentre il *senso*, che si di-spiega nel presente, è ciò che preme al romanziere.

Dal momento che mi occuperò in seguito della diversa declinazione del *ricordo* che distingue la narrazione dal romanzo, in questo contesto mi interessa, come caratterizzazione del romanzo rispetto alla narrazione, un altro elemento discriminante: la considerazione della *morte*. Entrambe le forme di prosa si fondano sulla morte, anche se il loro punto di vista peculiare comporta l'iscrizione della morte in due orizzonti estremamente diversi. La narrazione della cronaca implica una concezione *continua* del tempo, che prescinde dall'*arresto* del tempo nello spazio del presente. Il tempo del cronista si configura come *eternità*, dove il presente non interrompe il corso del tempo, ponendo così nel suo spazio la distinzione tra passato e futuro: «Il pensiero dell'eternità ha sempre avuto la sua fonte essenziale nella morte»⁹. Il tempo dal punto di vista di Dio si traduce, per il cronista che lo mette a fondamento della storia, in eternità. Egli, infatti, non si arroga il diritto di conoscere il senso della storia, non la spiega privilegiando il punto di vista del suo presente: la responsabilità del giudizio sulla storia è rimandata a Dio e al *futuro* da cui procede il punto di vista divino, per il quale tutta la storia, compreso l'infimo e inessenziale presente del cronista, è passata. La conoscenza di Dio è totale e a essa il cronista si affida ciecamente, ben sapendo che ogni evento che accade nel suo presente non ha alcun valore in sé stesso, né può mutare in niente il corso della storia: tutto ciò che succede sotto il cielo è già da sempre conosciuto da Dio. La stessa morte, *sub specie aeternitatis*, è un avvenimento inessenziale; non può intaccare la *continuità* del corso del tempo lungo cui si muove il narratore: «è comune a tutti i grandi narratori la leggerezza con cui si muovono su e giù, come su una scala, sui pioli della loro esperienza. Una scala che affonda nelle viscere della terra e si perde fra le nuvole è il simbolo di un'esperienza collettiva per cui anche la scossa più profonda di ogni esperienza individuale, la morte, non rappresenta affatto uno scandalo o un limite»¹⁰. L'autorità che, per il narratore,

⁸ W. Benjamin, *Der Erzähler* cit., p. 455; trad. it. p. 334.

⁹ Ivi, p. 449; trad. it. p. 329.

¹⁰ Ivi, p. 457; trad. it. p. 336.

riveste la morte consiste nella predilezione per la brevità del racconto, che rappresenta la brevità e l'inessenzialità di ogni vita dal punto di vista dell'eternità e di Dio. Come la "morale della storia" travalica la morte del singolo individuo, allo stesso modo la fine di ogni racconto non è un limite insormontabile, ma il sottinteso inizio di una nuova narrazione e così eternamente, fino alla fine dei tempi.

Ciò che il materialismo storico deve "far esplodere" come momento epico della storia è proprio la *continuità* della storia che il narratore-cronista sottintende. Pertanto la forma di prosa a cui corrisponde un'analisi di tipo materialistico è il romanzo: «non c'è racconto a cui non si possa porre la domanda della sua continuazione: mentre il romanzo non può sperare di procedere mai oltre quel limite dove, scrivendo un *Finis* sotto la pagina, invita il lettore a rappresentarsi (*sich vergegenwärtigen*) intuitivamente il senso della vita (*Lebenssinn*)»¹¹. La fine nel romanzo non è un episodio, un accidente, che l'inizio di una sua continuazione cancella come succede nel racconto. La fine, invece, è la ragion d'essere del romanzo, l'interruzione che essa comporta è definitiva o, quantomeno, non consente di iniziare nuovamente dalla fine; il termine del romanzo interrompe inappellabilmente l'accadere della vicenda: un nuovo romanzo non può essere la continuazione del precedente, perché deve avere come proprio oggetto una storia diversa. L'interruzione definitiva della vicenda romanzata presenta alla conoscenza *intuitivamente*, come oggetto di conoscenza, il senso della vita. Allo stesso modo lo storico materialista deve considerare la storia non come un flusso continuo di avvenimenti, la cui interruzione è decisa da Dio nel giorno finale del giudizio universale; ma deve, interrompendo la continuità temporale, *attualizzare* nello spazio del presente gli eventi della *Vergangenheit*: è il *tempo del morire* a darvi senso. Il *senso* si può attribuire esclusivamente a quegli eventi di cui la conoscenza ha ucciso la loro peculiare temporalità per presentarli, nello spazio, come morti oggetti da categorizzare nel concetto: il senso della storia è *presente* in ciò che è stato, il *Gewesenes*. Nient'altro significa l'affermazione di Benjamin secondo cui un uomo morto a cinquantatré anni *appare* allo *Eingedenken*, la forma di ricordo caratteristica del romanzo, in ogni punto della sua vita come un uomo di cinquanta-

¹¹ Ivi, p. 455; trad. it. p. 334-335.

tré anni: conta per il senso solo ciò che è apparso per l'ultima volta nell'orizzonte visivo della conoscenza e che, quindi, resta fissato in un'immagine, che dal presente raccoglie in sé l'intero *esser-stato* di un essere umano.

«[I] lettore di romanzi cerca appunto uomini in cui leggere il “senso della vita”. E deve quindi, in un modo o nell'altro, essere certo in anticipo di assistere alla loro morte. Almeno in senso traslato: alla fine del romanzo. Ma meglio ancora se alla morte vera»¹². La morte nel romanzo corrisponde a una concezione *discontinua della storia*, in cui ogni presente può ergersi a spartiacque del corso del tempo. Infatti, nel romanzo la morte rappresenta quel punto, oltre cui non si può andare, che respinge indietro, lungo tutte le vicende che hanno attraversato il romanzo che, poi, raccolte tutte *di fronte* al lettore che a esse si volge, offrono una particolare prospettiva sulla totalità, *un particolare senso della verità*. Per il cronista-narratore, invece, non c'è interruzione che non sia quella definitiva del *giudizio universale*: la cronaca non si rivolge al passato, ma a Dio a cui soltanto spetta di giudicare, dalla fine dei tempi, la totalità del passato (*Vergangenheit*). La non-possibilità di interrompere il corso del tempo implica che, alla luce della verità divina, la stessa umanità è redenta in quanto le possibilità del passato sono tutte realizzate dal punto di vista dell'eternità e, perciò, nessuna potrebbe aspirare alla redenzione nel presente storico.

III.2 La citazione

«L'interesse che lo storico materialista (*der materialistische Historiker*) prova per ciò che è stato (*Gewesnen*) è in parte sempre un ardente interesse per la sua qualità di esser trascorso, finito, completamente morto. Esserne certi, in generale e riguardo l'intero fenomeno, costituisce il presupposto indispensabile per ogni citazione (vivificazione) di singole parti di questo fenomeno. In sintesi: dello specifico interesse storico di cui è compito precipuo dello storico materialista (*materialistischen Geschichtsschreibers*) attestare la legittimità fa parte la sicura dimostrazione che si abbia a che fare

¹² Ivi, p. 456; trad. it. p. 335.

con un oggetto (*Gegenstande*) che nel suo complesso “appartiene alla storia (*Geschichte*)” in modo effettivo e irrevocabile»¹³. Questo fondamentale frammento del *Passagen-Werk* attesta indiscutibilmente che lo storico materialista comprende in sé sia la determinazione di *Historiker* che quella di *Geschichtsschreiber*. Come *Historiker*, lo storico materialista deve *presentare* nello spazio della conoscenza *ciò che è stato*: qualcosa di definitivamente concluso come la fine di ogni romanzo, che non lascia *speranza* di continuazione. Ciò che importa allo *Historiker* è, infatti, il *senso della storia* che appare concettualizzato nella *Vorstellung*. L'interruzione, che la morte comporta, apre allo *Historiker* l'orizzonte di senso entro cui è possibile *di-spiegare* un evento e caratterizzarlo come storico: oggetto conoscibile (*Gegenstand*). Quello che il *Geschichtsschreiber* deve superare è la pretesa di definitività che tale arresto avanza: l'impossibilità della continuazione. Lo storico materialista, che conosce la storia dal punto di vista del proprio presente in quanto *Historiker*, supera questa posizione come *Geschichtsschreiber* proprio mediante la conservazione del momento epico: il punto di vista di Dio eccede il punto di vista del presente, la *Vergangenheit* eccede il *Gewesenes*. È dunque possibile non certo una continuazione, bensì dare origine a una nuova storia.

Il discrimine tra *Historiker* e *Geschichtsschreiber* è rappresentato dall'utilizzo della *citazione*. La citazione – essa stessa interruzione del procedere continuo della scrittura – necessita di una costellazione di senso a cui, organizzato il passato nello spazio del presente come *Gewesenes*, possa attingere: qualcosa di morto, *definitivamente stato*. Nel contempo, in quanto *vivificazione* di questo *Gewesenes*, ne estrapola parti dal contesto continuo per *attualizzarle* nel presente e così, realizzando nuovi possibili punti di vista, *ricominciare* la storia. La citazione condivide con lo *Historiker* l'oggetto di senso, il *Gewesenes*, ma con il cronista “il piano imperscrutabile della salvezza divina”, la verità della storia universale: «Non ogni storia universale (*Universalgeschichte*) è necessariamente reazionaria. Lo è una storia universale *senza* principio costruttivo. Il principio costruttivo della storia universale consente di rappresentarla nelle storie

¹³ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, V/1, cit., p. 459; trad. it. pp. 401-402.

parziali»¹⁴. Come possiamo leggere ancora nei manoscritti relativi a *Über den Begriff der Geschichte*, reazionaria è la storia universale che propugna lo *Historiker*, il quale, considerando la rappresentazione del proprio presente come universalità e il suo arresto del tempo come compimento della storia, confonde il *Gewesenes* con la *Vergangenheit*, il *sensu* con la *verità*. La citazione attinge da una molteplicità universalmente infinita e indefinita di storie per attualizzarne solo *una* parziale; lo storicismo, invece, considera questa storia parziale a lui presente come l'universale totalità di tutte le storie possibili. La totalità della storia non si può scrivere nel presente, ma la citazione non può prescindere da questa totalità.

L'incontrarsi nella citazione di senso e verità emerge chiaramente nel saggio del 1931 dedicato a Karl Kraus, in cui essa, essendo l'arma privilegiata del guerriero-polemista Kraus, riveste un significato centrale: «Davanti alla lingua si legittimano entrambi i regni – origine e distruzione – nella citazione. E viceversa: solo là dove essi si fondono – nella citazione – essa è perfetta. Nella citazione si rispecchia la lingua angelica in cui tutte le parole, snidate dal contesto idillico del senso, sono diventate motti nel libro della creazione»¹⁵. L'unità nella citazione di distruzione e origine significa che risultato della distruzione non è il deserto, ma la creazione di una nuova costellazione storica di senso. Infatti ogni distruzione comprende sempre in sé una nuova possibile origine proprio perché il passato non è totalmente redento: alle spalle del presente spira ancora vento di futuro. La citazione, infatti, snidandole ed estrapolandole dal parziale contesto di senso del presente, considera le parole per la verità del loro originarsi nel “libro della creazione”. Mentre dal punto di vista del presente, della storia, ogni risposta alla domanda riguardo al futuro o alla verità – che volesse cioè *di-spiegare* la totalità temporale – è *insensata*: «Chi volesse sapere in che situazione si troverebbe l'“umanità redenta”, a quali condizioni sia sottoposto l'avvento di tale situazione, e in che momento sia possibile attenderselo, costui porrebbe domande alle quali non c'è risposta»¹⁶.

¹⁴ W. Benjamin, *Anmerkungen zu Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 1234; trad. it. p. 92.

¹⁵ W. Benjamin, *Karl Kraus*, in *Gesammelte Schriften*, III/1, cit., p. 363; trad. it. W. Benjamin, *Karl Kraus*, in *Opere complete IV. Scritti 1930-1931* cit., p. 354.

¹⁶ W. Benjamin, *Anmerkungen zu Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 1232; trad. it. p. 101.

Sebbene sia una peculiarità della concezione della storia del cronista, il *giorno del giudizio*, il giorno della redenzione, deve appartenere anche a una visione materialistica della storia. La differenza consiste nel *non attendere* – come fa il cronista – il giorno del giudizio come il futuro giorno che pone fine alla storia. Il giorno del giudizio è una *citazione all'ordine del giorno*; ogni nuova attribuzione di senso, che il presente conferisce al passato, è il giudizio che cita nel concetto del presente una tra le possibili *Geschichten* che la *Vergangenheit* conserva: «ogni concetto (*Begriff*) del presente partecipa del concetto di giorno del giudizio. [...] il giorno del giudizio [...] non si distinguerebbe dagli altri giorni. [...] Ogni attimo è l'attimo del giudizio su certi attimi che l'hanno preceduto»¹⁷. Il presente deve ergersi a giorno del giudizio per poter redimere ogni attimo che è *stato*, finché ci sarà storia: fino a che l'arresto della continuità del corso del tempo farà di ogni spazio presente il luogo provvisorio dell'eterno tribunale, che, giudicando, adempie al più alto compito della conoscenza, e così realizza in un senso sempre parziale le infinite possibilità della redenzione. Ogni presente può dunque porre il proprio spazio, in una concezione *discontinua* della storia, come nuova origine temporale. Il tempo in quanto tale, verità di ogni momento epico, è *continua continuazione*. Ciò è evidente come momento distruttivo della citazione: la citazione può infatti scardinare, *destrutturare*, lo spazio del presente contesto di senso del *Gewesenes* appellandosi all'origine temporale di ogni storia, mai esauribile totalmente nello spazio della conoscenza. La citazione comporta che ogni storia particolare possa essere sempre *ri-presentata*, poiché si fonda comunque sulla verità della *Idee* dell'umanità redenta, per cui niente della totalità della *Vergangenheit* è andato perso ed è non più citabile.

Certo, solo a una umanità redenta tocca in eredità piena il suo passato (*Vergangenheit*). Il che vuol dire: solo a una umanità redenta il passato (*Vergangenheit*) è divenuto citabile in ciascuno dei suoi momenti. Ognuno dei suoi attimi vissuti diventa una “citation à l'ordre du jour” – giorno che è appunto il giorno del giudizio¹⁸.

¹⁷ Ivi, p. 1245; trad. it. pp. 90-91.

¹⁸ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 694; trad. it. pp. 23-25.

IV Tesi

La lotta di classe, che è sempre davanti agli occhi di uno storico (*Historiker*) che si è formato su Marx, è una lotta per le cose rozze e materiali, senza le quali non si danno cose fini e spirituali¹.

In base alla caratterizzazione fornita nella tesi precedente, lo *Historiker* radica il punto di vista da cui scrive storia su ciò che ha *davanti* ai propri occhi. Mentre lo *Historiker* dello storicismo, formatosi in una cultura borghese-capitalistica, considera il proprio presente come l'ultimo stadio dello sviluppo umano, il migliore dei mondi possibili; invece, lo *Historiker* formatosi su Marx vede questo stesso presente come l'occasione imperdibile per il superamento da parte del proletariato, attraverso la lotta di classe, del tipo di società oppressiva di cui lo storicismo scrive l'apologia storica. Insomma, entrambi i modi di scrivere storia hanno *davanti agli occhi* lo stesso presente, ma è il punto di vista loro peculiare a essere differente. E inoltre, un diverso giudizio sul presente comporta una sostanzialmente diversa *Vorstellung* del passato.

IV.1 *Il rapporto tra teoria e prassi: Geschichte und Klassenbewusstsein di Lukács*

Questa IV tesi è la prima in cui Benjamin si occupa direttamente del punto di vista da cui il marxismo giudica il presente e, di conseguenza, del metodo storico e del tipo di rappresentazione del passato che ne scaturisce. In particolare, la riflessione benjaminiana s'incentra su una delle questioni fondamentali del marxismo: *il rapporto tra*

¹ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 694; trad. it. p. 25.

teoria e prassi. Il modo in cui esso si configura, in una tesi dove non compaiono direttamente i termini in questione, è ciò che s'intende considerare.

Il marxismo di Benjamin è uno degli aspetti più discussi del suo pensiero e, dalle notizie biografiche del filosofo oltre che dall'analisi dei testi del periodo marxista, pare attendibile che la conoscenza benjaminiana di Marx sia in molti casi mediata dalla lettura dei filosofi marxisti, soprattutto negli anni Venti, periodo in cui Benjamin si avvicinava, abbandonando la precedente posizione anarchico-nichilista, al comunismo. In una nota lettera del 29 maggio 1926 indirizzata all'amico Scholem², Benjamin dichiara la sua *decisione* di aderire al comunismo. La frequentazione delle tematiche comuniste risale, comunque, agli anni precedenti; infatti, per l'analisi del rapporto tra teoria e prassi che stiamo per intraprendere, è essenziale un'altra lettera di Benjamin a Scholem, datata 16 settembre 1924: «prendendo le mosse da considerazioni politiche Lukács approda, nella teoria della conoscenza [...] a tesi che mi sono molto familiari o che confermano mie convinzioni [...]. Nel campo del comunismo il problema “teoria e prassi” mi pare configurarsi così: nonostante tutta la diversità che deve essere conservata a queste due sfere, un'appercezione definitiva della teoria vi è legata alla prassi»³. Che la *decisione* in senso comunista Benjamin non l'abbia ancora presa, ma che le tematiche del libro di Lukács (si tratta di *Geschichte und Klassenbewusstsein*) trovino profonde affinità con ciò che Benjamin all'epoca stava sviluppando indipendentemente da ogni finalità politica in *Origine del dramma barocco tedesco*, emerge chiaramente dalla lettera: «Del resto appena è possibile voglio studiare il libro di Lukács, e m'ingannerei, se nel confronto e conflitto con i concetti e affermazioni hegeliani della dialettica, contro il comunismo, non venissero in luce i fondamenti del mio nichilismo. Ma ciò non impedisce che dal mio soggiorno qui la prassi politica del comunismo (non come problema teoretico ma anzitutto come contegno normativo)

² Cfr. W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, vol. III (1925-1930), a cura di C. Götde e H. Lönitz, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1997, pp. 158-166; trad. it. W. Benjamin, *Lettere 1913-1940* cit., pp. 144-149.

³ W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, vol. II (1919-1924), a cura di C. Götde e H. Lönitz, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1996, p. 483; trad. it. W. Benjamin, *Lettere 1913-1940* cit., p. 98.

mi appaia in una luce diversa che mai in passato»⁴. Benjamin è a Capri insieme, tra gli altri, a Ernst Bloch e a Asja Lacis («una donna notevole, una comunista che lavora nel partito dalla rivoluzione della Duma»⁵), e questo soggiorno risulterà decisivo per la sua presa di partito a favore del comunismo marxista. Tuttavia, dalla sua testimonianza risulta che il comunismo è diventato per Benjamin un'opzione di prassi politica in quanto il suo pensiero, autonomamente e indipendentemente da ogni tipo di formazione marxista, era preparato ad accoglierlo – è importante sottolinearlo per spiegare la peculiare originalità ed eterodossia del comunismo benjaminiano, che innesta la prassi marxista sui “fondamenti del suo nichilismo”. Infine, ed è ciò che interessa maggiormente per l'analisi della IV tesi, la conoscenza di *Geschichte und Klassenbewusstsein* di Lukács rappresenta, nella filosofia marxista, la mediazione privilegiata per la determinazione del rapporto tra teoria e prassi nel Benjamin ormai marxista del 1940. Cercherò dunque di delineare, a partire dalla lettura di alcune parti di *Storia e coscienza di classe* di Lukács, la visione della società presente che lo *Historiker* materialista formatosi su Marx ha davanti agli occhi.

«Sembra dunque che nulla sia mutato – anche per la concezione marxista – nella realtà oggettiva: diverso è soltanto “il punto di vista dal quale essa viene giudicata”; e la “valutazione” della realtà ha ricevuto un nuovo accento. [...] In termini più concreti: la realtà oggettiva dell'essere sociale è la “stessa” *nella sua immediatezza* per il proletariato e la borghesia. Ma ciò non toglie che, a causa della diversa posizione che queste due classi occupano nello “stesso” processo economico, siano fundamentalmente diverse le *categorie specifiche della mediazione* attraverso le quali esse portano alla conoscenza questa immediatezza – le categorie che trasformano per esse in autentica realtà oggettiva questa realtà meramente immediata»⁶. L'immediatezza della realtà della società presente è dunque la *stessa* sia per lo *Historiker* borghese dello storicismo sia per il materialista storico: come in Benjamin, gli oggetti sui quali si *struttura* la realtà sono i medesimi, a cambiare è l'angolo prospettico da cui essi sono giudicati. La *teoria* borghese ha fissato questi oggetti nel concetto

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Sugar, Milano 1967, pp. 198-199.

e, in tal modo, li ha isolati dalla totalità del processo storico, li ha resi eterni e immutabili così che la loro spazializzazione presente ha estinto tutte quelle mediazioni temporali che hanno risolto il passato nell'immediatezza. Questo punto di vista parziale, che pretende di considerare il risultato particolare di uno sviluppo storico come una realtà di fatto immutabile ed eterna, è quello proprio dello *Historiker* borghese, la cui falsa coscienza consiste nella conservazione dello *status quo*. In questo senso, a decidere della realtà è esclusivamente il pensiero che, innalzando la riflessione su di essa ai massimi livelli di astrazione, l'allontana da ogni tentativo di intervento *pratico*, da ogni possibile rovesciamento concreto di un'immediatezza che si presenta al contempo come prima e ultima realtà possibile. Per il pensiero borghese la totalità cosale e umana è esaurita nell'astrazione della teoria: è presentata esclusivamente nella struttura concettuale del *sistema*.

Lo storico materialista deve smascherare dietro l'immediatezza dei *fatti* il reale processo storico e sciogliere la fissità delle mediazioni *reificate*, che nel sistema teorico non trovano espressione, in quanto quest'ultimo non può comprendere, mediante l'astrazione per categorie, una totalità la cui concretezza è una *qualità* non quantificabile nel suo spazio: «Quindi soltanto se si infrange questa priorità metodologica dei "fatti", se si riconosce la *processualità di ogni fenomeno* si comprende che anche ciò che si suole denominare "fatto" consiste nel processo; che i fatti non sono altro che parti, *momenti* del processo complessivo che sono stati separati, irrigiditi ed isolati artificialmente. [...] In queste forme, la reificazione viene così spinta al suo punto estremo: essa non rimanda più dialetticamente oltre se stessa; la sua dialettica viene mediata soltanto dalla dialettica delle forme immediate di produzione. Con ciò si acuisce al massimo il contrasto tra essere immediato, il pensiero nelle categorie riflessive ad esso corrispondente, e la realtà sociale vivente»⁷. Il superamento, dunque, del mero *dato di fatto* non deve rifugiarsi nuovamente nell'astrazione, non deve andare oltre lo stesso presente strutturato dalla borghesia capitalista per conservare il proprio dominio. Infatti, la lotta di classe può aver luogo soltanto nel presente ed è destinata al successo solo se il proletariato è cosciente della totalità propria, in

⁷ Ivi, pp. 243-244.

quanto soggetto-oggetto del meccanismo di produzione capitalistico e di quella totalità storica rispetto a cui la società borghese rappresenta solo un momento particolare: «L'oltrepasamento dell'empiria può significare soltanto, all'opposto, che i suoi stessi oggetti debbono essere afferrati e compresi come momenti della totalità, cioè come momenti della società complessiva, che si trasforma nella storia. La categoria della mediazione come leva metodologica per il superamento della mera immediatezza dell'empiria non è quindi qualcosa che interviene dall'esterno (soggettivamente) negli oggetti, non è un giudizio di valore o un dover essere che si contrapponga al loro essere, *ma è il rivelarsi della loro stessa struttura oggettuale autentica e oggettiva*»⁸. Gli oggetti non rivelano la loro autentica struttura nel sistema, nella pura teoria; ma la storia può accedervi se rifiuta ogni sorta di *atteggiamento contemplativo* nei riguardi del presente e rovescia la propria teoria in *prassi*: «La storia non si presenta più come un accadere enigmatico, che si compie *accanto* all'uomo ed alle cose, che va spiegato ricorrendo all'intervento di poteri trascendenti oppure che può essere reso significativo solo nel riferimento a valori che lo trascendono. La storia è invece il prodotto dell'attività dell'uomo, rimasto sia pure inconsapevole fino ad oggi»⁹. La storia non è solo una branca delle scienze umane, ma la teoria storica è il prodotto dell'attività dell'uomo: è la prassi che nel presente *fa* la storia, il pensiero ne cristallizza il risultato come oggetto di conoscenza contemplativa nella forma reificata di un *fatto* passato.

«Se ora il divenire [...] si presenta come la verità dell'essere, il processo come la verità delle cose, ciò significa che *alle tendenze di sviluppo della storia spetta un più alto grado di realtà che ai "fatti" della mera empiria*. Come abbiamo visto altrove, nella società capitalistica il passato domina sul presente. [...] il pensiero che permane sul terreno di questa immediatezza si aggrappa di volta in volta alle forme irrigidite dei singoli stadi, contrapponendosi impotente alle tendenze che pure sono operanti come forze enigmatiche: l'agire ad esso corrispondente non sarà mai in grado di dominarle. Ma questa immagine di una spettrale rigidità che si trova in un ininterrotto dinamismo si converte in una pienezza di senso non appena la rigidità

⁸ Ivi, pp. 214-215.

⁹ Ivi, p. 245.

si dissolve in un processo la cui forza motrice è l'uomo»¹⁰. Un presente dominato dal passato significa, a causa dell'impotenza di ogni intervento pratico atto alla modificazione dello *status quo*, un arresto del corso della storia; a livello politico ciò comporta l'accettazione incondizionata della forma presente di società. Quest'ultima può essere sovvertita solo in seguito a un'azione cosciente, che sia consapevole di portare con sé anche una visione radicalmente nuova sulla medesima oggettualità presente: un'azione che sia l'*origine* effettiva di una nuova conoscenza teorica. È su questo punto in particolare che probabilmente Benjamin riscontrava nella lettera del 1924 una profonda affinità con il comunismo del Lukács di *Storia e coscienza di classe*: nell'*unità di teoria e prassi*. Nella visione della società e della storia propria del proletariato che Lukács delinea, si può individuare quell'idea secondo cui "un'appercezione definitiva della teoria è legata alla prassi", in cui anche Benjamin si riconosce. Del resto, Lukács non lascia dubbi a riguardo: «In secondo luogo, queste forme fenomeniche non sono affatto mere forme del pensiero, ma forme di oggettualità della società borghese presente. La loro soppressione, per essere reale, non può quindi essere un semplice movimento di idee, ma deve arrivare a sopprimerle praticamente come *forme di vita della società*. [...] Ed in terzo luogo, questa praxis non può essere separata dalla conoscenza»¹¹.

IV.2 Il rapporto temporale tra teoria e prassi

Possiamo ritornare adesso al Benjamin del 1940, alla IV tesi di *Über den Begriff der Geschichte*, e, sulla scorta di quanto detto a proposito del rapporto tra teoria e prassi in *Storia e coscienza di classe*, cercare di delineare e inquadrare il rapporto che si instaura nella lotta di classe tra le cose *rozze e materiali* e quelle *fini e spirituali*. La lotta di classe deve essere rivolta praticamente al presente, l'azione deve essere concretamente determinata e agire nel medesimo spazio e con i medesimi oggetti che costituiscono la società borghese. Essa non deve rimandare mai l'azione in un indeterminato e imprecisato futuro in

¹⁰ Ivi, p. 239.

¹¹ Ivi, p. 233.

cui la storia *presenterà*, bella e pronta, la *teoria* realizzata della società senza classi, lo *scopo finale* della lotta di classe: quel presente il cui spazio avrà posto per le *cose fini e spirituali*. La lotta di classe che *attende* questo utopico futuro senza impegnarsi praticamente *hic et nunc* per il conseguimento parziale di risultati anche minimi, *rozzi e materiali*, non adempie al suo compito: «L'interesse particolare del momento, nel quale questo senso di volta in volta si oggettiva e che non deve mai essere trascurato se si vuole che la lotta di classe del proletariato non ricada nel più primitivo stadio dell'utopismo»¹². Come evidenzia Lukács, senza una prassi attiva in *questo* presente, la storia non può mutare radicalmente il corso impostole dal presente dominante. Il futuro dello scopo finale non può presentarsi come il risultato del movimento delle idee, ma è il prodotto della storia a sua volta *prodotta dalla consapevole attività dell'uomo*. È nel presente che si decide il *senso* – sia come significato teorico che come direzione politica del suo corso – della storia. È il presente il campo di lotta in cui la prassi crea *materialmente* il futuro: «Soltanto se l'uomo è in grado di afferrare il presente, in quanto riconosce in esso quelle tendenze dal cui contrasto dialettico egli è capace di *creare* il futuro, il presente, il presente come divenire diventa il *suo* presente. Solo chi ha la vocazione e la volontà di approssimare il futuro, può vedere la verità concreta del presente»¹³. Se mettiamo a confronto quest'ultima citazione di *Storia e coscienza di classe* con il *senso* (direzione temporale) che si dispiega per Benjamin nella prassi del presente, sullo sfondo di una significativa affinità emerge un'altrettanto significativa differenza. Si legge, infatti, nel prosieguito della IV tesi:

Queste ultime [le cose fini e spirituali], però, sono presenti nella lotta di classe altrimenti dall'idea (*Vorstellung*) di una preda che tocca al vincitore. In questa lotta esse sono vive come fiducia, coraggio, gaiezza, astuzia, perseveranza, e operano a ritroso nella lontananza del tempo. Esse metteranno sempre di nuovo in discussione ogni vittoria che mai sia toccata a chi è al potere¹⁴.

La lotta di classe agisce per conseguire le cose rozze e materiali. La vittoria del proletariato può accadere già ora se si volge alle

¹² Ivi, p. 96.

¹³ Ivi, p. 269.

¹⁴ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 694; trad. it. p. 25.

cose rozze e materiali su cui si struttura la realtà oggettuale della società, in quanto solo a esse può essere rivolta una prassi concretamente attiva. Ogni azione politica, infatti, si realizza concretamente soltanto se è in grado di *fare spazio* nel presente, abbandonando ogni comportamento contemplativo di fronte alla *strutturazione* data degli oggetti: *de-strutturando* lo spazio del presente. È questa modificazione del punto di vista sullo spazio degli stessi oggetti a essere la *vera origine* della conoscenza storica: è la prassi concreta del presente a originare ogni nuova teoria. La conoscenza storica è orientata verso il passato, l'unico oggetto possibile di una teoria storica, ma il punto da cui si origina la prospettiva della visione, che ri-conosce il passato nell'attualità del proprio spazio, è il presente. Il *senso*, la direzione della teoria, procede *a ritroso* da *questo* presente verso il passato. L'affermazione di Lukács secondo cui "il passato domina sul presente" significa che il presente, se trincerato dietro un atteggiamento contemplativo, rifiuta ogni azione pratica ed è dominato dalla teoria reificante della borghesia capitalista. Non a caso Lukács, pur riconoscendo a Hegel il grande merito di aver posto le basi teoriche – il metodo dialettico fondato sul punto di vista della totalità – della prassi rivoluzionaria del proletariato, rimprovera alla sua filosofia di non aver posto la sintesi di tale metodo filosofico nella totalità concreta decisa sul piano pratico, ma nel puro pensiero: in un'inoffensiva teoria. Infatti, la celeberrima *nottola di Minerva* hegeliana, che rappresenta la filosofia, si eleva in volo *sul far della sera*: in sostanza a cose già fatte, già decise, quando non c'è più *tempo* per agire. *L'attualizzazione* del passato nel presente è, invece, una sintesi concreta, costruita praticamente sui fatti presenti, che non si risolve quindi in un'astratta sintesi autoreferenziale di carattere puramente contemplativo.

«Ogni antitesi è astratta, ogni sintesi concreta. (La sintesi estingue il pensiero). Formula: costruzione a partire dai fatti. Costruire con la completa eliminazione della teoria»¹⁵. È questa l'originalissima *unità di teoria e prassi* che Benjamin, in termini diversi rispetto a Lukács, propone al proletariato: la lotta di classe deve seguire la direzione di senso propria della teoria, far forza cioè sulle *cose fini e spirituali* che dal presente "operano *a ritroso* nella lontananza del tempo", ma deve

¹⁵ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, V/2, p. 1033; trad. it. pp. 945-946.

concretizzare questo movimento temporale nella prassi che agisce sulle *cose rozze e materiali* nello spazio del presente: la teologia stessa, pur non aparendovi, non è assente dalla "lotta per le cose rozze e materiali". La prassi presente per Benjamin non deve, dunque, creare il futuro, bensì attualizzare praticamente il passato irredento: "fiducia, coraggio, gaiezza, astuzia, perseveranza" sono tutte qualità che possono emergere solo nella prassi, non sono categorie teoretiche. La vittoria nel presente, la conquista delle cose rozze e materiali, non è il fine ultimo della lotta di classe, ma la condizione di possibilità per lo *Historiker* formatosi su Marx di *ri-costruire l'esser-stato* del presente su quelle tradizioni che *non-ancora* hanno trovato espressione nello storico *stato di fatto*. Le possibilità di futuro conservate ancora nella *Vergangenheit* "metteranno sempre di nuovo in discussione ogni vittoria che mai sia toccata a chi è al potere". È questa la maggiore differenza tra Benjamin e Lukács nell'impostazione del rapporto tra teoria e prassi: mentre il primo vede il futuro da approssimare proprio nell'operare "a ritroso nella lontananza del tempo"; il secondo, per certi versi, non si è ancora liberato da alcune derive utopistiche che pongono il futuro *dopo* il presente, come temporalità privilegiata del proletariato in lotta, rispetto al passato che resta chiuso come la roccaforte teorica della società capitalistico-borghese.

Per Benjamin, la *liberazione* (*Erlösung*) pratico-politica del presente è unita inscindibilmente alla *redenzione* (*Erlösung*) teorico-conoscitiva del passato: questa unità, in questo caso in accordo con Lukács, si manifesta come *storia*. Perché ciò sia possibile, il primo atto della prassi rivoluzionaria deve essere la *liberazione* del tempo dalla reificazione nello spazio del sistema. È ancora una volta Lukács a descrivere in modo esemplare questa situazione di fatto: «Il tempo perde così il suo carattere qualitativo, mutevole, fluido: esso si irrigidisce in un *continuum* esattamente delimitato, quantitativamente misurabile, riempito da "cose" quantitativamente misurabili (le "operazioni" reificate del lavoratore, oggettivate meccanicamente ed esattamente separate dalla sua personalità umana complessiva): in uno spazio»¹⁶. Il tempo quantificato come spazio nel meccanismo di produzione capitalista, a cui Lukács fa riferimento, è il tempo-lavoro; di lì a qualche anno, Benjamin stesso traduce il suo concetto

¹⁶ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe* cit., pp. 116-117.

di tempo spazializzato all'interno del sistema di produzione fordista nel *Charles Baudelaire*¹⁷.

Come più volte sottolineato, il tempo spazializzato corrisponde alla spazializzazione della *Vergangenheit* come *Gewesenes* del presente. Tale spazializzazione è opera del concetto che *presenta ciò che è stato* come oggetto (*Gegenstand*) che *sta di fronte* alla conoscenza perché possa essere categorizzato: le relazioni tra gli oggetti, in esso rese quantitativamente misurabili, sono regolate in un sistema delimitato. La stabilità, costruita in modo da risultare immune da ogni tipo di *choc* temporale, comporta ideologicamente una sorta di *falsa continuità* tra ciò che è stato e il presente: la reificazione spaziale della *vera continuità*, qualità specifica non del *Gewesenes*, ma della *Vergangenheit*. La tradizione borghese fonda la propria permanenza sulla falsa continuità, che corrisponde all'illusione di aver definitivamente ridotto la qualità temporale alla quantità del tempo-lavoro. A quest'aspetto reazionario del *Gewesenes* si oppone dialetticamente la sua caratteristica rivoluzionaria di rottura, di arresto della *vera continuità temporale* in cui si inter-pone come *discontinuità spaziale*: «mentre la relazione del presente con il passato (*Vergangenheit*) è puramente temporale (*eine rein zeitliche*), continua, la relazione tra ciò che è stato (*des Gewesenen*) e l'ora (*Jetzt*) è dialettica: non è un decorso ma un'immagine (*Bild*) discontinua, a salti»¹⁸. Questo frammento del *Passagen-Werk* è fondamentale per riscontrare la differenza tra *Vergangenheit* e *Gewesenes* e per definire il posto che quest'ultimo occupa nella teoria della conoscenza storica di Benjamin; peraltro, alla luce di una così chiara determinazione delle essenzialmente diverse funzioni che svolgono *Vergangenheit* e *Gewesenes* nella determinazione del passato, appare strano come la gran parte degli studiosi non abbia evidenziato tale importante distinzione¹⁹. Comunque, questo passo evidenzia

¹⁷ Cfr. W. Benjamin, *Charles Baudelaire. Un poeta lirico nell'età del capitalismo avanzato*, a cura di G. Agamben, B. Chitussi, C.-C. Härle, Neri Pozza, Vicenza 2012.

¹⁸ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, VI, p. 577; trad. it. p. 516.

¹⁹ Unica e significativa eccezione nella critica benjaminiana è Jacob Taubes. In *Walter Benjamin: "Geschichtsphilosophische Thesen"*, protocolli di un seminario tenuto da Taubes nel semestre invernale 1984-1985 presso la Freie Universität di Berlino, si legge proprio a proposito della IV tesi: «Quello che è stato non è il passato (*Tesi IV*). [...] La tendenza propria di ciò che è stato *non è qualcosa di appariscente*. Se non si prestasse attenzione a questo aspetto, il paragone non avrebbe alcun senso. La tendenza

l'aspetto rivoluzionario del *Gewesenes*, legato necessariamente non a una ideologica continuità, bensì al suo carattere *discontinuo*. Mentre la relazione tra il presente e la *Vergangenheit* è *puramente temporale*, ovvero non c'è alcun *punto* di contatto tra la spazialità del presente e la pura temporalità della *Vergangenheit*, invece il *Gewesenes* si *presenta* alla conoscenza nel suo spazio proprio in virtù della sua discontinuità. Esso *inter-rompe* la continuità del decorso del tempo: è quel *fra* che *rompe* l'inconoscibile e fluida qualità temporale, per porre lo spazio del presente come spartiacque storico, la cui conoscibile e visibile immagine (*Bild*) *origina* il *pre- e post-* storia. Il punto di contatto tra ciò che è stato e lo spazio presente è lo *Jetzt* della conoscibilità: lo *Jetzt* è proprio il punto-ora in cui spazio e tempo si incontrano, in cui può aver luogo la scrittura della storia, mediante cui il passato ha accesso come ciò che è stato nello spazio della conoscenza, perché su di esso sia *strutturato* il presente. Questo accesso è annunciato nel presente da una *messa in crisi* del suo spazio: la lotta di classe è proprio questa messa in crisi che lo *Historiker* materialista deve documentare, in quanto suo compito è scrivere di nuovo il corso della storia dal punto di vista del presente che pone sé stesso come *nuova origine*. L'accesso di possibilità della *Vergangenheit* nello spazio del *Gewesenes* si configura nell'imperdibile, per la prassi politica, *adesso (Jetzt)* del salto sovvertitore del tempo nello spazio: la *rivoluzione*.

La lotta di classe, la prassi rivoluzionaria, deve agire *rivolta all'indietro*; solo dal passato che ha trovato spazio nel presente può avere accesso il *futuro*: il sole dell'avvenire non sorge in un utopico futuro che la storia non ha ancora conosciuto, bensì l'alba del nuovo giorno

propria di ciò che è stato, il suo essere sempre in tensione, è un elemento costitutivo, che Benjamin collega alla teoria per cui ciò che è stato non è qualcosa di separato, ma produce continuamente effetti. Anela alla redenzione: un elemento, questo, che viene sottolineato». J. Taubes, *Le Tesi di filosofia della storia di Walter Benjamin*, in J. Taubes, *Il prezzo del messianesimo*, a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 90-91. La distinzione tra *Vergangenheit* e *Gewesenes*, tuttavia, resta allo stato d'intuizione; il contesto, un seminario, e la forma in cui le riflessioni di Taubes sulle tesi sono giunte a noi, gli appunti di un partecipante al seminario, non consentono di stabilire se la distinzione taubesiana percorra o meno il senso della mia interpretazione. Non si può inoltre stabilire se Taubes riferisca la distinzione tra passato e ciò che è stato esclusivamente al contesto della IV tesi o l'abbia invece assunta in generale come un tema ricorrente anche in altri scritti di Benjamin.

ha già spazio nel cielo della storia, nell'orizzonte venato dai colori crepuscolari di *ciò che è stato*²⁰.

Come i fiori volgono il capo verso il sole, così, per un eliotropismo di natura misteriosa, ciò che è stato (*das Gewesene*) tende a rivolgersi verso *quel* sole che sta per sorgere nel cielo della storia²¹.

²⁰ A rimarcare che, per lo storico materialista, la posta in gioco è l'uso politico del *Gewesenes*, ovvero un nuovo e diverso orientamento di ciò che è stato nel cielo della storia, in altre versioni di *Über den Begriff der Geschichte* (ad esempio, nel cosiddetto *Das Hannah-Arendt-Manuskript*, la versione delle tesi che Benjamin affidò ad Hannah Arendt), Benjamin aggiunge che è dall'interno della «serra dello storicismo» che «ciò che è stato tende a rivolgersi verso *quel* sole che sta per sorgere nel cielo della storia». Cfr. W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe* cit., p. 17.

²¹ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 694; trad. it. p. 25.

V Tesi

La vera immagine del passato (*Das wahre Bild der Vergangenheit*) guizza via. È solo come immagine che balena, per non più comparire, proprio nell'attimo della sua conoscibilità (*im Augenblick seiner Erkennbarkeit*) che il passato (*Vergangenheit*) è da trattenere. «La verità (*Wahrheit*) non ci scapperà». Questa frase, che è di Gottfried Keller, segna, nell'immagine di storia (*Geschichtsbild*) dello storicismo, il punto esatto in cui essa è infranta dal materialismo storico¹.

Nella V tesi, Benjamin caratterizza significativamente l'immagine del passato in quanto *vera*, indirizzando così l'interpretazione non verso una considerazione in generale dell'immagine, bensì in particolare dell'*immagine della verità*. Infatti, tutte le determinazioni che emergono nella descrizione della «vera immagine del passato» – e lo stesso punto di rottura che segna lo scarto irriducibile, sia teorico che pratico, tra storicismo e materialismo storico nella *formazione* (*Bildung*) dell'*immagine di storia* (*Geschichtsbild*) loro peculiare – sono comprensibili solo se analizzate a partire dal tipo di *Vorstellung* della verità da cui scaturiscono. Il processo storico di *formazione* (*Bildung*), costruzione e delimitazione dell'immagine storica, è un procedimento della conoscenza che, essendo opera del concetto, procede dallo spazio del presente. Quest'idea di vichiana memoria, che la conoscenza della storia è privilegiata rispetto ad altre forme di conoscenza poiché l'oggetto da conoscere è *fatto*, costruito dal soggetto conoscente, è comune sia allo storicismo che al materialismo storico; la fondamentale differenza è che, per lo storico materialista, l'immagine del passato propria della conoscenza non è identica alla «vera immagine del passato». Il luogo in cui Benjamin ha teorizzato

¹ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 695; trad. it. pp. 25-27.

la propria concezione della verità, che anche *Über den Begriff der Geschichte* sottintende, è la *Erkenntniskritische Vorrede a Origine del dramma barocco tedesco*.

V.1 Il concetto di verità

L'immagine della verità del passato "guizza via", è un'immagine *balenante* sempre sul punto di scomparire dalla vista del presente; questo rischio è tuttavia necessario: soltanto nell'attimo del suo scomparire è possibile per la conoscenza la *rappresentazione* (*Darstellung*) della verità. La conoscenza, tuttavia, non può che arrivare puntualmente un attimo dopo, *in ritardo*, all'appuntamento con la verità: quello che della verità resta è un mancato incontro, la mancata conoscenza di quella straniera che solo per un attimo ha sostato nello spazio del presente, non abbastanza per poter essere *riconosciuta*. La pura verità *sfugge* alla conoscenza: resterà sempre straniera perché non è *stata presente di fronte* allo sguardo che, trattendola nel proprio spazio, le avrebbe dato patria.

Condizione della conoscenza è la permanenza della presenza del conosciuto, la sicurezza del suo possesso: «La verità (*Wahrheit*), resa presente nella ridda delle idee rappresentate (*dargestellten Ideen*), sfugge a qualsiasi proiezione nella sfera della conoscenza. La conoscenza è un avere. Il suo stesso oggetto (*Gegenstand*) si distingue per il fatto che deve poter essere detenuto – sia pure in modo trascendentale – all'interno di una coscienza. Il carattere che gli rimane è quello del possesso. E per questo possesso la rappresentazione (*Darstellung*) è secondaria. Esso non esiste sin dall'inizio come qualcosa che si rappresenta (*Sich-Darstellendes*). Proprio questo vale invece per la verità»². La conoscenza *possiede* l'oggetto che ha di fronte (*Gegenstand*), l'unico oggetto conoscibile in modo certo ed evidente, in quanto è essa stessa a *costruire* tale oggetto mediante la sussunzione sotto categorie. La conoscenza concettuale che Benjamin descrive nella *Erkenntniskritische Vorrede* è di chiara derivazione kantiana: la costruzione del *Gegenstand* procede dalla spontaneità dell'intelletto, rende conoscibile il fenomeno e non la cosa in sé. Dal punto di vista

² W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels* cit., p. 209; trad. it. pp. 73-74.

del concetto l'oggetto conoscibile, il fenomeno, è *immediatamente* la verità della conoscenza: le *tracce* che la straniera lascia del suo passaggio sono per la conoscenza la sua stessa identità, mentre in realtà il concetto di verità è strutturato dall'intelletto sui *resti* che la verità sfuggita ha lasciato nello spazio del presente. Tuttavia, dalla *destrutturazione* dell'immediatezza del sistema concettuale, emerge che la verità non è attualizzata come oggetto di conoscenza nel sistema, perché essa è *rappresentazione di idee* e solo in quanto *rappresentata* ha accesso nello spazio del presente. La sua presentazione (*Vorstellung*) è, dunque, risultato di una *mediazione*: non è la pura verità a essere presente, ma soltanto la sua rappresentazione (*Darstellung*); essa non è mai intuibile come un qualcosa, ma sempre come un qualcosa-chesi-rappresenta (*Sich-Darstellendes*). La rappresentazione della verità, inoltre, non è opera della spontaneità dell'intelletto, non è una costruzione concettuale, è *Sich-Darstellendes*, si rappresenta da sé e la conoscenza ha a che fare esclusivamente con questa rappresentazione: non con la verità, ma sempre con la sua *immagine*. Infatti, la rappresentazione della verità è rappresentazione di *idee*, che per la conoscenza sono un qualcosa di già dato, non il risultato di una costruzione concettuale, bensì si offrono eternamente all'osservazione in quanto immagine: «In quanto unità nell'essere e non nel concetto, la verità è al di là di ogni domanda. Se il concetto scaturisce dalla spontaneità dell'intelletto, le idee invece sono date alla considerazione (*Betrachtung*). Le idee sono qualcosa che è dato in anticipo»³. L'eternità del mondo delle idee comporta anche che esse sono *immutabili*, mentre la costruzione dell'ordine concettuale, che prende forma dalla *Darstellung* ideale della verità, è determinata storicamente dal *punto di vista* da cui procede l'osservazione, che cambia ogni volta in base al presente da cui si origina lo sguardo: ogni sistema concettuale è pertanto sempre provvisorio, eternamente mutevole. Tale eterna mutevolezza è necessaria poiché solo il concetto può trattenere l'immagine sfuggente della verità, fissandola e spazializzandola tanto da renderla conoscibile: la *Erlösung* non può prescindere dallo *scioglimento* (*Lösung*) – dal *dispiegamento* mediante concetti in elementi empirici – dell'immagine salvifica della verità che altrimenti si perderebbe nel vuoto, nell'inattingibile *continuità del decorso temporale*.

³ Ivi, p. 209; trad. it. p. 74.

Pertanto, nel presente ordine spaziale del concetto, il mancato appuntamento con la straniera è *traccia* del suo passaggio e della sua assenza; l'immagine (*Bild*) balenante della verità rappresentata dalle idee si fissa per la conoscenza come parziale *aspetto*, conoscibile *forma* (*Gestalt*). Da ciò è evidente come la verità sia attingibile solo mediatamente: la sua vera essenza non è interrogabile, in quanto ogni interrogazione presupporrebbe il porsi sul piano della conoscenza. Come la *Critica della ragion pura* insegna: ciò a cui si rivolge la domanda deve essere sempre già sussunto sotto categorie per poterne poi comprendere la risposta. Si ridurrebbe così la verità a un qualcosa di intuibile, a un *Gegenstand*. Ogni interrogazione concettuale della verità, non per questo non necessaria, si rivolge invece alla sua *Darstellung*: non ne consegue una risposta ultima e conclusiva; ottiene, piuttosto, il riconoscimento del punto di vista del presente che rivolge la domanda. Per ogni presente la risposta è definitiva, ma è compito del filosofo essere consapevole che ogni descrizione del mondo delle idee è sempre un *abbozzo*, un aspetto parziale, rispetto all'infinità di punti di vista possibili sulla rappresentazione ideale della verità.

La provvisorietà di ogni costruzione filosofica sistematica si caratterizzerà in *Über den Begriff der Geschichte* nella presa di coscienza dello storico materialista, per il quale l'immagine del passato, tramandata dal presente dominante, è solo un punto di vista. È allora sempre possibile porre di nuovo la *domanda originaria e originante* sulla verità della *Vergangenheit*, da cui deriva la legittimità politico-pratica e la validità teorica della conoscenza del *Gewesenes* del presente: «Se compito del filosofo è esercitarsi a tracciare una descrizione del mondo delle idee (*Ideenwelt*), così che il mondo empirico penetri e si risolva da sé (*sich löst*) in esso, il suo posto – estremamente elevato – è allora nel mezzo tra il ricercatore e l'artista. L'artista traccia, infatti, una piccola immagine del mondo delle idee (*ein Bildchen der Ideenwelt*), e proprio per questo – perché lo fa nella forma di un paragone – in ogni presente qualcosa di definitivo. Il ricercatore, invece, predispose il mondo alla sua scomposizione nell'ambito dell'idea, suddividendolo dall'interno nel concetto (*im Begriffe*)»⁴. In quanto artista, il filosofo *costruisce* una *rappresentazione*, una “piccola

⁴ Ivi, p. 212; trad. it. pp. 76-77.

immagine” del mondo delle idee: l'immagine è piccola perché è solo *un* punto di vista, una rappresentazione parziale del mondo delle idee; allo stesso modo è *debole* la forza messianica che nella II tesi la generazione presente, che può realizzare soltanto *una* possibilità delle infinite irrealizzate, esercita sul passato. Se ne deduce, dunque, che in Benjamin vi sono *due* tipi di immagine: l'immagine della verità che *si rappresenta da sé* (*Sich-Darstellendes*), più precisamente *si rappresenta* mediante le *idee*; mentre all'artista (qui Benjamin si ispira evidentemente a Platone) spetta la *rappresentazione di questa rappresentazione ideale della verità*. Solo nella forma di rappresentazione di una rappresentazione, l'artista può *costruire* l'immagine – non della verità, poiché questa si autorappresenta, è *data in anticipo* – bensì l'immagine come *apparenza, fenomeno* (*Erscheinung*): «In quanto costituito da idee, l'essere della verità è diverso da quello dei fenomeni (*Erscheinungen*)»⁵. In quanto ricercatore, il filosofo *segue le tracce* che le *rapide immagini* della verità lasciano al loro scomparire nello spazio della conoscenza; egli le suddivide e le ordina empiricamente secondo concetti e *costruisce* così, in un sistema, il mondo presente. Le due anime del filosofo, l'artista e il ricercatore, hanno in comune un approccio *intenzionale* – essenziale alla costruzione concettuale sia dell'apparenza che del sistema – all'immagine della verità: la decisione sottesa alla scelta di ogni descrizione parziale non può infatti prescindere dall'intenzione di conoscere, da *un solo* punto di vista, la verità in quanto tale. Questa tendenza insita nel conoscere è destinata necessariamente al fallimento: «L'oggetto della conoscenza (*Der Gegenstand der Erkenntnis*), in quanto oggetto che si determina nell'intenzione concettuale, non è la verità. La verità è un essere aintenzionale formato (*gebildetes*) da idee. Il comportamento che le si addice dunque non è tanto un intendere, interno al conoscere, quanto un penetrare e svanire in essa. La verità è la morte dell'intenzione. Proprio questo può significare, in effetti, la leggenda di un'immagine velata, a Sais, che svelata provoca la rovina di chi aveva pensato di interrogare la verità»⁶.

Il *concetto di verità*, che il filosofo della *Erkenntniskritische Vorrede* teorizza e che lo storico materialista di *Über den Begriff der*

⁵ Ivi, p. 216; trad. it. p. 80.

⁶ *Ibid.*

Geschichte deve mettere in pratica storicamente, rende *autentica* la conoscenza del presente. L'elemento *distruttivo* segna la morte di ogni costruzione concettuale che vuole sostituire, alla fuggevolezza dell'immagine della verità, la persistenza dell'*apparenza*: il cadavere è, infatti, il destino comune all'elemento allegorico del *Trauerspiel* e a Ottilia, colei che Benjamin elegge a protagonista di *Le affinità elettive* di Goethe nel saggio *Goethes Wahlverwandtschaften*, contemporaneo a *Origine del dramma barocco tedesco*. Lo *svanire* dell'immagine della verità consente il nascere della costruzione concettuale, anche se l'attimo stesso del sorgere dell'apparenza è l'inizio del suo morire, fino all'attimo in cui il nuovo balenare della verità originerà, per il presente che saprà raccogliarne le tracce, la nascita di una nuova costruzione dell'apparenza: «Il pensiero riprende continuamente da capo, ritorna ogni volta scrupolosamente alla cosa stessa. Questo ininterrotto riprendere fiato è la forma di esistenza più propria della contemplazione. Perché è nel suo considerare sempre uno stesso e unico oggetto (*Gegenstandes*) e nel seguirne i diversi livelli di senso, che la contemplazione riceve l'impulso al suo sempre rinnovato inizio, così come la giustificazione del suo ritmo intermittente»⁷. Già nel 1925 Benjamin concepiva, come è evidente da questo brano, che è la *discontinuità* a caratterizzare l'*autentico* movimento del pensiero; già è riscontrabile *in fieri* quella critica a un progresso rettilineo, che corre in avanti verso un futuro "omogeneo e vuoto", che avrà il suo luogo privilegiato e massimamente consapevole in *Über den Begriff der Geschichte*. Il ritmo intermittente e soprattutto il costante ritornare alla cosa stessa per riprendere fiato, se inseriti in una prospettiva storico-temporale, sfociano coerentemente nell'orizzonte pratico-politico delle tesi. Come evidenziato nell'analisi della I tesi, il problema, che le convinzioni anarchico-nichiliste del 1925 non comportavano, emerge nel 1940, quando Benjamin dovrebbe conciliare un concetto di verità così storicamente relativistico con l'idea marxista che la costruzione del mondo prospettato dalla vittoria del proletariato rappresenta l'ingresso della verità nella storia, e non una diversa forma di apparenza anch'essa provvisoria e soggetta alla distruzione.

L'espressione *concetto di verità* racchiude in modo esplicito, proprio per l'apparente contraddizione che comporta l'avvicinare *con-*

⁷ Ivi, p. 208; trad. it. p. 72.

cetto e verità che non possono che escludersi a vicenda, quella tensione non risolvibile in quiete che attribuisce *verità* solamente alla conoscenza che procede saltando a ritroso, per cominciare sempre di nuovo come origine. È la verità che dà *senso* alla conoscenza: essa indica quella direzione messianica, lungo la quale si trovano le possibilità del passato, la cui redenzione nella conoscenza garantisce l'autenticità dei significati che il presente attribuisce agli oggetti (*Gegenstände*) nel suo spazio. La verità è, tuttavia, assolutamente altro rispetto al senso che pertiene comunque alla conoscenza ed è storicamente determinato. "Lo stesso e medesimo oggetto" ha diversi livelli di senso, la cui scansione non è dispiegata totalmente nello spazio del presente, bensì nella totalità del tempo della verità.

Resta a questo punto ancora un nodo da sciogliere: se, come sembra indubitabile, la verità non è oggetto di conoscenza, non intuibile cioè come *Gegenstand*, cosa può significare che le idee, che rappresentano la verità, si offrono alla considerazione e alla contemplazione? Il termine tedesco *Betrachtung* ("considerazione") indica una contemplazione non radicata nella visione. La considerazione contemplante della conoscenza, infatti, nell'atto di costruzione dello spazio oggettivo, *presenta* (*vorstellt*) le idee non come *fenomeni* (*Erscheinungen*), la cui visibile apparenza è il prodotto della spontaneità dell'intelletto, ma come ciò che *si dà* senza apparire empiricamente come oggetto (*Gegenstand*) della conoscenza: «La verità non si dà come un intendere, che trovi la propria determinazione nell'empiria, ma come la potenza che di questa stessa empiria conia sin dall'inizio l'essenza. L'unico essere che, sottratto a ogni fenomenicità, possieda questa potenza, è quello del nome. Esso determina la datità delle idee»⁸. Il denominare è l'aspetto *originante* della stessa conoscenza: il dar nome si rivolge alle cose perché esse possano essere conosciute, plasmate, in quanto oggetti. Consente la costruzione oggettiva di un mondo; inoltre, fondandosi sulla impresentabile totalità della verità, conserva sempre la possibilità di *distruggere* ogni comunque contingente ordine concettuale, per ritornare continuamente, in modo discontinuo e intermittente, alle medesime cose e *ri-conoscerle* nuovamente: ogni oggetto *appare*, così, diverso pur essendo la stessa cosa. Ciò che, invece, resta immutabile nel tempo è il *nome*, la cui contemplazione

⁸ Ivi, p. 216; trad. it. p. 80.

considera ogni conoscenza presente *eternamente provvisoria* e, quindi, *vera*. Le idee, pertanto, sono nomi che per ogni nuova costruzione concettuale legano a ritroso, mediante la denominazione delle stesse cose, il presente alle *storie inesprese*, l'eco delle quali i nomi portano con sé nel tempo fino allo spazio presente, in cui possono essere ascoltate e redente nella scrittura della storia. Nella redenzione le idee sono contemplabili come antichi nomi che, nel nuovo ordine oggettivo, *non appaiono nuovi*: risuonano dalle lontananze del tempo e concentrano nello spazio del presente le passate possibilità che ogni nome evoca. Infatti, le tracce, che il fugace balenare dell'immagine della verità lascia, sono *tracce sonore* che giungono fino all'orecchio del presente, la cui eco lo sorprende alle spalle: «Il *risonante* rapporto tra queste essenze [le idee] è la verità»⁹.

V.2 Il suono della verità

«Il *déjà vu* è stato descritto spesso. La definizione è felice? Non si dovrebbe parlare di eventi che ci riguardano come l'eco suscitata da un suono prodottosi a un certo punto nell'oscurità della vita trascorsa? A ciò del resto corrisponde che, il più delle volte, lo choc con cui un istante (*Augenblick*) entra nella nostra coscienza come già vissuto ci giunge sotto forma di suono. Si tratta di una parola, un fruscio o bussare ai quali è conferito il potere di chiamarci inopinatamente nella fredda cripta del tempo trascorso dalla cui volta il presente sembra riecheggiare solo come un'eco. Strano che non si sia ancora indagata l'immagine rovescia di questa lontananza – lo choc con cui una parola ci sorprende come un manicotto dimenticato nella nostra camera. Come questo ci fa intuire una straniera che c'era, così vi sono parole e pause che ci fanno pensare a quella straniera invisibile: il futuro che lei dimenticò presso di noi»¹⁰. Questo brano di *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert* è uno splendido esempio della capacità di Benjamin di rendere in immagine anche il suo pensiero più teoreticamente ardito senza che perda di profondità, guadagnando anzi quella comprensibilità e comunicatività che solo un tipo di esperienza che

⁹ Ivi, p. 218; trad. it. p. 82 [corsivo mio].

¹⁰ W. Benjamin, *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert* cit., pp. 251-252; trad. it. mod. pp. 380-381.

ognuno può aver sperimentato garantisce. Chissà per quanto tempo il manicotto che la straniera ha dimenticato nella nostra stanza è stato visibile in un angolo senza che vi facessimo particolare attenzione; un oggetto come altri nello spazio a noi più familiare, la cui rassicurante apparenza sembrava non nascondere segreti. Chissà quante volte gli occhi si erano posati su quel manicotto senza che suscitasse alcuna considerazione: un oggetto apparentemente inoffensivo, a cui la conoscenza sembrava aver assegnato definitivamente il suo posto nel nostro campo visivo d'esperienza, un oggetto ucciso dalla consuetudine. Eppure, un suono proveniente da lontano e custodito nel nostro spazio trasforma l'esperienza abituale del manicotto in una esperienza chocante: una *traccia sonora*, un nome o una parola, può legare quel visibile oggetto all'invisibile straniera a cui apparteneva. Questa semplice associazione può risvegliare e portare alla luce immagini perdute nei recessi della nostra memoria, invisibili alla sperimentata apparenza della nostra stanza: quest'esperienza chocante comporta che la stessa stanza appaia diversamente. Non abbiamo dato patria alla straniera, non è lei che abbiamo *di fronte*, bensì la sua assenza, testimoniata dalla traccia di quel manicotto il cui primo apparire alla vista, in passato, forse ci aveva lasciato indifferenti. Un suono, che ha attraversato per un attimo il nostro spazio, ci ha lasciato la *vera* conoscenza del manicotto e ha messo in discussione l'ordine consueto della nostra stanza. Quel suono indefinibile ha consentito di *redimere*, attualizzare nella conoscenza presente, il futuro che il fugace balenare della *vera* immagine del passato, l'invisibile passaggio della straniera-verità, ha lasciato in custodia al nostro spazio. Seguire la traccia sonora negli inconsci meandri della memoria e portarla alla luce come consapevole ricordo presente realizza quelle possibilità, mediante le quali il passato ha consegnato al presente il suo futuro. Ogni spazio presente è troppo angusto perché in esso possano essere realizzate tutte le possibilità: gli inevitabili e necessari scarti lasciati da questa costitutiva manchevolezza, nel momento in cui si strutturerà un nuovo presente, saranno il futuro del suo *esser-stato*.

L'infinita possibilità della redenzione, nella conoscenza storica, di tali scarti si presenta come l'infinità dei piccoli attimi in cui balena la vera immagine del passato. La *verità* è l'essere non-ancora-redento delle possibilità: l'avvenuta redenzione nella conoscenza di tali possibilità non comporta la stabile *Vorstellung* della sfuggente verità,

ma ciò che resta permanentemente visibile alla conoscenza presente è solo l'apparenza, la sua rappresentazione concettuale. È proprio questa rappresentazione concettuale che salva: l'accesso della verità nello spazio presente non è un atto intenzionale, non è la conoscenza a invocare la presenza, poiché suo compito è il porre ascolto alle tracce sonore che risuonano nel presente, per poterle trattenere e dar loro forma e posto come visibile apparenza. Non a caso in molti passi benjaminiani la verità è rappresentata come una *musica* proveniente da lontano: una musica indefinita e indefinibile, da intendere come *pura sonorità* e non come rappresentazione intenzionale di suoni, la *composizione* di un musicista¹¹. Nell'atto dell'apparire, intenzionato dalla conoscenza, la verità dilegua, scompare: non è essa che appare, ma un nuovo ordine concettuale. Nell'indefinito scarto qualitativo tra la ricezione, l'ascolto dell'eco della verità, e l'intenzione della conoscenza, il suono appare come voce o gesto e l'attimo è dispiegato nello spazio presente: ha così luogo la redenzione.

Ciò che la verità chiede alla conoscenza è la *presenza di spirito* (*Geistesgegenwart*), la cosciente attenzione al proprio spazio in modo che l'ascolto si trasformi in atto pratico: «Dunque, a decidere non è il che e il come – bensì soltanto *il dove dello spirito*. La sua presenza nell'attimo e nello spazio risulta soltanto dall'inflessione della voce, dal riso, dal silenzio, dallo sguardo, dal gesto. Infatti soltanto il corpo dà voce a quella "presenza"»¹². In questo scritto del 1928, *La via al successo in tredici tesi*, emerge che il segreto del successo (è importante evidenziare che ha successo chi realizza i propri progetti) consista nel far apparire lo spirito, la verità, nella propria corporea presenza: nel dar voce, nell'atto di denominare, si realizza, *presentandosi*, la redenzione. La verità si presenta nella prassi che *destruttura* lo spazio per far posto, dar corpo, alla nuova presenza: la presenza di spirito è la qualità peculiare dell'uomo politico. Ed è proprio la presenza di spirito, nell'interpretazione benjaminiana, a

¹¹ Per approfondire il tema della musica nel pensiero di Benjamin rimando a Elio Matassi, Gefühl - Rührung - Geheimnis. *Il primato della musica in Walter Benjamin e E. Bloch in Il sentimento e le forme*, "Quaderni di Estetica e Critica", 2/ 1997, Bulzoni, Roma 1998, pp. 117-138.

¹² W. Benjamin, *Der Weg Erfolg in dreizehn Thesen*, in *Gesammelte Schriften*, IV/1, cit., p. 352; trad. it. W. Benjamin, *La via al successo in tredici tesi*, in *Opere complete III. Scritti 1928-1929* cit., p. 87.

caratterizzare in senso politico l'opera di Bertolt Brecht rispetto a quella di Kafka. Come già sottolineato, è la mancata spazializzazione del passato nel presente a rendere inefficace il gesto dei personaggi di Kafka che, non apparendo nello spazio della conoscenza, non riescono a intervenire praticamente nel presente. Kafka ha posto a fondamento della sua arte l'assoluto divieto ebraico alla rappresentazione visiva della verità: «Nessun altro poeta ha seguito così rigorosamente il comandamento: "Non ti farai immagine alcuna"»¹³. Il senso delle storie kafkiane, fondato sull'impresentabilità della verità, è pertanto inspiegabile: *non-dispiegabile* nello spazio della conoscenza. In Kafka è essenziale la consapevolezza che la verità non deve essere confusa con l'apparenza, ma tale presa di posizione prettamente religiosa comporta un totale disincanto dal punto di vista della prassi del presente, tale da rendere incolmabile l'abisso tra teologia e politica, tra passato e presente. Ciò contrasta decisamente con la convinzione benjaminiana che la redenzione sia compito della conoscenza storica del presente. Benjamin lo esprime nel frammento del 1931 *Studien zur Theorie des epischen Theaters*, in cui caratterizza il teatro epico, teorizzato sulla scorta di quello brechtiano, per la capacità di dar corpo, tradurre la vera immagine del passato nel visibile gesto presente, a cui è affidata la sua redenzione: «Nell'ipotesi che qualcuno scriva un dramma storico, io affermo che egli sarà pari a questo compito solo se ha la possibilità di associare, in modo sensato e sensibilmente evidente, gli eventi passati che rappresenta a un gesto presente, tale da poter essere eseguito dall'uomo contemporaneo»¹⁴.

V.3 *La vera immagine del passato e l'attimo della sua conoscibilità*

La verità *deve* "scappare", se il passato vuole essere trattenuto e conosciuto: è questa l'essenziale differenza tra il materialismo storico e lo storicismo. «Una conoscenza storica della verità (*Geschichtliche Wahrheitserkenntnis*) è possibile solo come superamento dell'apparenza (*Aufhebung des Scheins*); tale superamento, però, non deve si-

¹³ W. Benjamin, *Franz Kafka* cit., p. 428; trad. it. p. 144.

¹⁴ W. Benjamin, *Studien zur Theorie des epischen Theaters*, in *Gesammelte Schriften*, III/3, cit., p. 1381; trad. it. W. Benjamin, *Studi per la teoria del teatro epico*, in *Opere complete IV. Scritti 1930-1931* cit., p. 372.

gnificare volatizzazione, attualizzazione dell'oggetto (*Aktualisierung des Gegenstandes*), ma deve assumere a sua volta la configurazione di una immagine *rapida* (*schnellen Bildes*). L'immagine rapida, piccola, in contrapposizione alla flemma della scienza. Questa configurazione di un'immagine rapida coincide con l'agnizione dell'"adesso (*Jetzt*)" nelle cose. Ma non futuro. [...] L'apparenza che qui viene superata è che il prima sia nell'adesso (*Jetzt*). In verità l'ora è l'immagine più intima di ciò che è già stato (*das Jetzt das innerste Bild des Gewesenen*)»¹⁵. Questo frammento del *Passagen-Werk* bene esprime il rapporto dialettico che s'instaura nella conoscenza storica tra l'immagine della verità e l'apparenza, che emerge dall'uso del termine *Aufhebung*, caratteristico in particolare della dialettica hegeliana. *Aufhebung*, infatti, è adoperato da Hegel per indicare come il superamento dialettico non significhi l'annichilimento del momento superato, poiché il suo togliersi lo conserva nel momento successivo. Questo procedere spiega in Benjamin il modo di una conoscenza storica della verità. Si ripropone, così, la dialettica di distruzione e costruzione evidenziata nella *Erkenntniskritische Vorrede* a proposito del *concetto di verità*. La distruzione dell'apparenza, che il balenare dell'immagine della verità – tanto rapida da essere invisibile – provoca, non comporta l'apparizione della verità come *Gegenstand*, ma la riconfigurazione dello spazio del presente, ovvero si conserva l'apparenza, in forma diversa. L'immagine rapida della verità imprime alla conoscenza storica un ritmo, discontinuo e intermittente, musicalmente sincopato (jazzistico, verrebbe da dire), che disturba la "flemma", il ritmo regolare e continuo che la scienza positivista pretenderebbe dall'apparenza che essa stessa costruisce – e ne svela, in un attimo, tutta la sua precarietà. L'immagine rapida che supera l'apparenza è quello stesso concetto di verità che a intermittenza torna costantemente alla cosa stessa, alla cosa non *in-formata* dalla conoscenza concettuale come *Gegenstand*, al *tempo che resta* custodito nel nome. Allo *Jetzt*, quell'attimo in equilibrio tra spazio e tempo, in cui il futuro inespresso del passato può aver spazio nel presente: la possibilità del superamento dell'apparenza, della società capitalistico-borghese nel caso del materialismo storico, è presente già *adesso*.

¹⁵ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, V/2, cit., pp. 1034-1035; trad. it. p. 947.

Come il lontano risuonare dell'eco di una parola che ricorda la straniera consente di ri-conoscere, come apparisse al nostro sguardo per la prima volta, il suo manicotto dimenticato nella nostra stanza, così il risonante balenare dell'immagine rapida della verità permette al presente di ri-conoscere in quanto *Gewesenes* quello che neanche il passato conosceva di sé stesso. Il ricordo di *ciò che è stato*, che l'immagine della verità risveglia nel presente, realizza quelle possibilità che nell'angusto spazio in cui erano sorte non potevano che restare tali: un inconscio retaggio dell'umanità che il tempo della verità ha assegnato a quel futuro-presente in grado di ri-conoscerle, portandole nell'attualità della conoscenza storica ad apparenza e redenzione. Il *Gewesenes* è, quindi, per il presente che in esso vede e conosce il proprio spazio, l'aspetto più intimo, pur se non *vero*, del passato: ciò che si è restii a raccontare a chi è più prossimo.

Infatti è un'immagine non rievocabile del passato (*unwiederbringliches Bild der Vergangenheit*) quella che rischia di scomparire con ogni presente che non si sia riconosciuto in essa¹⁶.

Lascia alquanto interdetti questa conclusione della V tesi rispetto a quanto sostenuto poco prima; pare, infatti, che il presente debba riconoscersi proprio nella vera immagine sfuggente del passato e trattenere l'immagine della *Vergangenheit* prima che scompaia per sempre. Più conseguente alla mia analisi è, invece, il prosieguo della stessa tesi che si legge nei manoscritti preparatori a *Über den Begriff der Geschichte*: «La lieta novella che lo storico, con il respiro ansante, reca al passato (*Vergangenheit*) viene da una bocca che forse, già nell'attimo in cui si apre, parla nel vuoto. La salvazione (*Die Rettung*) del passato (*Vergangenen*) che viene compiuta dallo storico può essere operata solo nei confronti di qualcosa che nell'attimo successivo è già irrimediabilmente perduto»¹⁷. Lo storico che rivolge la lieta novella alla *Vergangenheit* non può che parlare nel vuoto: rispetto alla vera immagine del passato, lo storico deve essere in ascolto, mentre è allo spazio del presente che egli deve rivolgersi con le proprie parole, con l'atto intenzionale della conoscenza. Ricordiamo come

¹⁶ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 695; trad. it. p. 27.

¹⁷ W. Benjamin, *Anmerkungen zu Über den Begriff der Geschichte* cit., pp. 1247-1248; trad. it. p. 78.

sia tipico della verità scomparire a ogni intenzionalità a essa rivolta. Lo storico materialista deve avere la presenza di spirito per ascoltare nell'attimo della sua conoscibilità l'eco proveniente dalle lontananze del tempo e così dar voce, dar corpo, alla salvazione del passato che si realizza solo come apparenza del *Gewesenes*. L'avvenuta salvezza comporta, come inevitabile conseguenza, lo svanire rapidamente della vera immagine del passato nell'attimo successivo a quello della sua conoscibilità; la verità non può essere confusa con l'apparenza che risulta dalla redenzione della conoscenza, quell'apparenza a cui la spontaneità dell'intelletto dà voce e forma: di fronte all'apparenza, la verità non può che scappare. Ciò che la vera immagine del passato deve distruggere, imponendo alle rappresentazioni storiche un decorso intermittente in cui l'unica regola è la caducità, è l'eternità che ogni apparenza pretende. Così, infatti, si legge in un'altra versione, sempre nei manoscritti, della conclusione della V tesi: «Proprio perché questa verità è caduca e basta un alito di vento a spazzarla via, molto dipende da essa. A prendere il suo posto, infatti, è pronta l'apparenza, che va più d'accordo con l'eternità»¹⁸.

VI Tesi

Sulla scorta dell'analisi della tesi precedente, possiamo ormai presupporre quella concezione della verità teorizzata nella *Erkenntniskritische Vorrede* e riscontrabile nella *Vorstellung* del passato, che *Über den Begriff der Geschichte* indica alla prassi politica e alla costruzione materialistica della storia. Nella VI tesi, mi propongo di radicare tale concezione all'interno della tradizione cabalistica ebraica, prendendo spunto da *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala* dell'autorevole studioso di mistica ebraica, nonché grande amico di Benjamin, Gershom Scholem¹.

La definizione stessa che fornisce Scholem della verità, ispirata ai testi sacri del giudaismo, ci reintroduce nel nucleo essenziale dell'*idea* benjaminiana di verità: «Verità, nel senso ebraico originario, era la parola di Dio percepibile acusticamente, cioè nel linguaggio. La rivelazione, secondo la dottrina della Sinagoga, è un evento acustico, non visivo, o per lo meno ha luogo in una sfera connessa metafisicamente con la dimensione acustica, sensoriale. Questo carattere viene sottolineato di continuo richiamando le parole della *Torah* (*Dt*, 4, 12): “Non avete visto alcuna immagine – soltanto una voce”»². Il divieto categorico che la religione ebraica impone alla conoscenza della verità è il divieto alla sua *visibile apparizione*. Allo stesso modo alla storia è vietata la conoscenza del passato “proprio come è stato davvero”: la *Vergangenheit*.

¹ Per un'analisi del rapporto tra linguaggio e messianismo all'interno del pensiero ebraico (compresi Benjamin e Scholem), cfr. D. Di Cesare, *Utopia del comprendere*, il melangolo, Genova 2003 e D. Di Cesare, *Grammatica dei tempi messianici*, AlboVersorio, Milano 2008.

² G. Scholem, *Il Nome di Dio e la teoria cabalistica del linguaggio*, Adelphi, Milano 1998, p. 11.

¹⁸ Ivi, p. 1247; trad. it. p. 73.

VI.1 *Il risveglio dal sogno*

Articolare storicamente il passato (*Vergangenes*) non significa conoscerlo “proprio come è stato davvero”. Vuole dire impossessarsi di un ricordo (*Erinnerung*) così come balena in un attimo di pericolo³.

Conoscere storicamente il passato significa *sciogliere*, dispiegare quell'immagine balenante della sua verità nello spazio storico del presente. Il risuonare improvviso della vera immagine del passato è legato indissolubilmente al pericolo del suo scomparire senza che il presente ne abbia raccolto le tracce. Il *vero* pericolo è che, in seguito al rapido balenare della *Vergangenheit*, la conoscenza presente non porti ad *apparenza* nulla di nuovo: non conservi nessun *ricordo* (*Erinnerung*) del passaggio della vera immagine del passato. Come chiaramente puntualizzato nella *Erkenntniskritische Vorrede*, la conoscenza può determinare l'oggetto da conoscere come *Gegenstand* solamente considerandolo come sua proprietà, come suo *possesso*; allo stesso modo il presente conosce storicamente il passato non nella sua immediata verità, ma solo *impossessandosene* mediante il ricordo consapevole. Tale processo di *avvicinamento* del passato nella conoscenza presente costituisce la struttura più intima del *Passagen-Werk* che, nelle dichiarate intenzioni di Benjamin, vuole rappresentare il *risveglio* del presente dal sogno, il secolo XIX, che ancora lo mantiene avvinto nel sonno: la presa di coscienza dell'avvenuto risveglio si attua nel ricordo che pone *di fronte* al presente il passato e lo rende conoscibile. Alla salvazione dei fenomeni, che nella *Erkenntniskritische Vorrede* si attua nella concettualizzazione del *Gegenstand*, corrisponde, in *Über den Begriff der Geschichte*, l'attualizzazione del passato nel ricordo.

Nella storia l'attimo del balenare della verità comporta, insieme alla possibilità di una *nuova origine*, il pericolo di non riuscire a risvegliarsi, di non essere in condizione di ricordare. Non riuscire a trattenere, nella forma di una nuova costruzione di apparenza, la vera immagine sfuggente del passato significa essere condannati all'eternità dell'apparenza dello *status quo*: «Il nuovo metodo dialettico della scienza storica si presenta come l'arte di esperire il presente come il mondo della veglia cui quel sogno, che chiamiamo ciò che

³ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 695; trad. it. p. 27.

è stato (*Gewesenes*), in verità si riferisce. Adempiere ciò che è stato (*Gewesenes*) nel ricordo del sogno (*Traumerinnerung*)!»⁴. Ogni risveglio implica l'*aprire gli occhi* e vedere *ciò che si ha di fronte*, arresta l'attimo dello sguardo (il termine tedesco *Augenblick* letteralmente può essere reso in italiano con l'espressione “batter d'occhi”) e lo concentra sull'apparire dello spazio presente. Solo quando il “batter d'occhi” si dispiega nella forma dello sguardo rilassato, ha luogo il ricordo. Proust intraprende nel ricordo la sua “ricerca del tempo perduto” proprio a partire dalla *Darstellung* dello spazio presente, su cui la coscienza desta fissa lo sguardo: «Proust comincia con un'esposizione (*Darstellung*) dello spazio di chi si sveglia»⁵. Il risveglio comporta sempre il prender coscienza dello spazio del presente, il sogno che si abbandona è la *Vergangenheit*, la verità del passato; di essa non può restare altro che il ricordo, la ricostruzione cosciente del passato nello spazio del presente, il *Gewesenes*: «Solo l'esposizione di ciò che ci è affine e ci condiziona è importante. Il XIX secolo, per dirla con i surrealisti, sono i rumori che influenzano i nostri sogni, che noi interpretiamo nel risveglio»⁶. Ciò che al risveglio ricordiamo del sogno non è la sua *vera* immagine, ma, ascoltando il rumore delle sue tracce nello spazio del presente, di esso costruiamo un ricordo determinato dalla particolarità degli stimoli al risveglio che il presente suscita: anche il ricordo del sogno è condizionato, non appare totalmente dispiegato, ma è sempre una visione parziale. A decidere su ciò che è affine tra il sogno e la sua rappresentazione nel ricordo è comunque il presente e la limitatezza del suo spazio; il risveglio è apportatore di un *senso* parziale e determinato spazialmente: il ricordo presente interpreta il sogno, ma non può non dimenticarne la verità. Siamo svegliati dal *rumore*, il suono della verità, dei nostri sogni, ma non potendo riprodurlo nella veglia, nello spazio del ricordo presente, il nostro vero compito è dargli un senso, attribuirgli uno degli infiniti significati possibili.

Così per la mistica ebraica la parola di Dio giunge all'uomo come puro e indefinibile suono, qualitativamente eccedente a ogni univocità di senso: è compito del particolare mondo che ne ascolta l'appello, fra gli infiniti in cui essa risuona, fornirne l'interpretazione. Inoltre,

⁴ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, VI, cit., p. 491; trad. it. mod. p. 433.

⁵ Ivi, VI, p. 579; trad. it. p. 519.

⁶ Ivi, VI/2, p. 998; trad. it. p. 904.

ed è importante evidenziarlo, la parola di Dio, essendo in sé priva di significato, può essere infinitamente interpretata senza che l'una interpretazione possa vantare un accesso privilegiato alla sua verità: mentre il suono atemporale della parola viene direttamente da Dio, la lettura delle Sacre Scritture, che interpreta storicamente la parola, è invece segnata inderogabilmente dai limiti intrinseci della conoscenza umana. Tra questi limiti non ultimo è la particolarità temporale del mondo nel cui spazio la parola di Dio può essere ascoltata. Ancora Scholem: «In ciascuno di essi [i milioni di mondi] la *Torah* viene letta e interpretata in maniera differente, secondo la capacità di comprensione e la natura propria a ciascun mondo. [...] In altre parole: la parola di Dio, che raggiunge tutti i mondi, è gravida di infiniti sensi ma non ne possiede uno preciso. Priva in sé di significato, essa è l'assolutamente interpretabile»⁷.

VI.2 La tradizione

Per il materialismo storico l'importante è trattenere un'immagine del passato (*Bild der Vergangenheit*) nel modo in cui s'impone impreveduta nell'attimo del pericolo, che minaccia tanto l'esistenza stessa della tradizione quanto i suoi destinatari. Per entrambi il pericolo è uno solo: prestarsi ad essere strumento della classe dominante. In ogni epoca bisogna tentare di strappare nuovamente la trasmissione del passato al conformismo che è sul punto di soggiogarla. Il messia infatti viene non solo come il redentore (*Erlöser*), ma anche come colui che sconfigge l'Anticristo⁸.

L'unico modo che il materialismo storico ha di trattenere la vera immagine del passato è ri-conoscerne, nell'attimo del suo svanire, l'autenticità proprio dal suo imporsi *impreveduta*. La vera tradizione, non definibile nella forma di nessuna tradizione storicamente tramandata, in *nome della verità* mette in crisi lo spazio del presente, distruggendo l'apparenza di ogni tradizione particolare su cui si legittima la permanenza al potere della classe dominante. L'effettivo pericolo consiste nel monopolio della classe dominante sullo spazio del *ricordo*; la vera tradizione è la garanzia della possibilità del ri-conoscimento, fra le in-

⁷ G. Scholem, *Il Nome di Dio e la teoria cabalistica del linguaggio* cit., p. 66.

⁸ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 695; trad. it. p. 27.

finite possibili, di una nuova tradizione su cui fondare un nuovo corso della storia: «Altrettanto forte quanto l'impulso distruttivo (*destruktive*) è, nella storiografia (*Geschichtsschreibung*) autentica, l'impulso alla salvazione (*Rettung*). Ma da che cosa può essere salvato qualcosa che è stato (*Gewesenes*)? Non tanto dall'infamia e dal disprezzo in cui è caduto, quanto da un determinato modo della sua tradizione. Il modo in cui viene celebrato come una "eredità" è più disastroso di quanto potrebbe esserlo la sua scomparsa»⁹. L'autentica storiografia (*Geschichtsschreibung*) procede, come la cronaca medievale, dal punto di vista della verità, pertanto "niente nella storia deve essere dato per perso": dal punto di vista di Dio ogni cosa *che è stata* (*Gewesenes*) è degna d'essere salvata dall'oblio e tramandata storicamente, ogni tradizione deve poter trovar posto nello spazio del presente. Questo frammento dei manoscritti preparatori a *Über den Begriff der Geschichte* indica, oltre al modo della vera tradizione, anche il modo della tradizione a essa opposto: il modo della trasmissione del passato per *eredità*. Il presente non riceve in eredità dal passato la sua verità, ma ogni generazione presente ha in consegna dalle generazioni precedenti solo una debole forza messianica. Soltanto nella prassi che redime le possibilità che le generazioni passate hanno lasciato alle successive, il presente acquisisce il diritto di scrivere la storia: solo nell'esercizio della debole forza messianica il presente si merita la conoscenza del passato. La conoscenza storica non è la celebrazione dell'eternità dell'apparenza del passato, ma essa adempie al suo *vero* compito se distrugge la permanenza dell'apparenza, se si risveglia dall'illusione del sogno che la continuità della medesima tradizione comporta e libera il ricordo dalla strada segnata della celebrazione del passato dominante. La celebrazione della tradizione come eredità non solo cristallizza il passato nell'eternità, ma tale sacralizzazione del passato costringe lo stesso presente all'impotenza: l'inattigibilità del passato per la prassi politica presente è la falsa coscienza della classe dominante, dietro la quale si cela l'inattigibilità del segreto del potere. *Vera* non è dunque la permanenza della tradizione, in quanto ciò che permane è solo l'apparenza, *vero* è, bensì, solo lo *scompare* di tale apparenza, l'interruzione della continuità uniformante.

⁹ W. Benjamin, *Anmerkungen zu Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 1242; trad. it. p. 86.

In un frammento del *Passagen-Werk* viene sottolineato il nesso strettissimo tra la continuità dell'apparizione e il suo carattere di apparenza: «Può darsi che la continuità della tradizione sia apparenza (*Schein*). Ma allora proprio la permanenza di questa apparenza (*Scheins*) fonda in essa la continuità»¹⁰. In questo senso la continuità della tradizione è solo un'illusione, poiché si fonda non sulla verità, bensì sull'apparenza. Invece, il carattere intermittente della verità può fondare una tradizione la cui *Vorstellung* sia determinata non dal permanere, ma dal continuo scomparire. Solo sulla discontinuità può fondarsi la vera tradizione; quella tradizione in cui il ricordo non è obbligato a conservare del passato solamente *ciò che è stato* ufficialmente riconosciuto, una tradizione il cui "prender fiato" lascia sempre spazio a un nuovo inizio: «Mentre la presentazione (*Vorstellung*) del *continuum* livella al suolo ogni cosa, la presentazione (*Vorstellung*) del *discontinuum* è il fondamento dell'autentica tradizione. Occorre mostrare il nesso del sentimento di un nuovo inizio con la tradizione»¹¹. Ogni epoca deve *sempre di nuovo* porsi come origine di una nuova tradizione e distruggere l'apparenza di continuità della tradizione dominante. Non può esistere una sola tradizione, nessuna particolare tradizione ha un accesso privilegiato al passato, ma ognuna ne tramanda soltanto un *aspetto*. Ogni epoca è in grado di risvegliarsi dal suo torpore politico e, gettando lo sguardo sullo spazio presente, arrestare il procedere della tradizione dominante nell'eterna permanenza per iniziare nuovamente, a ritroso, la *ricerca del tempo perduto*. Il *conformismo* che la storia della classe dominante, lo storicismo, impone alla trasmissione del passato altro non è che il restare sordi all'appello della verità. La prassi politica restituisce la tradizione al tempo, alla sua verità: alla "eterna transitorietà".

Il messia viene per redimere il passato irredento, la cui attualizzazione nello spazio del ricordo lo rappresenta come tradizione, mediante la conoscenza presente che lo riconosce come suo *esserstato* (*Gewesenes*). Prima di tutto, però, viene per sconfiggere nella prassi politica l'Anticristo: colui che vuole sostituirsi al redentore, che vuole sostituire lo sfuggire rapido della verità con il permanere dell'apparenza *presentata* come l'unica verità possibile. La figura

¹⁰ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, VI, cit., p. 609; trad. it. mod., p. 547.

¹¹ W. Benjamin, *Anmerkungen zu Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 1242; trad. it. mod., p. 79.

dell'Anticristo – propriamente cristiana, la cui fonte per Benjamin è probabilmente l'*Apocalisse* di Giovanni – era già stata adoperata da Benjamin nel 1938, a ridosso dell'elaborazione di *Über den Begriff der Geschichte*, nella recensione di un libro sui disoccupati tedeschi in cui la determinazione in senso politico dell'Anticristo è evidente: «Come è noto, quest'ultimo [l'Anticristo] scimmiotta la benedizione messianica che era stata promessa. Così il Terzo Reich scimmiotta il socialismo. La disoccupazione ha fine perché il lavoro forzato è stato legalizzato»¹². L'Anticristo è l'avversario politico, quel Terzo Reich che per Benjamin s'inserisce nella continuità della tradizione capitalistico-borghese, che uniforma alla continuità della propria tradizione tutte le occasioni che offre il presente per la sua rottura e la creazione di una nuova tradizione. È all'instaurarsi di una nuova tradizione, il socialismo, che la disoccupazione fa appello: la risoluzione del problema della disoccupazione è una possibilità che può spezzare la continuità della tradizione capitalistico-borghese, in quanto non ha spazio nell'apparenza del Terzo Reich. La *vera* fine della disoccupazione coincide con la sconfitta politica del Terzo Reich, con lo sparire della sua apparenza: la legalizzazione del lavoro forzato non pone fine al problema della disoccupazione, poiché cerca di risolverlo nell'ambito di una tradizione in cui la liberazione dalla disoccupazione non è compresa. Solo la tradizione che avrebbe origine dalla vittoria del socialismo conosce l'autentica "redenzione" della disoccupazione. Quello che la disoccupazione lancia è un appello che deve essere ascoltato da chi, nel presente, ha in consegna quella debole forza messianica a cui è affidata la sua redenzione. In tale appello risuona l'eco della *vera* tradizione che ama sempre nascondersi dietro quelle parole che chiedono lo scomparire dell'apparenza dominante e l'originarsi di una nuova tradizione in cui possano aver spazio le possibilità irrealizzate che, ai margini della celebrazione, rischiano di cadere nell'oblio. Benjamin, nell'appello dei disoccupati, fa risuonare il Nome di Dio. Non è retorica demagogica questa, ma l'esempio più evidente della compenetrazione nel pensiero benjaminiano di

¹² W. Benjamin, *Eine Chronik der deutschen Arbeitslosen*, in *Gesammelte Schriften*, III, cit., p. 535; trad. it. W. Benjamin, *Una cronaca dei disoccupati tedeschi*, in *Opere complete VII. Scritti 1938-1940*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2006, p. 66.

politica ed ebraismo¹³, la cui originale sintesi è rintracciabile nella centralità della *tradizione della parola*: nella tradizione della verità che non è conoscibile come proprietà del presente dominante, ma che si *tramanda oralmente* e dunque sfugge a ogni visibile apparire, pur conservando la speranza nella possibilità di nuove apparizioni, di nuove possibili interpretazioni determinate e pertanto provvisorie del Nome di Dio.

La mistica ebraica afferma che nella *Torah* risuona il Nome di Dio, ma senza che possa essere pronunciato intenzionalmente da voce umana, né rappresentato nella sua infinita totalità di sensi nella conoscenza di un mondo storico particolare. Scholem ritiene che vi siano epoche in cui “la tradizione ammutolisce”, in cui l’appello della verità non è più percepibile nell’immanenza del mondo storico, a causa del linguaggio moderno da cui Dio si è ritirato e la sua parola resta avvolta in un inafferrabile mistero. Questa posizione poteva essere condivisa dal giovane Benjamin, che affidava al linguaggio l’accesso privilegiato alla verità; ma nel 1940 il suono della verità è percepibile politicamente, nella prassi del presente Benjamin ascolta quella speranza che Scholem, il quale non aveva appreso con favore l’adesione al marxismo dell’amico, non poteva conoscere: «I raggi – o i suoni – che noi captiamo di essa [la parola di Dio] non sono tanto comunicazioni quanto piuttosto appelli. A possedere significato, senso e forma non è la parola stessa, ma la *tradizione* della parola, il suo mediarsi e riflettersi nel tempo. Questa tradizione, che ha la sua propria dialettica, può anche trasformarsi e ridursi a un lieve, impercettibile sussurro, e possono esservi epoche, come la nostra, nelle quali niente può essere più tramandato, e la tradizione ammutolisce. La grande crisi del linguaggio che stiamo vivendo consiste allora nel fatto che anche l’ultimo lembo di quel mistero – il mistero che nella lingua aveva un tempo dimora – ci risulta inafferrabile»¹⁴.

¹³ Per una ricostruzione dell’ambiente ebraico-tedesco in cui Benjamin, soprattutto in gioventù, si è formato, cfr. G. Guerra, *Spirito e storia. Saggi sull’ebraismo tedesco (1918-1933)*, Aracne, Roma 2012.

¹⁴ G. Scholem, *Il Nome di Dio e la teoria cabalistica del linguaggio* cit., p. 89.

VI.3 “Solo per chi non ha più speranza è data la speranza”

Il dono di riattivare nel passato (*im Vergangenen*) la scintilla della speranza è presente solo in *quello* storico (*Geschichtsschreiber*) che è compenetrato dall’idea che neppure i morti saranno al sicuro dal nemico, se vince. E questo nemico non ha smesso di vincere¹⁵.

Il *Geschichtsschreiber* sa che è il presente a decidere della *Vorstellung* del passato e che è la classe che ne domina lo spazio politico a imporre il punto di vista del vincitore e il monopolio sulla considerazione storica del passato. Il senso della storia del vincitore ammutolisce quella speranza non-ancora-redenta, irrealizzata, che il passato ha lasciato in consegna al presente come sua verità: il vincitore non è in grado di rispondere all’appello dei morti, di chi è *sparito* dallo spazio della storia, in quanto nell’angusta apparenza del dominio non c’è spazio per tutti. Le ragioni dei morti, che *non appaiono*, non sono messe al sicuro dal *ricordo* presente in forma di tradizione: «Il proletariato non trovò nessuna corrispondenza storica con la propria coscienza di un nuovo inizio. Non ebbe luogo nessun ricordo»¹⁶. Nessun ricordo ha mai fatto *apparire*, come nuovo inizio, la speranza del passato nel vivo spazio del presente: nessuna tradizione proletaria tiene in vita i propri morti che la tradizione dominante costringe, per conservare il potere nel presente, all’inappariscenza.

Come il tema della speranza e il suo nesso essenziale con l’apparenza sia un motivo ricorrente in Benjamin, lo dimostra l’importante saggio del 1922 *Goethes Wahlverwandtschaften*; mi soffermerò solo sulle ultimissime pagine, facendo emergere ciò che è più pertinente al nostro contesto: «Quella speranza, la più effimera e paradossale, emerge da ultimo dall’apparenza della conciliazione (*Schein der Versöhnung*), come, via via che il sole si spegne, sorge nel crepuscolo la stella della sera, che illuminerà la notte. Il suo bagliore è bensì quello di Venere. E su questo minimo bagliore riposa ogni speranza, anche la più ricca viene solo da lui. Così alla fine la speranza giustifica l’apparenza della conciliazione, e il detto platonico, essere assurdo volere l’apparenza del bene, soffre la sua unica eccezione. Poiché

¹⁵ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 695; trad. it. p. 27.

¹⁶ W. Benjamin, *Anmerkungen zu Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 1236; trad. it. p. 80.

l'apparenza della conciliazione può, anzi deve essere voluta; essa sola è la sede dell'estrema speranza»¹⁷. Il bagliore di Venere decreta la fine del giorno, il declinare inesorabile del presente, che lascia al nuovo giorno che viene, come un'ultima traccia, la parvenza di quella stella che è anche l'ultima ad arrendersi alla nuova luce di «*quel* sole che sta per sorgere nel cielo della storia». Il suo bagliore attraversa la notte per legare il giorno passato al nuovo giorno presente, è l'*ultima speranza* dei disperati: di coloro che l'inesorabile legge del tempo condanna allo scomparire, alla notte inapparibile. Così l'ultima speranza passa, simboleggiata da una stella cadente, sulle teste degli amanti del romanzo di Goethe; per loro, tuttavia, è troppo tardi per veder realizzata nello spazio del presente, che declina ormai verso la notte, quella speranza. Questa passa invisibile per loro, ma ancora splenderà il giorno dopo per coloro ai quali la speranza degli amanti è consegnata: «Ma essi non la vedono, e non si poteva dire più chiaramente che l'ultima speranza non è mai tale per chi la nutre, ma solo per quelli per cui è nutrita»¹⁸. Compito del nuovo presente, il cui *risveglio* è la condizione necessaria per il superamento del sogno della notte, è portare ad apparenza l'ultima speranza che il passato gli ha lasciato in consegna e così *conciliarsi* con esso.

L'apparenza della conciliazione (*Schein der Versöhnung*), in cui il termine *Versöhnung* indica la conciliazione con Dio a differenza della conciliazione tra gli uomini (*Aussöhnung*), sottolinea proprio come sia nella costruzione dell'apparenza che gli esseri umani assolvono al compito messianico assegnato loro da Dio in base, però, alle possibilità e ai limiti del linguaggio umano: «L'idea che creazione e rivelazione sono in primo luogo ed essenzialmente automanifestazioni di Dio, in cui perciò, conformemente alla natura infinita della divinità, sono penetrati momenti del divino che, nell'ambito finito e determinato delle creature, si possono comunicare solo per simboli»¹⁹. Questo brano di Scholem trova perfetta corrispondenza in Benjamin nell'affermazione che l'apparenza della conciliazione

¹⁷ W. Benjamin, *Goethes Wahlverwandschaften*, in *Gesammelte Schriften*, *VI*, cit., p. 200; trad. it. W. Benjamin, *Le affinità elettive*, in *Opere complete I. Scritti 1906-1922*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2008, p. 588.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ G. Scholem, *Il Nome di Dio e la teoria cabalistica del linguaggio* cit., p. 15.

non svela il mistero della speranza, di natura assolutamente divina; esso accede all'apparenza non nella sua verità, ma solo nella forma, nell'aspetto (*Gestalt*) del *simbolo* della stella cadente: «Il mistero è [...] il momento in cui esso emerge, dall'ambito della lingua che gli è propria, in un ambito superiore e inaccessibile a essa. Esso non può, quindi, mai esprimersi a parole, ma unicamente e solo nella rappresentazione (*Darstellung*) [...]. Un analogo elemento di rappresentazione è, nelle *Affinità elettive*, la stella cadente»²⁰. La luce del nuovo giorno nasconde il timido bagliore di Venere: nello spazio dispiegato del presente che, realizzandola, redime l'ultima speranza, la vera immagine del passato sfugge rapidamente e di essa resta solamente la rappresentazione del suo passaggio, mera apparenza di conciliazione. L'uomo si concilia con Dio solo nell'attimo della redenzione dell'ultima speranza del passato, in cui spazio e tempo, compito messianico e compito umano coincidono; consumato questo istante, il divino torna a essere puro suono: musica che attraversa la storia per portare alle orecchie umane il messaggio, o meglio l'appello, che l'ultima speranza non è mai, dal punto di vista del tempo e della verità, l'ultima. È tale solo per quel limitato spazio che si lascia alle spalle: «Se veri e propri misteri sono racchiusi nella musica, questo rimane un mondo muto, da cui la sua armonia non si leverà mai. Ma a quale mondo è dedicata la musica se non a questo, a cui promette più che una mera conciliazione (*Aussöhnung*): la redenzione (*Erlösung*)?»²¹. L'*Aussöhnung* è il visibile residuo della realizzazione della speranza messianica nello spazio della conoscenza presente; il suono della musica è, invece, l'invisibile e l'inconoscibile della redenzione, *ciò che è privo di espressione* (*Ausdruckslose*), che sempre eccede l'apparenza di ogni conciliazione tra uomini. Il linguaggio sonoro della musica è il *vero* linguaggio divino, che appare nel linguaggio umano solo simbolicamente: il simbolo, tuttavia, rappresenta solo l'apparenza visibile di una conciliazione tra esseri umani (*Aussöhnung*), il mistero della redenzione, il segreto della musica, resta sempre muto, non è umanamente comunicabile.

L'*abisso* che separa linguaggio umano e linguaggio divino, apparenza e verità, conciliazione tra uomini e redenzione è, per il Benjamin

²⁰ W. Benjamin, *Goethes Wahlverwandschaften* cit., pp. 200-201; trad. it. p. 589.

²¹ *Ivi*, p. 201; trad. it. p. 589.

del 1922 e per Scholem, incolumabile. La possibilità del ponte sull'abisso, pur sempre consegnata alla contingenza e provvisorietà storica, compare solo più tardi in Benjamin, non a caso dopo la conversione al marxismo e alla lotta di classe. È questo un punto fondamentale: nel 1940 il messia non viene più soltanto come redentore, ma anche come colui che sconfigge l'Anticristo. Anche se lo scarto tra verità e conoscenza resta abissale, la trasposizione della prassi del marxismo rivoluzionario nella tradizione ebraica a cui s'ispira il pensiero benjaminiano assegna alla lotta di classe, per sconfiggere l'Anticristo, una funzione messianica. La redenzione (*Erlösung*) si deve presentare nella prassi politica come *liberazione* (*Erlösung*) dello spazio del presente dall'Anticristo che mantiene quella generazione, a cui il passato ha consegnato la sua ultima speranza, nell'ingannevole apparenza del sogno, impedendone il risveglio nel nuovo giorno annunciato dal bagliore di Venere. La sconfitta dell'Anticristo non è la risoluzione di un problema di linguaggio, bensì il luogo in cui l'avvento messianico *appare* nella prassi politica: l'agire consapevole è parte imprescindibile del compito messianico, affidato alla generazione presente, di riscattare il futuro irredento del passato dalla tradizione del conformismo, che pretende d'ammutilare il suono della verità. La vera prassi, per poter determinare la realtà, deve agire nella storia: rivolgersi al passato per redimerne la speranza e non sperare nel futuro, il misterioso tempo (anche in senso musicale) della pura divinità che non ha spazio nel presente e a cui l'essere umano non ha accesso. L'unica speranza possibile non deve esser lasciata morire nell'attesa di un futuro migliore, ma è da rintracciare nell'unico spazio in cui la prassi presente può agire: nel passato *presente* come *Gewesenes*. Con questo essenziale approfondimento di natura pratica, la conclusione del saggio *Goethes Wahlverwandtschaften* evoca la medesima speranza che lo storico di *Über den Begriff der Geschichte* deve "riattizzare nel passato": «Solo per chi non ha più speranza è data la speranza»²².

²² *Ibid.*

VII Tesi

VII.1 *Il profeta rivolto all'indietro*

Fustel de Coulanges raccomanda, allo storico (*Historiker*) che voglia rivivere un'epoca, di togliersi dalla testa tutto ciò che sa del corso successivo della storia. Meglio non si potrebbe designare il procedimento con il quale il materialismo storico ha rotto. È un procedimento di immedesimazione emotiva (*Einfühlung*)¹.

Lo *Historiker* dello storicismo, a cui è rivolto il consiglio di Fustel de Coulanges, deve immergersi nell'epoca passata, di cui ha intenzione di scrivere la storia, *come se* questa gli fosse immediatamente *di fronte*, *come se* gli fosse presente e conoscibile nella sua verità: deve fingere di aver *dimenticato* tutto "ciò che sa del corso successivo della storia". Allo storicismo Benjamin contrappone la figura dello storico come *profeta rivolto all'indietro*: «lo storico volta le spalle al proprio tempo, e il suo sguardo di veggente si accende davanti alle vette delle generazioni umane antecedenti, che vanno sempre più dileguandosi nella profondità del passato (*Vergangene*). È appunto a questo sguardo di veggente che il proprio tempo è presente ben più chiaramente che ai contemporanei che "tengono il passo con lui". Non per nulla Turgot definisce il concetto di un presente (*Begriff einer Gegenwart*) che costituisce (*darstellt*) l'oggetto intenzionale (*intentionalen Gegenstand*) di una profezia, come un concetto essenzialmente e interamente politico. [...] È precisamente questo il concetto di presente che sta a fondamento dell'attualità della storiografia autentica (*Aktualität der echten Geschichtsschreibung*)»².

¹ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 696; trad. it. p. 25.

² W. Benjamin, *Anmerkungen zu Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 1237; trad. it. pp. 84-85. L'espressione "profeta rivolto all'indietro" è di Friedrich Schlegel; Benjamin la utilizza nei materiali preparatori a *Über den Begriff der Geschichte*.

Per Benjamin, oggetto di profezia non è lo sconosciuto futuro *dopo* il presente, bensì un futuro *immanente* alla storia, già *adesso* oggetto di conoscenza storica: il futuro del passato che, in quanto *ancora* futuro, attribuisce al passato la qualità del *nuovo*. Il profeta rivolto all'indietro, per la storiografia autentica (*echten Geschichtsschreibung*), pur volgendo le spalle al presente deve avere i piedi ben piantati nel suo spazio, deve evitare d'*immedesimarsi* in una determinata epoca del passato. È dal presente che egli getta il suo sguardo di veggente sul passato, puntando i piedi proprio su quel fragile appiglio, che è sfuggito alla celebrazione della tradizione dominante. Da questo punto di vista la tradizione del passato non appare una lunga e continua strada segnata fino all'epoca più remota, ma si spezza; l'orizzonte che lo sguardo riesce ad abbracciare è interrotto dalle "vette delle generazioni umane antecedenti": «All'esposizione (*Darstellung*) corrente della storia sta a cuore la creazione di una continuità. Essa conferisce valore a quegli elementi del passato (*Gewesenen*) che sono già entrati a far parte del suo influsso postumo. Le sfuggono i punti in cui la tradizione si spezza, e quindi le asperità e gli spuntoni che offrono un appiglio a chi voglia spingersi al di là di essa»³. Il *discontinuo* spiccare dell'oppressione delle generazioni antecedenti segnala sentieri *imprevisti*, non-visibili dalla strada maestra della tradizione del vincitore, non ancora esplorati. Lo sguardo dello storico "si accende" alla vista della tradizione degli oppressi, in quanto annuncia nella scrittura della storia l'avvento del futuro: il futuro del passato, non ancora realizzato nello spazio del presente. Percorrendo nella scrittura della storia sentieri non-ancora battuti, rappresenta (*darstellt*) il proprio presente non nella forma rassicurante dei contemporanei che "tengono il passo con lui", ma *facendo spazio* nella conoscenza alla possibilità di una *nuova origine*, che l'irrompere del futuro potrebbe comportare. Egli determina intenzionalmente un concetto di presente come un oggetto (*Gegenstand*) che, raccogliendo e portando ad apparenza le tracce disseminate in *ciò che è stato*, presenta (*vorstellt*) di *fronte* ai contemporanei il punto di vista degli oppressi. Il *vero* profeta non deve dimenticare il proprio presente poiché, mentre *l'immedesimarsi* nel passato significa dimenticare volontariamente la potenziale novità in esso conservata,

³ Ivi, p. 1242; trad. it. p. 86.

il mantenere lo sguardo sulla situazione attuale della società, invece, permette di poter trattenere nell'apparenza del proprio spazio quella rapida immagine della *Vergangenheit* che soltanto custodisce il futuro non ancora passato: «Lo sguardo di veggente si accende davanti al passato (*Vergangenheit*) che si allontana rapidamente. Vale a dire che il veggente volta le spalle al futuro: la figura di questo egli la scorge nell'oscurità serotina del passato (*Vergangenheit*) che sta dileguandosi davanti a lui nella notte dei tempi. Questo rapporto di veggente con il futuro è un elemento obbligato dell'atteggiamento dello storico che sia determinato, come ha stabilito Marx, dalla situazione attuale della società»⁴.

Il profeta, tuttavia, non è il Messia, lo annuncia soltanto: il concetto di presente che definisce la *Geschichtsschreibung* è "l'oggetto intenzionale di una profezia", non la realizzazione stessa della profezia. Quello del presente deve essere fundamentalmente un concetto politico, nel senso che deve rappresentare l'occasione per quella prassi rivoluzionaria a cui è affidato il compito della realizzazione del futuro del passato. La profetica *attualità* della storiografia autentica consiste nel far apparire la tradizione degli oppressi, che altrimenti si perderebbe nella notte inapparisciente della *Vergangenheit*, nello spazio politicamente accessibile del *Gewesenes*. L'*attualizzazione* (*Vergegenwärtigung*) – la redenzione delle sofferenze del passato – è compito del Messia che sconfigge l'Anticristo: è compito della prassi politica. Il derogare l'esclusività dell'approccio a *ciò che è stato* alla *contemplazione* dello storico e inibirlo invece alla prassi politica è un'ulteriore forma di inattiva *immedesimazione*: «L'immedesimazione con ciò che è stato (*Die Einfühlung ins Gewesene*) serve in ultima analisi alla sua attualizzazione (*Vergegenwärtigung*). La tendenza ad essa non a caso si accompagna molto bene ad una concezione positivista della storia [...]. L'idea (*Vorstellung*) che sia compito dello storico "attualizzare" il passato (*das Vergangne "vergegenwärtigen"*) si rende colpevole dello stesso [assimilare la storiografia alla scienza naturale] raggiro ed è però molto meno facile da percepire»⁵.

⁴ Ivi, p. 1245; trad. it. p. 92.

⁵ Ivi, pp. 1230-1231; trad. it. pp. 99-100.

VII.2 L'acedia

La sua [dell'immedesimazione emotiva] origine è l'ignavia del cuore (*die Trägheit des Herzens*), l'*acedia*, che dispera d'impadronirsi dell'immagine storica autentica (*des echten historischen Bildes*), che balena fuggacemente. Per i teologi del Medioevo essa era il fondamento originario della tristezza (*Traurigkeit*)⁶.

Per comprendere il concetto di *acedia* bisogna riferirsi alla trattazione della *melanconia*, che occupa una posizione centrale in *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Nel determinare l'*acedia*, nello studio sul dramma barocco tedesco, Benjamin cita espressamente le fonti di teologia medievali che, invece, sottintende nella VII tesi di *Über den Begriff der Geschichte*. Il concetto propriamente teologico di melanconia è quello "di un peccato mortale": «Si tratta dell'accidia, l'inerzia del cuore (*die Trägheit des Herzens*). È in base a quest'ultima che si è potuto stabilire un legame tra l'orbita strisciante di Saturno, con la sua luce opaca, e il melanconico – un legame che troviamo documentato, su basi astrologiche o altro, già in un manoscritto del XIII secolo. "Dell'inerzia. Il quarto peccato capitale è inerzia nel servizio di Dio. E questo è quando mi volgo da una laboriosa e difficile opera buona a un vano pentimento. Così mi distolgo dall'opera buona quando mi è gravosa, da questo viene l'amarezza del cuore"»⁷. L'*acedia*, l'inerzia del cuore, pur essendo un aspetto importante del carattere melanconico, non corrisponde tuttavia in tutto alla melanconia. Quest'ultima infatti risente dell'influsso di Saturno, la cui immagine, fin dall'antica Grecia, è caratterizzata essenzialmente da un aspetto dialettico, bifronte, per cui nell'*accidioso* traspare il grande sapiente.

Per mettere in risalto l'elemento dell'accidia nella dialettica melanconica, sarebbe utile leggere qualche brano tratto dallo studio *Saturno e la melanconia* di Klibansky, Panofsky e Saxl, sviluppo e approfondimento del saggio di Panofsky e Saxl *Melencolia I di Dürer* del 1923, che Benjamin ha tenuto in particolare considerazione per determinare la decisiva corrispondenza tra melanconia e Saturno⁸:

⁶ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 696; trad. it. p. 29.

⁷ W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels* cit., p. 332; trad. it. p. 214.

⁸ Cfr. E. Panofsky e F. Saxl, *La «Melencolia I» di Dürer. Una ricerca storica sulle fonti e i tipi figurativi*, a cura di E. De Vito, Quodlibet, Macerata 2018.

«La melanconia, però, poteva anche essere riguardata come un vizio personale non appena veniva identificata con la peccaminosa *acedia*, che era sorella (o madre) della *tristitia*: e questa identificazione era resa più facile dal fatto che i sintomi esteriori di questi peccati: *timor*, *taedium cordis*, *instabilitas loci*, *amaritudo animi* e *spei de salute aut venia obtinenda abiecto*, componevano una sindrome molto simile alla melanconia»⁹. L'*acedia* è, dunque, una sindrome simile, ma non identica alla melanconia, nel senso che essa è la madre di quella *tristitia* i cui sintomi esteriori sono gli stessi della melanconia. Il melanconico *appare* pertanto triste; il suo atteggiamento esteriore, il suo rapporto pratico con il mondo, è segnato dal peccato dell'accidia: «Fra i molti peccati compresi nella nozione di "accidia" si trattava di scegliere il più adatto a essere illustrato, e questo fu l'inosservanza del dovere di lavorare e pregare»¹⁰. La melanconia si determina, in quanto accidia, per l'inerzia: la *tristitia* comporta "l'inosservanza del dovere di lavorare e pregare" o, nei termini del manoscritto del XIII secolo che cita Benjamin, "distoglie dall'opera buona". Che l'*acedia* sia soltanto la negativa determinazione esteriore del melanconico, il suo essere inattivo, e non esaurisca in sé il concetto di melanconia, emerge chiaramente dall'analisi dell'incisione di Dürer *Melencolia I*, che anche Benjamin descrive in quanto simbolo della melanconia *tout court*, in quanto «sintesi simbolica del *typus Acediae* (l'esempio popolare dell'inattività melanconica) con il *typus Geometriae* (la personificazione scolastica di una delle "arti liberali")»¹¹. L'accidia – il non relazionarsi attivamente al mondo – è solo la manifestazione apparente del melanconico: egli rifiuta ogni prassi concreta perché ha risolto, introiettato, tutto il mondo esteriore nella forma del sapere.

È così, tornando a Benjamin, che il melanconico *salva* i fenomeni nella conoscenza: «La melanconia tradisce il mondo per amore del sapere. Ma il suo continuo sprofondamento raccoglie, nella propria contemplazione, le cose morte per salvarle»¹². Il melanconico, nel tradire il mondo, tradisce la verità delle cose: la possibilità stessa che le cose hanno di poter assumere sempre nuovi e diversi significati,

⁹ R. Klibansky, E. Panofsky e F. Saxl, *Saturno e la melanconia*, Einaudi, Torino 1983, p. 74.

¹⁰ Ivi, p. 282.

¹¹ Ivi, p. 297.

¹² W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels* cit., p. 334; trad. it. pp. 215-216.

di poter esser sempre *simbolo di qualcos'altro*. Il malinconico *salva* le cose dall'inappariscenza per farle apparire nel concetto come simbolo, come oggetto (*Gegenstand*) di conoscenza. In tal modo, egli assolve al suo *vero* compito: lo scioglimento (*Lösung*) dell'invisibile rappresentazione ideale della verità nello spazio visibile del concetto. Il simbolo, la rappresentazione concettuale, è il segno della redenzione (*Erlösung*). Tuttavia, «La soluzione (*Lösung*) è sì ogni volta anche redenzione (*Erlösung*): ma soltanto momentanea, soltanto problematica, limitata»¹³. Ogni soluzione (*Lösung*) simbolica, pertanto, per essere *vera* deve sempre essere momentanea; il malinconico, invece, pretende di ovviare alla caducità del significato simbolico fissando per l'eternità la corrispondenza tra segno e significato. Egli uccide la potenziale molteplicità di senso – il potenziale riferirsi a un altro significato rispetto a quello assegnato – del simbolo. La morte del simbolo lascia il cadavere dell'univocità di senso dell'*allegoria*: «Se nel simbolo la morte si accende di uno splendore ultraterreno e il volto della natura si rivela, fuggevolmente trasfigurato, nella luce della redenzione (*Erlösung*), nell'*allegoria* è la *facies hippocratica* della storia che si presenta come un pietrificato paesaggio primivo agli occhi dell'osservatore. La storia, in tutto quello che ha sin dall'inizio di inopportuno, di doloroso, di mancato, lascia la propria impronta in un viso – anzi: in un teschio»¹⁴. Mentre il simbolo *salva*, trasfigurandole in oggetto di conoscenza storica, le cose dall'inesorabilità del loro decorso naturale che le destina a scomparire senza lasciar tracce, invece l'*allegoria*, sottraendoli alla storia, restituisce gli oggetti al loro naturale destino: il teschio di un morto. Il sottrarre l'oggetto alla storia, alla provvisorietà del significato simbolico, significa negarvi la possibilità della nuova attribuzione di senso che ogni nuova origine storica comporta: la storia è il luogo dell'apparizione del nuovo che si sottrae all'eterno ciclo della natura e si offre alla redenzione.

Il vero sguardo storico è quello del *profeta rivolto all'indietro* che, alla vista del passato da redimere, si *accende* per investirlo di nuova luce e *ravvivarlo*; certo non è quello del malinconico, che *fissa* l'oggetto nello schema della contemplazione per *spegnerne* le

¹³ Ivi, p. 296; trad. it. p. 171.

¹⁴ Ivi, p. 343; trad. it. p. 228.

nuove prospettive di senso, che l'eterna caducità della considerazione storica rende possibili: «Una volta che l'oggetto (*Gegenstand*) diviene, sotto lo sguardo della melanconia, allegorico, che quest'ultimo ne fa defluire la vita, che lo lascia morto – anche se assicurato per l'eternità –, esso resta nelle mani dell'allegorista, a sua completa disposizione. [...] È questo che costituisce il carattere scritturale dell'allegoria. Essa è uno schema, e come schema è un oggetto (*Gegenstand*) del sapere, inalienabile soltanto in quanto fissato: immagine fissata e segno fissante al tempo stesso»¹⁵. Il sapiente *salva* l'oggetto come simbolo, ma pecca di *hybris* nel volerne fissare definitivamente il senso nell'allegoria, nel voler salvare le cose per l'eternità, risparmiandole alla caducità storica: è questa sua *hybris* a caratterizzarlo come malinconico in quanto lo condanna alla *triste* contemplazione di uno scenario di morte. Con il significato, il malinconico fa ammutolire, nelle cose, il *suono della verità*; l'allegoria è infatti fondamentalmente *scrittura*, in cui il suono della parola, in quanto non riproducibile in forma scritta, perde d'importanza rispetto alla sicurezza del significato. Il regno dell'allegoria è silenzioso, sprofondato nella pura contemplazione di oggetti morti, eternamente in *lutto*. Privare l'oggetto della possibilità di far risuonare la verità, per impadronirsene definitivamente nella conoscenza, significa perdere la speranza della redenzione: affidare la salvezza esclusivamente alla contemplazione comporta il diventare soggetti impotenti dell'inesorabile destino naturale che si appaga solo nel cadavere. Il constatare l'inevitabilità del fallimento della conoscenza contemplativa è, per il malinconico, fonte inesauribile di tristezza. Il coincidere, nella rappresentazione di Dürer della melanconia, di contemplazione pensosa e *accidiosa* inattività indica inequivocabilmente che l'unica alternativa alla melanconia è una decisione di carattere *pratico*: non distogliersi dal buon operare. L'operare sugli oggetti nello spazio del presente mantiene in vita quelle possibilità ancora da realizzare storicamente. Il determinare, invece, il passato come oggetto morto, possesso definitivo della contemplazione, è il presupposto dell'*immedesimazione emotiva* (*Einfühlung*).

L'illusione di conoscere il passato come è stato in verità (la *Vergangenheit*), la cui verità è rappresentata come un significato ac-

¹⁵ Ivi, p. 359; trad. it. p. 246.

quisito, un'allegoria, comporta l'appiattare la visione del passato su quella tramandata dalla tradizione dominante: per il contemporaneo il passato altro non è che un ripostiglio di analogie ed esempi, di cui si avvale la tradizione vincitrice per suggellare il proprio dominio. Lo storico contemporaneo, che in esso si *immedesima*, soffre della tristezza di un passato senza futuro, che non ha *niente di nuovo da dire*, la cui vera immagine ammutolisce senza lasciare tracce. Non è la mera curiosità la fonte della ricerca, né la storia è un ripostiglio di curiosità, ma è la profezia dell'avvento del messia che lo storico deve *presentare* (*vorstellen*) alla contemporaneità. Non l'*acedia* – l'inerte contemplazione dell'eternità della tradizione dominante – deve essere per i contemporanei lo scopo della ricerca storica, ma compito dello storico materialista è rappresentare, nello spazio del presente, la tradizione degli oppressi: annunciare la redenzione del passato, che deve essere *attualizzata* nella prassi rivoluzionaria del presente. La storia, resuscitando il passato dalla morte e liberando la sua considerazione da ogni tristezza, deve essere l'arma della prassi politica: «Il contemporaneo che riconosce da quanto tempo la miseria che gli sovrasta ha voluto essere preparata – e deve stare a cuore allo storico mostrargli questo – costui ha un'alta idea delle sue proprie forze. Lo storia, che così lo ammaestra, non lo rende triste, ma piuttosto lo arma. [...] La pura *curiosità* proviene dalla tristezza e la rende più profonda»¹⁶. Lo storiografo dello storicismo, invece, considera il passato allegoricamente, come emblematica preda della vittoria della classe dominante; la tradizione del vincitore, infatti, costruisce la trasmissione storica sulla *continuità* unidirezionale del senso su cui struttura il dominio del presente. L'*immedesimazione emotiva* (*Einfühlung*) è l'inoffensivo metodo dello storico, che deve celebrare il passato da cui la classe dominante eredita la vittoria.

La scelta di Benjamin di ricorrere nella VII tesi, per caratterizzare l'atteggiamento dello storicismo, all'*acedia* invece che alla melancolia segnala, spostando la considerazione sull'inattività dell'*accidioso*, la più profonda differenza rispetto al materialismo storico e il fondamento più intimo della concezione della storia che emerge in *Über den Begriff der Geschichte*. Alla triste inerzia, la conseguenza esteriore della fissazione allegorica del passato propria dello storic-

¹⁶ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, VI/1, cit., p. 603; trad. it. pp. 541-542.

smo, si contrappone nel materialismo storico una *attualizzazione* del passato che rimanda profeticamente al qualitativamente altro da sé: a quella prassi rivoluzionaria che, sconfiggendo nel presente l'Anticristo, *libera* il passato dal giogo dell'ereditarietà del dominio “di tutti coloro che hanno vinto sempre” su “coloro che giacciono a terra”.

La natura di questa tristezza diventa più chiara se ci si chiede con chi poi propriamente s'immedesima (*empfiehlt*) lo storiografo dello storicismo (*Geschichtsschreiber des Historismus*). La risposta non può non essere: con il vincitore. Quelli che di volta in volta dominano sono però gli eredi di tutti coloro che hanno vinto sempre. L'immedesimazione (*Die Einfühlung*) con il vincitore torna perciò sempre a vantaggio dei dominatori di turno. [...] Chiunque abbia riportato sinora vittoria partecipa al corteo trionfale dei dominatori di oggi, che calpesta coloro che giacciono a terra¹⁷.

VII.3 *Cultura e barbarie*

Anche il bottino, come si è sempre usato, viene trasportato nel corteo trionfale. Lo si designa come il patrimonio culturale (*Kulturgüter*). Esso dovrà tener conto di avere nel materialista storico un osservatore distaccato. Infatti tutto quanto egli coglie, con uno sguardo d'insieme, del patrimonio culturale gli rivela una provenienza che non può considerare senza orrore. Tutto ciò deve la sua esistenza non solo alla fatica dei grandi geni che l'hanno fatto, ma anche al servaggio dei loro contemporanei. Non è mai un documento della cultura (*Kultur*) senza essere insieme un documento della barbarie. E come non è esente da barbarie esso stesso, così non lo è neppure il processo della trasmissione per cui è passato dall'uno all'altro¹⁸.

Ciò che la trasmissione del passato da parte della tradizione dominante porta fino al presente è etichettato con il concetto di *cultura*. La *Kultur* per Benjamin ha un'accezione negativa, poiché rappresenta la celebrazione del dominio: la *Kultur* indica sempre la cultura ufficiale in cui il vincitore espone i trofei delle sue vittorie. Questa è un patrimonio, un possesso che la trasmissione per ereditarietà del passato garantisce per l'eternità. Proprio in quanto *proprietà* della conoscenza la cultura è messa al sicuro da ogni intervento pratico:

¹⁷ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 696; trad. it. pp. 29-31.

¹⁸ Ivi, p. 696; trad. it. p. 31.

l'azione politica opera nel presente e non può retroagire per cambiare il passato, il cui possesso è ormai garantito per l'eternità. Tutto ciò che riguarda il passato è affare della conoscenza, della sua inerte contemplazione. Questa è tuttavia una concezione borghese con cui lo storico materialista, formatosi su Marx, ha rotto. La concezione marxiana di *struttura e sovrastruttura*, infatti, determinando la sovrastruttura come non indipendente dal reale e concreto processo di produzione capitalista che interessa la struttura, pone le premesse perché la prassi che agisce al livello della struttura possa, retroagendo sul piano sovrastrutturale, riconfigurare anche ciò che appare ideologicamente inattaccabile come la cultura.

«La barbarie è inscritta nel concetto stesso di cultura (*im Begriff der Kultur*): come concetto di un patrimonio di valori che viene considerato indipendente non dal processo di produzione in cui nacquerò i valori, ma da quello in cui essi perdurano. In questo modo, per quanto barbaro possa essere, essi servono l'apoteosi di quest'ultimo»¹⁹. Non basta agire, nella struttura, sul processo di produzione per eliminare la barbarie della cultura, ma bisogna interrompere la continuità della trasmissione culturale dominante, agire direttamente sul piano sovrastrutturale: la rivoluzione deve essere annunciata anche da un'inversione di senso della considerazione storica, nella storia deve apparire, avere un nome, "il servaggio senza nome" di coloro la cui speranza nel futuro è rimasta inascoltata. Lo storico materialista di Benjamin, infatti, sa che la prassi attiva nel presente può determinare la trasmissione del passato. L'esperienza a disposizione del contemporaneo è *povera*: tutto ciò che è stato tramandato partecipa del "corteo trionfale dei dominatori di turno", che porta con sé nell'apparenza del presente solo una minima parte del passato (*Vergangenheit*) come è stato davvero. La lunga lista dei senza nome comprende tutti gli sconfitti della storia, le cui storie (*Geschichten*) rappresentano il tesoro a cui il contemporaneo deve attingere se vuole arricchire la propria possibilità d'esperienza. Benjamin, proprio a proposito della povertà d'esperienza dei suoi contemporanei, ha tuttavia delineato anche un concetto positivo di barbarie, precisamente in *Erfahrung und Armut* del 1933: «Diciamo questo per introdurre un nuovo, positivo concetto di barbarie. A cosa mai è indotto il bar-

¹⁹ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, VI/1, cit., p. 584; trad. it. mod. p. 524.

baro dalla povertà di esperienza? È indotto a ricominciare da capo; a iniziare dal Nuovo; a farcela con il Poco; a costruire a partire dal Poco e inoltre a non guardare né a destra né a sinistra. Tra i grandi creatori ci sono sempre stati gli implacabili, che per prima cosa facevano piazza pulita»²⁰. Il concetto di barbarie è pertanto esemplare della dialettica benjaminiana: solo dalla destrutturazione del vecchio può nascere la costruzione del Nuovo, solo dal passato può veramente avere inizio il futuro. I nuovi barbari devono fondare la loro azione su quel Poco che i loro predecessori barbari hanno lasciato del passato. Questo Poco rispetto alla totalità della *Vergangenheit* è il *Gewesenes*: il limitato aspetto del passato visibile nello spazio del presente, in cui bisogna raccogliere le tracce disseminate delle tradizioni distrutte dall'antica barbarie. Se la cultura, come molti hanno pensato, è il mezzo per l'incivilimento dei barbari, i nuovi barbari devono restare tali, in quanto sono gli unici veri barbari; quelli antichi, infatti, nel momento in cui hanno fondato una loro cultura e civiltà dominante, devono essere adesso l'obiettivo delle scorribande della nuova orda barbarica: «Nelle loro costruzioni, immagini (*Bildern*) e storie (*Geschichten*) l'umanità si prepara a sopravvivere alla cultura, se questo è necessario»²¹. Compito dei nuovi barbari è volgersi alla prassi politica per far "piazza pulita" di quell'apparato culturale che, con le fanfare della celebrazione del corteo trionfale, distrae l'attenzione dal flebile suono del rapido balenare nello spazio del presente della vera immagine del passato.

La lotta di classe comporta la distruzione della permanenza di quella univoca concezione che attribuisce il privilegio del possesso della cultura esclusivamente alla classe dominante; anche la classe degli oppressi ha diritto al ri-conoscimento di una propria cultura. Benjamin si propone di assolvere a questo compito in *Über den Begriff der Geschichte*; così si legge nei materiali preparatori: «La storia della cultura come tale viene a cadere: deve essere integrata nella storia delle lotte di classe»²². L'autentico metodo del materialista storico consiste nel non perdere di vista la situazione attuale della

²⁰ W. Benjamin, *Erfahrung und Armut*, in *Gesammelte Schriften*, II/1, cit., p. 215; trad. it. W. Benjamin, *Esperienza e povertà*, in *Opere complete V. Scritti 1932-1933* cit., p. 540.

²¹ Ivi, p. 219; trad. it. p. 544.

²² W. Benjamin, *Anmerkungen zu Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 1240; trad. it. mod. p. 76.

società e sulla base di questa intraprendere la sua ricerca, che non deve procedere lungo il verso abituale dell'*immedesimazione emotiva* dello storicismo, dal passato al presente; ma, come il vero profeta si rivolge all'indietro, così il materialista storico deve, dallo spazio del presente, risalire al passato: deve "spazzolare la storia contropelo".

Il materialista storico, quindi, prende le distanze da esso [il processo della trasmissione dominante del passato] nella misura del possibile. Egli considera suo compito spazzolare la storia contropelo²³.

VIII Tesi

VIII.1 *Lo stato d'eccezione: Benjamin e Carl Schmitt*

La tradizione degli oppressi ci insegna che lo "stato d'eccezione" in cui viviamo è la regola. Dobbiamo giungere a un concetto di storia (*Begriff der Geschichte*) che corrisponda a questo. Allora ci sarà davanti agli occhi, come nostro compito, di suscitare l'effettivo (*wirklichen*) stato d'eccezione, migliorando così la nostra posizione nella lotta contro il fascismo¹.

Lo "stato d'eccezione" non è un tema nuovo per Benjamin; ne tratta, infatti, nell'*Ursprung des deutschen Trauerspiels* per delineare la tipologia del sovrano nel dramma barocco tedesco. Ci riferiremo allora alla *Politische Theologie*, lo scritto di Carl Schmitt del 1922, da cui Benjamin acquisisce la nozione di "stato d'eccezione" in relazione alla sovranità², per comprenderne le implicazioni nell'VIII

¹ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 697; trad. it. mod. W. Benjamin, *Sul concetto di storia* cit., p. 33.

² «Sovrano è chi decide sullo stato d'eccezione». C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*. in *Le categorie del 'politico'*, il Mulino, Bologna 1999, p. 33. A proposito del confronto, molto e bene indagato (soprattutto in Italia), tra Benjamin e Schmitt, incentrato in particolare sul riferimento alla *Politische Theologie* all'interno della teoria della sovranità di *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, cfr. M. Cacciari, *Intransitabili Utopie*, in H. von Hofmannstahl, *La Torre*, Adelphi, Milano 1979, pp. 155-226; C. Galli, *Presentazione dell'edizione italiana*, in C. Schmitt, *Amleto o Ecuba. L'irrompere del tempo nel gioco del dramma*, a cura di C. Galli, il Mulino, Bologna 1983, pp. 7-35; E. Castrucci, *La forma e la decisione*, Giuffrè, Milano 1985, in part. Parte Seconda; U. Fadini, *Esperienze della modernità: Carl Schmitt e Walter Benjamin*, «La Politica», 3-4/1985, pp. 43-56; S. Heil, *Gefährliche Beziehungen. Walter Benjamin und Carl Schmitt*, J.B. Metzler, Stuttgart 1996; M. Rumpf, *Elite und Erlösung. Zu antidemokratischen Lektüren Walter Benjamins*, Junghans, Cuxhaven 1997; H. Bredekamp, *Von Benjamin zu Carl Schmitt, via Thomas Hobbes*, "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 46/6, 1998, pp. 901-916; A. Amendola, *Carl Schmitt tra decisione e ordinamento con-*

²³ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 697; trad. it. p. 31.

tesi³. L'utilizzo delle virgolette indica che Benjamin *cita* Schmitt riguardo allo "stato d'eccezione"⁴, ma la sua duplice caratterizzazione, come "regola" e come "effettivo", lascia evidentemente intendere che la nozione schmittiana, pur essendo fondamentale, acquisisce nel contesto delle tesi un significato decisamente nuovo, non proprio compreso nella definizione del giurista tedesco.

Schmitt collega il concetto di "stato d'eccezione" alla dottrina della sovranità del XVII secolo, periodo di fioritura del dramma barocco; epoca storica, inoltre, caratterizzata da una visione del mondo per cui il sovrano può trascendere l'ordinamento giuridico vigente come, analogamente, Dio trascende le leggi di natura: «Tutti i concetti più pregnanti della moderna teoria dello Stato sono concetti

creto, ESI, Napoli 1999, in part. pp. 54-63; G. Marramao, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, in part. pp. 321-328; C. Schmidt, *Zeit und Spiel. Geistergespräche zwischen Walter Benjamin und Carl Schmitt über Ästhetik und Politik*, in J. Mattern/G. Motzkin/S. Sandbank (Hrsg.), *Jüdisches Denken in einer Welt ohne Gott. FS für Stéphane Mosès*, Vorwerk, Berlin 2001, pp. 78-95; M. Palma, *Schmitt secondo Benjamin: dal simbolo all'allegoria. La critica della sovranità schmittiana nel Drama barocco tedesco*, "Links. Rivista di letteratura e cultura tedesca", III/2003, pp. 77-95; M. Tomba, *La «vera politica». Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*, Quodlibet, Macerata 2006; D. Gentili, *Topografie politiche. Spazio urbano, cittadinanza, confini in Walter Benjamin e Jacques Derrida*, Quodlibet, Macerata 2009, pp. 95-159; B. Menke, *Das Trauerspiel-Buch. Der Souverän – das Trauerspiel – Konstellationen – Ruinen*, transcript, Bielefeld 2010; S. Weigel, *Walter Benjamin. La creatura, il sacro, le immagini*, Quodlibet, Macerata 2014.

³ Giorgio Agamben propende per avviare il confronto tra Benjamin e Schmitt con la lettura che quest'ultimo avrebbe fatto di *Zur Kritik der Gewalt* nel 1921, per cui la sua *Teologia politica* sarebbe in realtà una risposta a Benjamin. Cfr. G. Agamben, *Stato d'eccezione. Homo sacer, II, 1*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, in part. pp. 68-83.

⁴ I curatori di *Sul concetto di storia* propendono per far risalire il riferimento benjaminiano allo "stato d'eccezione come regola" al libro *Karl Marx* di Karl Korsch, che Benjamin lesse in manoscritto in quegli stessi anni. Ciò non toglie tuttavia che, come riporta il curatore della *Kritische Gesamtausgabe* di *Über den Begriff der Geschichte*, il riferimento benjaminiano alla nozione di "stato d'eccezione" sia una vera e propria citazione di Carl Schmitt. Cfr. W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe* cit., p. 245. Sulla ricezione e interpretazione della teologia politica di Schmitt da parte di Benjamin, cfr. D. Gentili, *Lo stato d'eccezione come regola. Walter Benjamin come rovescio di Carl Schmitt*, in W. Benjamin, H. Kelsen, K. Löwith, L. Strauss, J. Taubes, *Critica della teologia politica. Voci ebraiche su Carl Schmitt*, a cura di G. Fazio e F. Lijoi, Quodlibet 2019, pp. 31-46. Più in generale, per una critica della teologia politica che prende in particolare considerazione l'impostazione schmittiana, in riferimento anche a Benjamin e a Taubes, cfr. R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013.

teologici secolarizzati. [...] Lo stato di eccezione ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia. Solo con la consapevolezza di questa situazione di analogia si può comprendere lo sviluppo subito dalle idee della filosofia dello Stato negli ultimi secoli. Infatti, l'idea del moderno stato di diritto si realizza con il deismo, con una teologia e una metafisica che esclude il miracolo dal mondo e che elimina la violazione delle leggi di natura, contenuta nel concetto di miracolo e produttiva, attraverso un intervento diretto, di una eccezione, allo stesso modo in cui esclude l'intervento del sovrano sull'ordinamento giuridico vigente»⁵. Lo stato d'eccezione è un "miracolo": l'intervento della trascendenza che pone ordine all'immanenza, che, abbandonata a sé stessa, rischia perennemente di ricadere nel caos da cui l'intervento di Dio l'ha originariamente tratta in salvo. Nel XVII secolo, la *decisione* del sovrano rappresenta l'istanza teologica che decide quando l'ordinamento giuridico denuncia la sua insufficienza rispetto all'imprevisto che non ancora è regola: l'eccezione. Tuttavia, nello Stato moderno, prodotto dell'illuminismo, la possibilità dell'eccezione è esclusa in quanto la teologia ha perso la sua trascendenza rispetto all'ambito profano del politico: la persona del sovrano, priva della sua ascendenza teologica, è dunque completamente soggetta all'ordinamento giuridico dello Stato. Schmitt definisce il processo di estinzione della trascendenza del teologico nell'immanenza dell'ambito politico con il termine di *secolarizzazione*: «La trascendenza di Dio nei confronti del mondo è propria del concetto di Dio del XVII e XVIII secolo, allo stesso modo in cui una trascendenza del sovrano nei confronti dello Stato è propria della filosofia dello Stato di quegli stessi secoli. Nel XIX secolo, tutto è dominato, in modo sempre più esteso, da concezioni immanentistiche»⁶. In epoca moderna la *secolarizzazione* comporta la rottura dell'intimo legame tra sovranità e persona; con la riduzione liberale del teologico nel politico, la persona del sovrano è privata dell'attribuzione divina della *decisione* nello stato d'eccezione, che ne definiva la sovranità: «In tal modo va perduto l'elemento decisionistico e personalistico che il concetto di sovranità aveva fin qui posseduto»⁷.

⁵ C. Schmitt, *Teologia politica* cit., p. 61.

⁶ *Ivi*, p. 71.

⁷ *Ibid.*

Nell'*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, il principe del dramma barocco ha il potere di decisione nello "stato d'eccezione" e l'incondizionata assolutezza di questo potere lo designa come tiranno; ma «Il principe, a cui spetta la decisione sullo stato d'eccezione, mostra alla prima occasione che una decisione gli è pressoché impossibile»⁸. Il principe-tiranno assurge a emblema, nello stato di eccezione, dei limiti del potere sovrano, la cui origine e fine sono determinate dall'accadere storico: «nel sovrano si può riconoscere, infatti, proprio dove il suo potere si dispiega con la massima frenesia, la rivelazione della storia e anche, al tempo stesso, l'istanza che pone un freno alle sue alterne vicissitudini [...]: il fatto che ricada – come vittima di una sproporzione dovuta all'illimitata dignità gerarchica di cui Dio l'ha investito – nella sua condizione di misero essere umano»⁹. Proprio nello stato d'eccezione, in cui il sovrano, nelle vesti di tiranno, dovrebbe far valere quel potere che gli viene direttamente da Dio, egli è incapace di prendere la decisione risoltrice, di agire. Nel momento in cui il tiranno è chiamato a difendere e conservare il proprio potere di fronte al giudizio della storia, la sua autorità è impotente ed egli ricade nella condizione di misero essere umano, come chiunque altri. Il suo destino rientra così nell'inesorabile ciclo naturale, che non lascia aperta la possibilità del "miracolo": in ogni creatura la legge di natura, effettivamente uguale per tutti, non vede altro che il medesimo teschio di morto.

In Benjamin la persona del sovrano sembra già subire il processo di secolarizzazione descritto da Schmitt: in anticipo rispetto all'epoca dello Stato moderno, il suo dramma consiste nell'impossibilità di una decisione politica che non sia espressione *diretta* del teologico. Ecco il punto fondamentale che distingue radicalmente Schmitt e Benjamin: mentre Schmitt vuole recuperare l'analogia di teologia e politica nella concezione della sovranità¹⁰, invece Benjamin rifiuta categoricamen-

⁸ W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels* cit., p. 250; trad. it. p. 121.

⁹ Ivi, p. 250; trad. it. p. 120.

¹⁰ Jacob Taubes ha fortemente evidenziato, nella concezione schmittiana del potere, l'identità di mondano e spirituale, riconoscendovi l'essenza della concezione totalitaria di Schmitt e la ragione fondamentale della sua adesione al nazionalsocialismo. La critica di Taubes a Schmitt, pertanto, è mossa dalla stessa prospettiva di Benjamin: «Vedete cosa voglio da Carl Schmitt: mostrargli che la separazione tra il potere mondano e quello spirituale è *assolutamente necessaria*, se questa delimitazione non viene tracciata, ci viene a mancare il respiro. Era questo ciò che volevo gli arrivasse nell'animo, contro la sua con-

te l'impersonificazione del teologico nel sovrano. Ecco, inoltre, in che senso lo stato d'eccezione è la regola: la secolarizzazione, con il rifiuto della trascendenza dell'origine divina del potere sovrano, comporta la perdita della differenza tra norma ed eccezione. Nella concezione liberale dello Stato tutto è norma, senza eccezioni; Benjamin rovescia questa posizione con l'assunto che tutto è eccezione, anche la regola. Nonostante la perdita da parte della persona del sovrano della capacità di decidere, lo stato d'eccezione continua a sussistere. Nel momento in cui chi ha il potere è incapace di decidere, la decisione sullo stato d'eccezione è in uno stato di sospensione. L'assenza della teologia dall'ambito politico non toglie lo stato d'eccezione, anzi afferma l'indecisione come vuoto di legittimità che la tradizione degli oppressi denuncia in chi detiene il potere nel presente. "L'effettivo stato d'eccezione" – come negazione della presenza personale e immediata del teologico nel mondano – è la storia, che afferma la provvisorietà di ogni presente potere dominante. La teologia, che il nano gobbo impersonifica nella I tesi, non è presente alla vista di chi assiste alla rappresentazione dell'automa che gioca a scacchi, ma proprio la sua assenza rende "effettiva" la possibilità della vittoria di una concezione della storia, il materialismo storico, alternativa a quella dominante. L'assenza della teologia realizza (*verwirklicht*) l'effettivo (*wirklichen*) stato d'eccezione come precarietà di ogni potere, rimeso necessariamente alla caducità dell'accadere storico.

Lo stato d'eccezione è il concetto che definisce il potere sovrano nella forma di un dramma del destino che si compie sulla scena della storia: è il giudizio della storia che condanna al martirio chi pretende di eternare il proprio dominio sul presente, sostituendo la sua regola alla regola storica che impone l'eterna caducità. Il potere del sovrano non è mai illimitato, anch'egli deve rispondere all'appello del proprio presente perché è la storia a dover giudicare la legittimità del suo potere. Lo stato di eccezione altro non è che il giorno del giudizio del di-

cezione totalitaria». J. Taubes, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 1996, p. 79. Per comprendere il "divergente accordo" che Taubes stabilisce tra lo stesso Benjamin e Schmitt, cfr. J. Taubes e C. Schmitt, *Ai lati opposti delle barricate. Corrispondenza e scritti 1948-1987*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2018. Per un approfondito ed esauriente profilo filosofico di Taubes, che tenga in particolare considerazione il suo confronto con Benjamin e Schmitt, cfr. E. Stimilli, *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*, Morcelliana, Brescia 2004.

venire temporale sul permanere dell'apparenza dominante nello spazio del presente: «Il tiranno non fallisce, infatti, soltanto come persona, per sé stesso, ma anche come sovrano, nel nome dell'umanità storica: la sua rovina si svolge come un processo dal cui esito anche il suddito si sente coinvolto»¹¹. Ogni stato di eccezione in quanto tale è irreversibile: sotto processo non è solamente la persona del sovrano, ma l'intero contesto di senso in cui egli è iscritto, dalla corte al più infimo suddito. Il tiranno è la vittima predestinata di un mondo il cui senso vacilla al cospetto del giorno del giudizio: quest'ultimo chiede conto di quella verità che mai nessun senso presente può manifestare. L'esser predestinato alla resa ne fa, fin dall'inizio, un martire: «Non occorre dire altro, quindi, per vedere come in ogni dramma della tirannia si nasconda qualcosa della tragedia martirologica»¹². La sconfitta in cui inesorabilmente incorre il tiranno è la stessa di ogni presente che rimane sordo al suono della verità, pretendendo di ricondurre l'imprevisto dell'immagine del passato entro la tradizione dominante. Ciò che nella storia risuona sempre uguale, con la severità del giudizio, è l'eco della verità: la pretesa del senso predominante di eternarsi non ha speranza.

«Compito del tiranno è il ripristino dell'ordine nello stato d'eccezione: una dittatura, il cui progetto utopico sarà sempre quello di mettere al posto dell'oscillante accadere storico la ferrea costituzione delle leggi di natura»¹³. L'ordine che il tiranno è chiamato a ripristinare comporta il risolvere lo stato d'eccezione entro la continuità della tradizione dominante, che appare come un'inattuabile pre-storia (*Vor-Geschichte*) che, dietro l'autorità storica delle leggi di natura, nasconde il tentativo del presente dominante di porre fuori discussione l'origine storica, e pertanto teologicamente infondata, del proprio potere. Lo stato d'eccezione indica, tuttavia, proprio il punto in cui questa tradizione s'interrompe, la possibilità stessa del nuovo. Quel "miracolo", che trascende le leggi di natura producendo l'eccezione, diventa regola immanente della storia: un ambito realmente profano non può concepire un'origine trascendente dell'eccezione.

È destinata alla *catastrofe* ogni restaurazione di un determinismo di tipo naturale nell'ambito della storia, la cui provvisorietà, invece, assume un carattere salvifico, essendo determinata dall'immanenza

¹¹ W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels* cit., pp. 251-252; trad. it. p. 122.

¹² Ivi, p. 253; trad. it. p. 123.

¹³ Ivi, p. 253; trad. it. p. 124.

della possibilità di decidere il miracolo: «Nel modo di pensare teologico-giuridico che è così caratteristico di questo secolo si esprime quel ritardante sovraccaricarsi della trascendenza che è alla base di tutti i provocatori accenti mondani del barocco. Poiché di fronte a esso sta, in antitesi all'ideale storico della restaurazione, l'idea della catastrofe. E a questa antitesi è improntata la teoria dello stato d'eccezione»¹⁴. L'antiteticità propria del barocco sorge dal considerare la restaurazione di un ordine storico come un ritorno al sicuro rifugio della natura. La catastrofe, in cui incorre il tiranno e il mondo che egli rappresenta, deriva dall'aver consegnato il presente alla necessità del decorso naturale che, senza speranza di salvezza, si arresta solo nel cadavere. Lo stato d'eccezione rappresenta il punto di non ritorno in cui si deve decidere tra la redenzione storica e il cadavere: la catastrofe è il non decidere e lasciare che tutto resti così com'è. Quando il tiranno è incapace di decidere e di agire, il concetto di storia, che si riferisce alla tradizione degli oppressi, deve presentare lo stato d'eccezione come un'imperdibile occasione per la prassi politica: la prassi rivoluzionaria deve saper sfruttare lo stato di sospensione in cui versa il potere dominante per agire. Attendere la salvezza dal futuro e non decidere attivamente nel presente – bisogna che il "miracolo" sia provocato – significa condividere con il tiranno e il suo mondo un lento martirio, che conduce inevitabilmente all'annientamento: «Questo stato di estrema, composta attenzione che ci è richiesto potrebbe però, poiché c'è un contatto misterioso tra noi e le cose che ci assediano, provocare davvero il miracolo. Invece l'attesa che così non possa più andare avanti dovrà un giorno convincersi che per le sofferenze, del singolo come delle collettività, c'è solo un limite oltre il quale esse non durano: l'annientamento»¹⁵.

Questo brano – tratto dalla raccolta di aforismi *Einbahnstraße* pubblicata nel 1928, di poco dunque successiva a *Ursprung des deutschen Trauerspiels* – è per noi di particolare importanza, in quanto sembra tradurre in termini di politica attuale la teoria catastrofica dello stato d'eccezione formulata a proposito della figura del tiranno-martire del XVII secolo. Ricordo che tra la stesura di *Ursprung des*

¹⁴ Ivi, p. 246; trad. it. pp. 115-116.

¹⁵ W. Benjamin, *Einbahnstraße*, in *Gesammelte Schriften*, IV/1, cit., p. 95; trad. it. W. Benjamin, *Strada a senso unico*, in *Opere complete II. Scritti 1923-1927*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2001, p. 418.

deutschen Trauerspiels e quella di *Einbahnstraße* intercorre, in modo tutt'altro che indifferente, il 1926, anno in cui Benjamin comunica a Scholem la sua conversione al marxismo, giustificandola con il bisogno di dover *decidere praticamente in ogni istante*. Come se lo stato d'eccezione, in cui non può essere il tiranno a decidere, fosse la regola: «Proprio per questo qui il compito non è dato una volta per tutte, ma deve essere deciso ogni istante. Ma deve essere *deciso*»¹⁶. Decidere a favore della tradizione degli oppressi è pertanto sempre possibile in quanto è la stessa verità dell'accadere storico a pretenderlo: la non-redenzione si *presenta regolarmente* come possibilità reale di una sempre nuova origine storica. Il compito, che lo stato d'eccezione impone, non consiste nell'*attendere* passivamente la decisione da chi secondo norma ne ha potere; la decisione non può essere esclusiva prerogativa del sovrano, il cui stesso potere è ora regolato dallo Stato di diritto. L'assenza di un fondamento divino nella decisione sullo stato d'eccezione afferma un concetto di storia che non riconosce maggiore autorità alla tradizione dominante rispetto a quella degli oppressi. Proprio l'oppressione è portatrice nella storia di quella impersonale e impresentabile istanza teologica, che “non deve lasciarsi vedere” come immediata e diretta manifestazione dell'autorità sovrana. Con la modernità, la sospensione della decisione rispecchia una politica senza un fondamento che trascenda la storia, di conseguenza la legittimità della decisione deve essere giudicata dall'attualità storico-politica. Come si può leggere in un altro aforisma di *Einbahnstraße*, migliorare la propria posizione nella lotta contro il fascismo significa decidere per una lotta di classe che sappia intervenire prima dell'inesorabile catastrofe: «La presentazione (*Vorstellung*) che ci si fa della lotta di classe può trarre in inganno. [...] la borghesia, sia che vinca o che soccomba nella lotta, è comunque condannata a perire dalle sue interne contraddizioni che le riusciranno fatali nel corso del suo sviluppo. La questione è soltanto se essa perirà per mano propria o per mano del proletariato. [...] Prima che la scintilla raggiunga la dinamite, la miccia accesa va tagliata»¹⁷.

¹⁶ W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, vol. III, cit., p. 158; trad. it. W. Benjamin, *Lettere 1913-1940* cit., p. 145.

¹⁷ W. Benjamin, *Einbahnstraße* cit., p. 122; trad. it. mod. p. 441. Questo aforisma di *Einbahnstraße* rappresenta – fin dal titolo: *Segnalatore d'incendio* – lo spunto e la cifra stessa dell'interpretazione che Michael Löwy fornisce delle tesi *Sul concetto di storia*: cfr.

VIII.2 “*Il concetto di progresso e quello di epoca di decadenza sono due facce della stessa medaglia*”

Lo stato d'eccezione comporta il considerare il presente come un bivio tra la redenzione storica e il cadavere: le due vie, che da esso dipartono, rappresentano soprattutto due direzioni temporali ben distinte. Mentre continuare a seguire la strada maestra, insegnata dalla tradizione dominante, percorre il tempo omogeneo e vuoto del futuro che, senza possibilità di tornare indietro, conduce prima o poi all'annientamento, la strada della tradizione degli oppressi, invece, volge verso quelle epoche passate che rischiano costantemente di essere dimenticate, essendo poste dal presente dominante ai margini della strada diritta del progresso, che percorre la storia dei vincitori dal suo inizio alla sua catastrofica fine. Quelle epoche che non partecipano “al corteo trionfale dei dominatori di oggi”, che dal presente attraversa tutta la storia, sono considerate *epoche di decadenza*: dalla loro redenzione si decide la rivoluzione oppure, non decidendo affatto, si lascia tutto così com'è, continuando a percorrere la reazionaria strada del progresso fino all'inevitabile annientamento. Nel *Passagen-Werk* la decisione, che lo storico materialista prende sulle epoche di decadenza, assume chiaramente una connotazione politica: «Interesse vitale nel riconoscere un punto determinato dello sviluppo come un bivio. Ad un tale bivio si trova attualmente il nuovo pensiero storico, che è caratterizzato da una maggiore concretezza, dalla redenzione delle epoche di decadenza, dalla revisione della periodizzazione, in generale come nel particolare, e la cui utilizzazione in senso reazionario o rivoluzionario si decide ora»¹⁸.

Per il materialista storico, dunque, le epoche di decadenza devono essere oggetto di un'attenzione particolare in quanto, non riconoscendosi in esse, è il presente dominante a definirle tali. Le epoche di decadenza altro non sono che quelle macerie del passato le cui possibilità sono non ancora realizzate nel presente. Benjamin, proprio per le loro potenzialità rivoluzionarie, ne fa un oggetto privilegiato delle sue opere principali; ciò che avvicina l'*Ursprung des deutschen Trauerspiels* e il *Passagen-Werk* è proprio il tentativo di attualizzare due cosiddette

M. Löwy, *Segnalatore d'incendio. Una lettura delle tesi Sul concetto di storia di Walter Benjamin*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

¹⁸ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, V/2, cit., p. 676; trad. it. p. 609.

epoche di decadenza: «Il pathos di questo lavoro: non ci sono epoche di decadenza. Un tentativo di guardare al secolo XIX in modo affatto positivo, così come nel lavoro sul dramma barocco mi sono sforzato di vedere il XVII. Nessuna fede in epoche di decadenza»¹⁹. Lo sguardo dello storico materialista non deve essere offuscato dall'ideologia del presente dominante, che considera decadenti quelle epoche non comprese nella sua *Vor-Geschichte*, ma deve fondarsi sulla convinzione che la verità può risuonare, per chi ha presenza di spirito, da qualsiasi epoca del passato: ciò che si definisce epoca di decadenza è solo un concetto coniato dalla classe dominante che non può esaurire la totalità delle possibilità della *Vergangenheit*, il passato come è stato in verità. Anzi, proprio i fenomeni di decadimento e rovina rappresentano, dal momento che nessun presente si è mai riconosciuto in essi, un'occasione imperdibile per la redenzione: la loro attualizzazione può determinare una nuova sintesi storica. Il riconoscere nelle epoche di decadenza le tracce della tradizione degli oppressi crea una strada alternativa a quella della tradizione dominante: «Considerare sin dall'inizio questo pensiero e misurarne il valore costruttivo (*konstruktiven*): i fenomeni di decadimento e di rovina come precursori, quasi miraggi delle grandi sintesi successive»²⁰. Le grandi sintesi successive non devono essere, tuttavia, attese dal progresso in quanto la sua strada corre continua lungo il percorso senza ostacoli che la classe dominante ha, fin dall'inizio della storia, tracciato: senza l'interruzione di tale continuità, senza la decisione di porre il presente come l'antitesi dell'univoca tesi del vincitore, non è possibile nessuna sintesi e un'origine che sia radicalmente nuova resta solo un miraggio. L'attualizzazione delle epoche di decadenza nello spazio presente del *Gewesenes* rappresenta proprio un'interruzione del corso continuo del progresso. Questa interruzione impone, pertanto, un'inversione di direzione temporale tale che il nuovo non è atteso *dopo* il presente, ma è da rintracciare nel futuro saturo di reali possibilità delle epoche passate di decadenza. Il superamento del concetto di "epoca di decadenza", che designa quelle epoche del passato non degne d'essere attualizzate nel presente, deve corrispondere perciò al superamento del concetto di "progresso", che designa come norma della storia l'attesa di un ignoto futuro.

¹⁹ Ivi, V/1, p. 571; trad. it. p. 511.

²⁰ Ivi, V/2, p. 1026; trad. it. p. 937.

«Il superamento del concetto di "progresso" e quello del concetto di "epoca di decadenza" sono due facce della stessa medaglia»²¹. Il progresso in quanto *concetto* non può pretendere di conoscere la totalità della storia dal suo inizio alla sua fine e presentarne una volta per tutte il senso, così come il *concetto* di epoca di decadenza non può esaurire definitivamente la conoscenza di un'epoca passata. Un'interrogazione critica del concetto di progresso deve dunque considerare che l'attribuzione di un carattere regressivo a una determinata epoca o fenomeno del passato ha una valenza altrettanto ideologica di attribuire al proprio presente la direzione di senso del progresso. Il ritornare alle epoche di decadenza, liberandole dal loro stigma regressivo, rappresenta allora la via per una teoria critica della storia, per un'alternativa alla concezione della storia fondata sul progresso: «Il concetto di progresso (*Der Fortschrittsbegriff*) ha dovuto contrapporsi alla teoria critica della storia dall'istante in cui non fu più applicato come metro a determinati mutamenti storici, ma ebbe invece la funzione di misurare la tensione tra un leggendario inizio della storia e una sua fine altrettanto leggendaria. In altre parole: appena il progresso diviene il marchio del corso *complessivo* della storia, il suo concetto si inserisce nel contesto di un'ipostatizzazione acritica anziché in quello di un'interrogazione critica. Questo secondo contesto è riconoscibile nella concreta trattazione storica dal fatto che esso iscrive nella sua prospettiva il regresso (*Rückschritt*) con dei contorni almeno altrettanto netti di quelli di qualsiasi movimento progressivo»²².

Se gli oppositori affrontano il fascismo in nome del progresso, non hanno alcuna speranza di prevalere. Un concetto di storia che ha per norma il progresso considera ogni punto del corso della storia, dal suo inizio alla sua fine, uguale a ogni altro; ma, lungo il progresso della tradizione dominante impersonificata dai nomi più diversi, la storia presenta con la regolarità della norma soltanto l'eccezione: la tradizione senza nome degli oppressi. L'unica speranza che essi hanno consiste, invece, nel decidere politicamente una costruttiva inversione del corso della storia.

La cui [del fascismo] *chance* sta, non da ultimo, nel fatto che gli oppositori lo affrontano in nome del progresso, come se questo fosse una norma della storia²³.

²¹ Ivi, V/1, p. 575; trad. it. p. 515.

²² Ivi, V/1, pp. 598-599; trad. it. mod. pp. 537-538.

²³ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 697; trad. it. p. 33.

VIII.3 Taumázēin

Lo stupore perché le cose che noi viviamo sono “ancora” possibili nel ventesimo secolo *non* è filosofico. Non sta all’inizio di alcuna conoscenza, se non di questa: che la presentazione (*Vorstellung*) della storia da cui deriva non è sostenibile²⁴.

Per comprendere fino in fondo in cosa si definisca lo *stupore* cui si riferisce Benjamin e la ragione per cui esso “nel ventesimo secolo *non* è filosofico”, è necessario rifarsi, quasi per esteso, a quel luogo della *Metafisica* dove Aristotele tematizza il *taumázēin* (meravigliarsi, stupirsi) come inizio della conoscenza filosofica: «Che, poi, essa [la filosofia prima] non tenda a realizzare qualcosa, risulta chiaramente anche dalle affermazioni di coloro che per primi hanno coltivato la filosofia. Infatti gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia (*taumázēin*): mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle difficoltà più semplici, in seguito, progredendo a poco a poco, giunsero a porsi problemi sempre maggiori [...]. Coticchè, se gli uomini hanno filosofato per liberarsi dall’ignoranza, è evidente che ricercano il conoscere solo al fine di sapere e non per conseguire qualche utilità pratica. E il modo stesso in cui si sono svolti i fatti lo dimostra: quando già c’era pressochè tutto ciò che necessitava alla vita ed anche alla agiatezza ed al benessere, allora si cominciò a ricercare questa forma di conoscenza. È evidente, dunque, che noi non la ricerchiamo per nessun vantaggio che sia estraneo ad essa; e, anzi, è evidente che, come diciamo uomo libero colui che è fine a se stesso e non è asservito ad altri, così questa sola, tra tutte le altre scienze, la diciamo libera: essa sola, infatti, è fine a se stessa»²⁵.

Per Aristotele, il *taumázēin* da cui ha inizio la conoscenza filosofica si produce dal momento che già sono poste le condizioni pratiche per assolvere a tutto ciò che “necessitava alla vita ed anche alla agiatezza ed al benessere”. Non spetta infatti alla filosofia “realizzare qualcosa”. La capacità propriamente filosofica di meravigliarsi si produce solo a partire da una politica in grado di liberare gli esseri umani dall’asservimento. In un presente, tuttavia, in cui ciò che “necessita alla vita” non è realizzato, bensì appare *ancora possibile*, lo

stupore non è inizio di nessuna conoscenza e la sua *Vorstellung* non è più attuale. Per Benjamin non è più sostenibile una filosofia che assume verso la realtà un atteggiamento *contemplativo*; una filosofia “fine a sé stessa”, dedita a una realtà presente totalmente soddisfacente, che non procede da un’istanza politica di trasformazione, fosse pure per “conseguire qualche utilità pratica” attraverso la “lotta per le cose rozze e materiali”. La concezione della storia che ne deriva è, dunque, la stessa che ha per norma il progresso – che non s’impegna “a realizzare qualcosa” nel presente, ma s’illude che la liberazione dall’asservimento del fascismo sia il progresso ad assicurarla. Quando continuare a mantenere l’ordine costituito conduce alla catastrofe e lo stato d’eccezione è l’unica regola della storia, quando il presente dominante lascia morire irrealizzate quelle possibilità del passato in cui è riposta la speranza della salvezza, la filosofia deve rigettare ogni atteggiamento contemplativo e decidere politicamente *adesso*.

²⁴ *Ibid.*; trad. it. mod.

²⁵ Aristotele, *Metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 11-13.

IX Tesi

La nona è la famosa tesi incentrata sulla figura dell'Angelus Novus; essa trae ispirazione da un acquerello di Paul Klee acquistato da Benjamin nel 1921. Sicuramente è la tesi più nota di *Über den Begriff der Geschichte*, citata ed evocata ovunque nel mondo negli ambiti più disparati. Effettivamente essa occupa una posizione centrale sia semplicemente come numero sia, soprattutto, per una sorta di mutamento di prospettiva che rappresenta. L'angelo della storia, infatti, è descritto in equilibrio precario tra passato e futuro e, tornando alla tesi precedente, nell'attimo stesso della decisione tra la catastrofe e la redenzione: rappresenta quel presente in cui si decide la storia, il metodo da privilegiare e la direzione, in bilico tra progresso e regresso del senso storico. Inoltre, nell'economia stessa dell'opera, la IX tesi segna, dopo che nelle tesi precedenti si è evidenziato come lo storico materialista deve considerare il passato, lo spostamento dell'attenzione sulla concezione del futuro che il materialismo storico deve far propria. Che naturalmente non si tratti di una svolta particolarmente evidente, tanto che nell'analisi delle tesi precedenti si è dovuto far spesso ricorso alla nozione di futuro trattando della redenzione del passato, deriva proprio dal rifiuto benjaminiano della concezione di una temporalità lineare, secondo cui passato e futuro occupano due estremi opposti. La IX tesi può essere considerata, piuttosto che un passaggio secondo un tracciato lineare da una prima a una seconda parte, come l'istante (*Augenblick*) della decisione presente in cui sono concentrati passato e futuro. Il non decidere comporta l'essere travolti dalla bufera del progresso che, trascinando l'angelo verso il futuro, distende il tempo nella scansione lineare di passato, presente e futuro. Per Benjamin, l'esser trascinati dalla bufera del progresso non è l'inesorabile necessità a cui la storia non

può sottrarsi, ma la colpa a cui si condanna quella storia incapace di decidere nell'istante (*Augenblick*) in cui presente, passato e futuro coincidono.

IX.1 Agesilaus Santader: *l'angelo della felicità*

Da quando l'acquerello di Klee ha fatto ingresso nella sua vita, Benjamin ha spesso fatto riferimento nella sua opera all'Angelus Novus, ma è in un breve scritto autobiografico del 1933 che la descrizione dell'angelo ha sorprendenti affinità con quella della IX tesi. Si tratta di un frammento scritto a Ibiza, particolarmente ermetico in quanto la rappresentazione dell'angelo si confonde con episodi della vita di Benjamin, alla cui esplicitazione Scholem ha dedicato il breve saggio *Walter Benjamin und sein Engel*. L'Angelus Novus non è ancora l'angelo della storia, bensì l'angelo personale dell'uomo Benjamin che, secondo la tradizione ebraica, rappresenta l'io segreto di colui a cui è assegnato. Mentre in una prima versione i tratti autobiografici del frammento sono predominanti, la sua seconda versione, di solo un giorno successiva alla precedente, abbandona, soprattutto nella parte conclusiva, il piano strettamente autobiografico. Lo stesso Scholem propende, nell'analisi delle due versioni, a coglierne la differenza nel fatto che rispetto alla prima, dove l'attenzione era interamente incentrata sulla donna amata senza speranza da Benjamin, la seconda versione si concentra sulla caratterizzazione della figura stessa dell'Angelus Novus: «Perché Benjamin, dall'univoca formulazione della prima stesura, col preciso riferimento alla persona dell'amata, sia passato alla seconda e più ambigua formulazione, dipende dalla più chiara definizione che qui ha la figura dell'angelo»¹. Mi rifarò pertanto a questa seconda versione, in quanto è proprio in essa che si mostra la chiave per l'interpretazione dell'angelo della storia, come se nello spazio di un giorno Benjamin avesse intuito che l'immagine dell'Angelus Novus potesse rappresentare molto di più che un amore infelice.

Prima di tutto nell'*Agesilaus Santader* si evidenzia la natura teologica dell'Angelus Novus, che nella IX tesi è sottintesa: «La *kabbalah*

¹ G. Scholem, *Walter Benjamin e il suo angelo*, Adelphi, Milano 1996, p. 46.

racconta che Dio crea ad ogni istante un numero sterminato di nuovi angeli, tutti destinati soltanto a cantarne per un attimo (*Augenblick*) le lodi davanti al suo trono prima di dissolversi nel nulla. Come un tale angelo si palesò il Nuovo prima di volersi nominare»². Di quale altra natura se non questa è anche l'Angelus Novus del 1940, l'angelo della storia? Non è stato forse anch'esso creato da Dio per cantarne, per un solo attimo (*Augenblick*), le lodi sulla scena presente della storia? Non è forse la storia stessa, di cui l'angelo è l'emblema, il luogo privilegiato in cui, per un solo attimo, si possono ascoltare le lodi della verità, prima che essa, fissata dalla conoscenza in forma di apparenza, «si dissolva nel nulla»? Questa apparenza, che scaturisce dall'ascolto presente del suono della verità, non è proprio la redenzione del passato che la storia è chiamata a realizzare? La descrizione dell'Angelus Novus nella IX tesi, «i suoi occhi sono spalancati, la bocca è aperta, e le ali sono dispiegate», corrisponde in pieno a quella di uno «del numero sterminato di nuovi angeli» che, «con il viso rivolto al passato (*Vergangenheit*)», è in procinto di cantare le lodi della verità al presente, il cui ascolto può prender l'aspetto di conoscenza storica che redime. Esso è già sul punto «di dissolversi nel nulla» dopo aver cantato le lodi di Dio; di allontanarsi da quello spazio presente, «su cui ha fisso lo sguardo», che attende di ascoltare, nel balenante attimo della sua conoscibilità (*Augenblick seiner Erkennbarkeit*), il suono della verità:

C'è un quadro di Klee che si chiama *Angelus Novus*. Vi è rappresentato un angelo che sembra in procinto di allontanarsi da qualcosa su cui ha fisso lo sguardo. I suoi occhi sono spalancati, la bocca è aperta, e le ali sono dispiegate. L'angelo della storia deve avere questo aspetto³.

L'Angelus Novus ricorda all'uomo Benjamin tutto ciò da cui egli ha dovuto separarsi, che non ha più spazio nel suo presente; il suo canto mantiene vivo nel presente il ricordo del passato: «l'angelo somiglia a tutto ciò da cui io sono stato costretto a separarmi: alle persone, ma soprattutto alle cose. Alberga nelle cose che non ho più.

² W. Benjamin, *Agesilaus Santader [Zweite Fassung]*, in *Gesammelte Schriften*, VI, cit., p. 522; trad. it. W. Benjamin, *Agesilaus Santader [seconda versione]*, in *Opere complete V. Scritti 1932-1933* cit., p. 502.

³ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 697; trad. it. pp. 35-37.

Le rende trasparenti, e dietro ciascuna di esse mi appare la persona cui è dedicata»⁴. L'angelo, tuttavia, non vuole suscitare nostalgia per un passato irrevocabilmente perduto, per cose e persone irrimediabilmente perdute, piuttosto la sua è una promessa di felicità. La verità alberga nel passato e, per bocca dell'angelo, risuona nel presente come un'eco di possibilità: la felicità si promette in un desiderio passato che consegna al presente la sua realizzazione. È la stessa felicità che, nella II tesi, risiedeva “solo nell'aria che abbiamo respirato, con le persone a cui avremmo potuto parlare, con le donne che avrebbero potuto darsi a noi” e in cui “risuona ineliminabile l'idea di redenzione”. Allo stesso modo, l'Angelus Novus indica nella redenzione del passato una felicità sempre possibile: «[Colui che l'angelo ha prescelto] tiene d'occhio risolutamente – a lungo, poi retrocede a scatti ma inesorabilmente. Perché? Per trarselo dietro su quella via verso il futuro da cui è venuto e che conosce tanto bene da poterla percorrere senza voltarsi e senza perdere d'occhio colui che ha prescelto. Vuole la felicità: il contrasto in cui l'estasi dell'unicità, della novità, del non ancora vissuto, è unita a quella beatitudine della ripetizione, del recupero, del vissuto. Perciò non ha speranza di novità per altra via che non sia quella del ritorno, quando conduce seco un nuovo essere umano»⁵. L'Angelus Novus vuole condurre l'uomo Benjamin sull'unica strada che porta alla felicità: la strada del ritorno. Lo stesso Scholem suggerisce la fondamentale differenza della seconda versione rispetto alla prima nella chiara determinazione della via del ritorno: «La via del ritorno, nella stesura definitiva, non è più la fuga verso il futuro utopico, che qui anzi è scomparso»⁶.

Non è, tuttavia, affatto scomparsa una decisa tensione al futuro. Se c'è, infatti, speranza di futuro, di novità, essa è da rintracciare soltanto sulla via del ritorno: il “retrocedere a scatti ma inesorabilmente” dell'angelo verso il passato indica che l'unico futuro possibile per il presente è lungo la via del regresso al passato. Questa è una via conosciuta, segnata dalle tappe del vissuto, che può esser percorsa senza voltarsi indietro verso quell'ignoto tempo omogeneo e vuoto che è il futuro utopico della catastrofe. Solo nel già vissuto, nel già conosciuto, c'è la possibilità del non-ancora vissuto e del non-ancora

⁴ W. Benjamin, *Agesilaus Santader [Zweite Fassung]* cit., p. 523; trad. it. p. 503.

⁵ *Ibid.*

⁶ G. Scholem, *Walter Benjamin e il suo angelo* cit., p. 52.

conosciuto: è il ricordo delle esperienze vissute a dover orientare nel futuro. Per Benjamin, il conosciuto non rappresenta qualcosa da dover dimenticare per procedere verso il futuro, ma è la stessa conoscenza a indicare, dove essa necessariamente lascia spazio al non-ancora realizzato, la possibilità della felicità. Emerge, inoltre, l'importanza essenziale di un concetto quale quello del *Gewesenes*, che si distingue dalla *Vergangenheit* proprio perché rappresenta nello spazio presente il passato conosciuto, attingibile dunque alla conoscenza e alla prassi del presente. La speranza di novità, infatti, è reale solo a condizione che l'angelo porti con sé “un nuovo essere umano”: solo se il passato è attualizzato in un nuovo presente, solo se il passato è conosciuto da un nuovo punto di vista può essere veramente nuovo. Il passato e il presente devono condividere il medesimo spazio, il *Gewesenes*, perché sia possibile la redenzione.

Che anche la *vera* intenzione dell'Angelus Novus del 1940, e l'unica felicità possibile, sia quella di un *regresso* al passato è chiaramente espresso dai versi della poesia *Gruß vom Angelus* di Scholem, che Benjamin premette alla IX tesi: «La mia ala è pronta al volo/ *turnerei volentieri indietro!* perché, rimanessi anche tempo vivo,/ avrei poca felicità»⁷. Il passato non è – come l'apparenza che la tradizione del presente dominante pone “davanti a noi” – “una catena di avvenimenti” legati indissolubilmente alla direzione di senso del progresso; ma, per la verità che l'angelo della storia rappresenta, esso non è che macerie. In un passato ammutolito dagli stretti nodi sistematici che la classe dominante ha intessuto al fine di perpetuare, con l'ideologia del progresso, il proprio dominio nel presente, non risuona alcuna speranza di felicità. L'angelo, che vuole condurre con sé, per sottrarlo alla catastrofe, il nuovo presente verso quella speranza di felicità custodita nel passato, deve necessariamente considerare il passato come un cumulo di macerie che si ammassano ai piedi del presente: queste, pertanto, rappresentano il passato slegato dal senso del progresso. La possibilità della redenzione – “destare i morti e riconnettere i frammenti” – deve considerare il passato come un ammasso di macerie, che la distruzione del contesto di senso dominante lascia alla possibilità di una nuova costruzione del presente. Il presente che vuole intraprenderla deve lavorare su ciò che del passato, sopravvivendo al

⁷ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 697; trad. it. p. 35.

succedersi delle epoche storiche, è restato nello spazio del presente come rovina, come morta allegoria.

Secondo una felice immagine di *Einbahnstraße*, solo il “torso” del passato come è stato davvero (*Vergangenheit*), non la sua compiuta totalità, deve restare perché il presente vi possa “scolpire l’immagine del proprio futuro”: «Solo chi sapesse considerare il suo passato (*Vergangenheit*) come un parto della costrizione e della necessità sarebbe capace di trarne il miglior frutto in qualsiasi presente. Perché quel che uno ha vissuto è nel migliore dei casi paragonabile alla bella statua che nel corso di vari trasporti ha perso tutte le membra e ora offre soltanto il prezioso blocco di marmo nel quale egli dovrà scolpire l’immagine del proprio futuro»⁸. La tradizione dominante, invece, tramanda il passato come se questo fosse una statua perfettamente conservata, su cui non può intervenire lo scalpello del presente. Le macerie, per poter prendere nuova forma nel presente, devono rappresentare gli avvenimenti del passato liberati, slegati dal contesto di senso che li mantiene legati al concetto a essi imposto dalla tradizione dominante. La *Erlösung* deve avere sempre come sua condizione di possibilità lo scioglimento (*Lösung*), la liberazione.

Ha il viso rivolto al passato. Là dove davanti a noi appare una catena di avvenimenti, egli vede un’unica catastrofe, che ammassa incessantemente macerie su macerie e le scaraventa ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e riconnettere i frantumi⁹.

IX.2 Ma il progresso ...

Ma dal paradiso soffia una bufera (*Sturm*), che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che l’angelo non può più chiuderle. Questa bufera lo spinge inarrestabilmente nel futuro, a cui egli volge le spalle, mentre cresce verso il cielo il cumulo delle macerie davanti a lui. Ciò che noi chiamiamo progresso, è questa bufera¹⁰.

⁸ W. Benjamin, *Einbahnstraße* cit., p. 118; trad. it. p. 437.

⁹ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 697; trad. it. p. 37.

¹⁰ Ivi, pp. 697-698; trad. it. p. 37.

Le sorti dell’angelo personale di *Agesilaus Santader* e dell’angelo della storia di *Über den Begriff der Geschichte* si dividono nettamente proprio in questo punto: il “ma”, che separa questo passaggio della IX tesi da tutto ciò che precedeva, introduce la dinamica del progresso, che impedisce all’angelo della storia di svolgere il suo vero compito, quel compito descritto in *Agesilaus Santader*. L’angelo della storia è impedito nella sua opera di *salvazione* delle macerie del passato dalla bufera del progresso che spira dal paradiso. Benjamin per “paradiso” intende il mitico Eden dell’origine, il perduto paradiso terrestre, in quanto solo così si spiega il retrocedere dell’angelo verso quel futuro “a cui egli volge le spalle”. Ciò appare oltremodo chiaro se interpretiamo il passo interamente nella prospettiva di “ciò che noi chiamiamo progresso”. Il perduto paradiso originario, pertanto, altro non è che quel “leggendario inizio della storia” che, insieme a “una sua fine altrettanto leggendaria”, è il presupposto irrinunciabile del concetto di progresso. La concezione del progresso, infatti, deve necessariamente essere legata a un concetto *mitico* dell’origine: un’origine irrimediabilmente perduta come quel paradiso da cui soffia la bufera. Un’origine *non storica*, non ripristinabile cioè ogni volta che il presente, con il “destare i morti e riconnettere i frantumi” del passato, pone sé stesso come nuova origine di un nuovo corso della storia. Il progresso, invece di una concezione discontinua della storia che procede a salti, necessita di un’immagine lineare in cui inizio e fine, pur se determinati miticamente, siano indiscutibilmente i soli punti fissati di un *unico*, continuo e inarrestabile, sviluppo storico. Solo così nessun presente, compreso tra questi due punti, può arrestare il soffiare continuo della bufera dell’inizio che non si placa se non alla fine, quando è ormai troppo tardi. La classe dominante ha posto la garanzia del perdurare del suo potere proprio nel carattere mitico di tale origine: il fondamento del suo dominio è pertanto inattuabile e fuori discussione per ogni prassi sovversiva nel presente. La bufera del progresso non concede all’angelo della storia l’attimo (*Augenblick*) per cantare le lodi di Dio – l’attimo in cui è possibile la redenzione, in cui il presente può arrestare il *continuum* della storia – bensì “lo spinge inarrestabilmente nel futuro”. Il futuro del progresso, per cui nessun presente conta, percorre, a differenza del futuro del regresso, il tempo omogeneo e vuoto che prima o poi conduce all’irri-

mediabile catastrofe: «La catastrofe è il progresso, il progresso è la catastrofe. La catastrofe in quanto *continuum* della storia»¹¹. Così, senza possibilità d'equivoco, scrive Benjamin nei materiali preparatori delle tesi.

IX.3 *L'Angelus Novus della salvezza*

Benjamin fornisce anche un'interpretazione meno catastrofica del suo Angelus Novus; si trova nei materiali preparatori delle tesi e si specifica ulteriormente in due frammenti del *Passagen-Werk*: «Interpretazione dell'Angelus Novus: le ali sono vele (*Segel*). Il vento che spira dal paradiso resta nelle ali»¹². Il comparire in questo brevissimo frammento della definizione delle ali come vele e del termine vento, invece di quello adoperato poi nella tesi di bufera, segnala un livello d'interpretazione che, nella stesura definitiva della tesi, si è perso. Infatti, bisogna risalire al *Passagen-Werk* per ritrovare i medesimi termini: «Sul concetto di “salvezza (*Rettung*)”: il vento dell'assoluto nelle vele del concetto (*in den Segeln des Begriffs*). (Il principio del vento è l'elemento ciclico). La posizione delle vele il relativo»¹³. Le vele, dunque, rappresentano il concetto di storia che si fa proprio; la posizione delle ali dell'angelo, che sono travolte dalla bufera del progresso, non è l'unica possibile, in quanto “la posizione delle vele è il relativo”. È possibile, pertanto, un concetto di storia che può avere nelle proprie vele il vento dell'assoluto, quel vento della *salvezza* che può, arrestando il presente presso il passato, “destare i morti e riconnettere i frantumi”. La differenza essenziale tra questo vento e la bufera del progresso consiste nel fatto che non soffia inarrestabilmente lungo la linea che va dall'origine alla fine della storia, ma il suo principio è *ciclico*: il vento dell'assoluto spira dal presente verso il ritorno, verso la redenzione di quel futuro custodito nel passato. Il concetto di storia, che fa gonfiare le proprie vele dal vento dell'assoluto, rappresenta l'antitesi della salvezza alla bufera del progresso che conduce alla catastrofe. «Essere dialettico significa avere il vento

¹¹ W. Benjamin, *Anmerkungen zu Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 1244; trad. it. p. 89.

¹² *Ibid.*

¹³ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, VI/1, cit., p. 591; trad. it. p. 530.

della storia nelle vele (*Wind der Geschichte in den Segeln*). Le vele sono i concetti (*Begriffe*). Ma non basta disporre delle vele. Ciò che è decisivo è l'arte di saperle issare»¹⁴. Non basta la conoscenza del concetto di storia nelle cui vele può spirare il vento della salvezza: “l'arte di saper issare le vele” non riguarda la conoscenza, ma è questione di prassi politica.

A nostro parere Benjamin ha scelto, al posto di questa versione dell'angelo della storia, quella catastrofica della IX tesi proprio perché essa sia di monito per quegli oppositori del fascismo che “lo affrontano in nome del progresso, come se questo fosse una norma della storia”. Il progresso è, invece, una norma indiscutibile della storia solo *se non si decide politicamente nell'attimo* in cui l'angelo della storia è in procinto di cantare le lodi della salvezza, se non si issano in tempo le vele al soffio del vento dell'assoluto. L'angelo è solo il messaggero della verità e indica al presente la via del ritorno come quella propria della redenzione; ma è compito della prassi politica agire su “ciò che di volta in volta è dato”, decidendo per l'eterna provvisorietà di ciò che si dà “di volta in volta”, piuttosto che per la permanente eternità del “dato di fatto”: «Il concetto di progresso va fondato nell'idea di catastrofe. Che “tutto continui così” è la catastrofe. Essa non è ciò che di volta in volta incombe, ma ciò che di volta in volta è dato»¹⁵. Lo stesso Scholem, che del resto non ha mai gradito l'avvicinamento di Benjamin al marxismo, spiega il fallimento dell'angelo in quanto solamente il Messia può realizzare il compito della redenzione. Egli non può accettare che il fallimento dell'angelo della IX tesi e il successo del Messia nell'ultima dipendano dall'aver o meno il presente preso una decisione politica: «Certo, destare i morti e ricomporre le cose infrante e spezzate non è, per la *Kabbalah* lurianica, compito di un angelo, bensì del Messia. [...] Benjamin ha suddiviso la funzione del Messia cristallizzata dalla visione storica ebraica, in quella dell'angelo che deve fallire il suo compito, e in quella del Messia che può realizzarlo»¹⁶.

¹⁴ *Ivi*, VI/1, p. 592; trad. it. p. 531.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ G. Scholem, *Walter Benjamin e il suo angelo* cit., pp. 61-63.

X Tesi

La X tesi va letta come la traduzione in termini non metaforici della tesi precedente, in quanto ha come tema centrale il progresso e le catastrofiche conseguenze che una sua assunzione come “norma della storia”, anche da parte degli oppositori del fascismo, comporta. In questa tesi emerge più esplicitamente la preoccupazione di Benjamin per il precipitare degli eventi nella situazione politica del suo tempo. Pare, infatti, che sia rimasto fortemente deluso dal trattato di non aggressione stipulato il 23 agosto 1939 dall’Unione Sovietica con la Germania nazionalsocialista, il cosiddetto *patto Ribbentrop-Molotov*, che prevedeva anche un protocollo d’intesa per la spartizione dell’Europa orientale. L’unica testimonianza dell’effetto avuto su Benjamin del patto tra Hitler e Stalin, tra chi rappresentava l’apoteosi dell’ideologia progressiva della classe dominante e chi invece doveva rappresentare la speranza delle classi oppresse, è una lettera a Scholem dello scrittore Soma Morgenstern, che Benjamin frequentava a Parigi in quell’epoca. La lettera risale al 1972 ed è riportata nelle *Gesammelte Schriften* di Benjamin, non senza qualche riserva da parte dei curatori. Ne traduco la parte più significativa: «In contrasto con la maggior parte dei comunisti – io ne conoscevo molti e con uno avevo addirittura stretto amicizia – che difendevano Stalin su due piedi o addirittura erano del parere che il furbo georgiano avesse raggirato Hitler per guadagnare ancora un paio di anni per un ulteriore armamento, Benjamin credeva che l’idea comunista era andata distrutta e non si sarebbe recuperata presto. Egli più volte ripeté con dolore: “Che abbiamo fatto per meritare che la nostra generazione debba fare l’esperienza della soluzione delle più importanti domande dell’umanità”. [...] Ma nel corso ulteriore del colloquio risultò che quell’atto di Stalin gli aveva tolto la fede nel materialismo storico.

Suppongo che egli avesse già in quella settimana concepito il piano delle sue tesi, che ha scritto in seguito e che non significano altro che una revisione del materialismo storico»¹.

Se una così stretta connessione, su cui Morgenstern insiste, tra *Über den Begriff der Geschichte* e il patto tra Hitler e Stalin non è del tutto credibile, importante è, invece, sottolineare l'atteggiamento di Benjamin verso il comunismo sovietico. Credibile è, infatti, la sua volontà di rivedere la concezione del materialismo storico allora predominante, in modo che sia chiara la differenza tra oppressi e oppressori: in modo che le due parti non possano in nessun caso poter venire a patti. Il pessimismo che regna nella X tesi, in cui si sottolinea che quei "politici nei quali avevano sperato gli oppositori del fascismo" scendono a patti con gli oppressori, segnala che non è in Stalin che Benjamin vede la vera, inconciliabile alternativa a Hitler. Si può scendere a patti solo con chi è simile: "l'ottusa fede nel progresso", "il confidare nella base di massa" e "il servile inquadramento in un apparato incontrollabile" sono le accuse che Benjamin muove al comunismo sovietico che, negli anni Trenta, stava prendendo le sembianze dello stalinismo. L'atto di Stalin non rappresenta la causa degli oppressi: se lo stalinismo è la realizzazione del materialismo storico, *Über den Begriff der Geschichte* teorizza una concezione della storia che non scende a patti neanche con esso. Se così fosse, sotto la stessa bandiera del progresso s'incontrerebbero fascismo, socialdemocrazia e stalinismo. Tuttavia, non si può certo ridurre *Über den Begriff der Geschichte* soltanto a un'analisi della situazione storico-politica che precedette lo scoppio della Seconda guerra mondiale. È soprattutto una *metafisica storica*: il materialismo storico che Benjamin delinea pone la verità *al di fuori* del senso progressivo che domina il presente, ma non *al di fuori* del tempo della storia. Sia il fascismo che lo stalinismo credevano ciecamente che la "norma della storia", la sua verità, si fosse rivelata nel concetto di progresso; ma la verità non appare nella concezione dominante della storia, piuttosto si cela sepolta tra le macerie sotto cui, chi continua a vincere, lascia chi continua a essere sconfitto. Stalin, tradendo la causa degli oppressi, ha accumulato altre macerie, altre possibilità irrealizzate, ai piedi dell'angelo della storia: "una concezione della storia che eviti ogni complicità

¹ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, VII/1, cit., pp. 771-772; trad. mia.

con quella a cui si attengono ancora questi politici" deve tener conto del "caro" prezzo che costerà il liberare il passato degli oppressi dalla massa sempre maggiore di macerie che il presente, in cui il dominio ha più volti, gli rovescia sopra per seppellirlo definitivamente.

In un momento in cui i politici nei quali avevano sperato gli oppositori del fascismo giacciono a terra e confermano la loro sconfitta col tradimento della loro stessa causa, esse [le riflessioni che veniamo svolgendo] si propongono di liberare (*lösen*) i figli del secolo politici dalle pastoie in cui quelli li hanno irretiti. Questa considerazione muove dal fatto che l'ottusa fede di quei politici nel progresso (*Fortschritts Glaube*), il loro confidare nella loro "base di massa", e infine il loro servile inquadramento in un apparato incontrollabile, sono tre aspetti della stessa cosa. E cerca di fornire il concetto (*Begriff*) di quanto costerà *cara*, al nostro pensiero abituale, una concezione della storia che eviti ogni complicità con quella a cui si attengono ancora questi politici².

² W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 698; trad. it. mod. p. 37.

XI Tesi

Il tema centrale dell'XI tesi è il rapporto tra natura e tecnica; a tal proposito, disattendendo i più ovvi presupposti della tradizione marxista, Benjamin propone un accostamento tra Marx e Fourier. Si tratta di un accostamento che rimarca ulteriormente la concezione personale del marxismo di Benjamin, il quale, senza preoccuparsi dell'ortodossia marxista, attualizza, nell'ottica del socialismo scientifico marxiano, le "utopie socialiste prequarantottesche" di Fourier. Nella lotta al fascismo, l'attualità delle "fantasticherie" di Fourier non è meno pregnante dell'analisi marxiana del lavoro condotta sul piano scientifico. Mentre da un punto di vista strettamente marxista questo accostamento non può non destare più di qualche perplessità, invece dal punto di vista del pensiero benjaminiano non manca di coerenza. Del resto, ogni tentativo di interpretare, dal punto di vista del marxismo ortodosso, il marxismo di Benjamin è destinato inevitabilmente a incontrare insolubili contraddizioni; l'interpretazione più fruttuosa è pertanto quella che, partendo dalla conoscenza del pensiero benjaminiano, cerca in esso quel terreno fertile in cui i semi del pensiero marxista hanno dato i loro frutti. In questa tesi, il rapporto che Benjamin istituisce tra natura e tecnica è il frutto dell'originale incrocio tra Marx e Fourier: nella concezione benjaminiana del passato niente di *ciò che è stato* non è degno di essere attualizzato nel presente in forma sempre nuova.

Il conformismo, che fin dall'inizio è stato di casa nella socialdemocrazia, non è connesso solo con la sua tattica politica, ma anche con le sue idee economiche (*ökonomischen Vorstellungen*). Esso è una causa del suo successivo crollo. Non c'è nulla che abbia corrotto i lavoratori tedeschi quanto la persuasione di nuotare con la corrente. Per loro lo sviluppo tecnico era il favore della corrente con cui pensavano di nuotare. Di qui era breve il passo all'illusione

che il lavoro di fabbrica, che si troverebbe nel solco del progresso tecnico, rappresenti un risultato politico¹.

Al conformismo politico, che emerge dalla prassi di quei politici che *conformano* la loro *chance* nella lotta contro il fascismo alla concezione borghese del progresso, corrisponde un altrettanto catastrofico conformismo sul piano economico. Il conformismo economico comporta l'adeguarsi, da parte degli operai tedeschi, alla concezione borghese che il lavoro di fabbrica, che nuota in favore della corrente dello "sviluppo tecnico", "rappresenti un risultato politico". Invece, quelle idee economiche (*ökonomischen Vorstellungen*), che affidano la speranza di salvezza dalla catastrofe fascista proprio al seguire il "solco del progresso tecnico", incorrono nella stessa illusione per cui "i politici nei quali avevano sperato gli oppositori del fascismo giacciono a terra e confermano la loro sconfitta col tradimento della loro stessa causa".

XI.1 *Il rapporto "umano" tra lavoro e natura: Kritik des Gothaer Programms e Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 di Marx*

Il programma di Gotha porta già in sé tracce di questa confusione. Esso definisce il lavoro come "la fonte di ogni ricchezza e di ogni cultura". Presagendo il peggio, Marx vi contrapponeva il fatto che l'uomo che non ha altra proprietà se non la sua forza-lavoro, "non può essere lo schiavo degli altri uomini che si sono fatti... proprietari". [...] Questo concetto volgar-marxistico di ciò che è lavoro, non si sofferma a lungo sulla questione di come il prodotto del lavoro agisca sui lavoratori stessi finché essi non possono disporre: vuol tenere conto solo dei progressi del dominio della natura, non dei regressi della società. Esso mostra già i tratti tecnocratici che più tardi s'incontreranno nel fascismo².

Benjamin cita espressamente il Marx della *Critica del programma di Gotha* sia per evidenziare che non da lui deriva il concetto volgar-marxista di lavoro, ma dal conformismo che condiziona le idee economiche della socialdemocrazia, sia per indicare proprio nel pensiero marxiano una corretta determinazione del concetto di lavoro. Infatti

¹ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., pp. 698-699; trad. it. p. 39.

² Ivi, p. 699; trad. it. pp. 39-41.

il lavoro, per come è concepito nel programma di Gotha e nella socialdemocrazia, *non è* "la fonte di ogni ricchezza e di ogni cultura". Marx già nel 1875, forse proprio "presagendo il peggio" (l'impossibilità cioè che un tale concetto di lavoro potesse praticamente opporsi ai "tratti tecnocratici che più tardi s'incontreranno nel fascismo"), aveva definito i limiti che questa concezione comportava.

Nel *Passagen-Werk*, Benjamin cita per intero questo passo della *Critica del programma di Gotha*, mettendo in risalto, nella premessa che vi appone, l'aspetto per lui decisivo: «Un passo importantissimo sul concetto di "creativo" è l'osservazione di Marx a proposito della prima frase del Programma di Gotha: "il lavoro è la fonte di ogni ricchezza e di ogni civiltà". "I borghesi hanno i loro buoni motivi per attribuire al lavoro una *forza creatrice soprannaturale*; perché proprio dal fatto che il lavoro ha nella natura la sua condizione, deriva che l'uomo, il quale non ha altra proprietà all'infuori della sua forza-lavoro, deve essere in tutte le condizioni di società e civiltà, lo schiavo degli altri uomini che si sono resi proprietari delle condizioni materiali del lavoro"»³. Il lavoro è una forza creatrice solo a condizione che esso sia *soprannaturale*, solo a condizione cioè che si sostituisca come origine di ogni ricchezza alla natura e consideri questa, fonte prima di tutti i mezzi e i materiali del lavoro, come sua legittima proprietà. È peculiare del concetto di lavoro del capitalismo determinare il rapporto con la natura, considerata come mero oggetto di dominio, esclusivamente in termini di *sfruttamento*: la sua creatività non è spontanea come quella naturale, bensì deriva sempre dallo sfruttamento. La brama creatrice del lavoro, nella concezione capitalista, non produce ricchezza per la società, ma solo per coloro che "si sono resi proprietari delle condizioni materiali del lavoro". La ricchezza prodotta dal lavoro nel capitalismo ha come suo contrappeso la povertà indotta nella natura dell'uomo, "il quale non ha altra proprietà all'infuori della sua forza-lavoro"; lo sfruttamento della natura corrisponde, infatti, allo sfruttamento della forza-lavoro del proletariato, di quella forza che gli appartiene *per natura*: «Il lavoro *non è la fonte* di ogni ricchezza. La *natura* è fonte dei valori d'uso (e di tali valori consta la ricchezza reale!) come il lavoro che in sé è soltanto

³ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, V/2, cit., p. 808; trad. it. p. 731.

espressione di una forza naturale, l'umana forza-lavoro»⁴. È il prevalere, nel sistema capitalistico, del valore di scambio sul valore d'uso a determinare la creatività del lavoro e il conseguente sfruttamento della *naturale* forza-lavoro del proletariato. L'oggetto prodotto dal lavoro del proletario/a perde il suo valore d'uso e pertanto naturale – che l'operaio/a può riconoscere come *proprio* prodotto – in quanto è considerato in base al suo valore di scambio: esso si presenta, dunque, *estraneo* alla natura degli stessi lavoratori, i quali “non possono disporne”. La società in cui domina il valore di scambio è, pertanto, quella in cui il lavoro non è fonte di vera ricchezza sociale, in cui non è in base alla natura comune a ognuno che è distribuita la ricchezza: la società perde, con il suo elemento naturale, la propria essenza sociale. Solo un rinnovato rapporto del lavoro con la natura, non fondato cioè sul dominio, è la condizione di un rinnovamento della società: il “progresso del dominio della natura” e “i regressi della società” sono perciò due facce della stessa medaglia.

Marx delinea l'autentico, umanamente sociale, rapporto tra lavoro e natura nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*; si tratta di un testo non estraneo a Benjamin, come si può verificare dal suo ricorrervi frequentemente negli appunti del *Passagen-Werk* in cui sono raccolte tutte quelle citazioni che egli aveva tratto dallo studio dell'opera marxiana. Queste si riferiscono in particolare al *Secondo manoscritto*, alla parte dal titolo *Proprietà privata e comunismo*: «Proprio soltanto nella lavorazione del mondo oggettivo l'uomo si realizza quindi come *ente generico*. Questa produzione è la sua attiva vita generica. Per essa la natura si palesa come *sua*, dell'uomo, e sua realtà. L'oggetto del lavoro è quindi l'*oggettivazione della vita generica dell'uomo* [...]. Allorchè, dunque, il lavoro alienato sottrae all'uomo l'oggetto della sua produzione, è la sua *vita generica* che gli sottrae»⁵. Il sistema capitalistico, fondato sull'appropriazione privata della ricchezza, nega all'uomo la sua natura, la sua “vita generica”, e lo considera esclusivamente come individuo per il quale la società è soltanto il mezzo per soddisfare il bisogno primario della mera sussistenza e non il fine in cui si supera la particolarità individuale. Il lavoro sociale costruisce pertanto questo mondo di oggetti, che l'essere

⁴ K. Marx, *Critica del programma di Gotha*, Samonà e Savelli, Roma 1968, p. 31.

⁵ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Opere filosofiche giovanili*, a cura di G. della Volpe, Editori Riuniti, Roma 1971, p. 200.

umano riconosce come proprio prodotto. Il lavoro determina così la natura, ciò che gli è *al di fuori*, a immagine e somiglianza dell'essere umano: il lavoratore libero dalla schiavitù “degli altri uomini che si sono fatti proprietari” definisce una natura che, a immagine della sua ritrovata umanità, appare umana. La natura non è più, dunque, oggetto indifferente di dominio, il cui sfruttamento è necessario ai fini della ricchezza del capitalista, ma dal modo di rapportarsi dell'uomo alla natura si evince il “grado di civiltà dell'uomo”. Quanto più regredisce il dominio della natura tanto più progredisce la società: «In questo rapporto generico-*naturale* il rapporto dell'uomo alla natura è immediatamente il suo rapporto all'altro uomo, come il rapporto dell'uomo all'uomo è immediatamente il suo rapporto alla natura, la sua propria determinazione *naturale*. [...] Da questo rapporto si può, dunque, giudicare ogni grado di civiltà dell'uomo»⁶. La natura è espressione del lavoro umano solo se il mondo oggettivo che costruisce evidenzia, prima di tutto, di ogni essere umano il suo elemento naturale, quella *natura generica* che non è privilegio di qualcuno, ma in cui ognuno/a può riconoscersi e riconoscere l'altro esclusivamente in quanto essere umano. Tale *società naturale* presenta il lavoro sociale come concreto possesso di ognuno/a, in quanto ognuno/a è essere umano per sua stessa natura: il rapporto tra proprietario e lavoratore non è altro che una “astrazione” di questa originaria ed essenziale socialità.

Un frammento del *Passagen-Werk* testimonia come l'analisi del rapporto tra natura e società, che Benjamin sviluppa nell'XI tesi, sia in parte debitrice proprio delle riflessioni di Marx in proposito: «La natura astratta del lavoro sociale e la natura astratta dell'essere umano, che si rapporta al suo prossimo come proprietario, si corrispondono reciprocamente»⁷. “La natura astratta dell'essere umano” e del suo lavoro, infatti, si realizza concretamente solo nella società che pone come suo contenuto fondamentale il libero rapporto dell'uomo con l'altro uomo; solo nella società che, esprimendo la natura dell'essere umano, ne realizza l'umanità: «L'*umanità* della natura c'è soltanto per l'uomo *sociale*: giacchè solo qui la natura esiste per l'uomo come *legame* con l'*uomo* [...]. Solo così l'esistenza *naturale*

⁶ Ivi, p. 225.

⁷ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, V/2, cit., p. 807; trad. it. p. 730.

dell'uomo è per lui la sua esistenza umana, e la natura per lui si è umanizzata. Dunque, la *società* è la compiuta consustanziazione dell'uomo con la natura, la vera resurrezione della natura, il realizzato naturalismo dell'uomo e il realizzato umanismo della natura»⁸. Il rapporto tra società e natura è, attraverso il lavoro, determinato *storicamente*. Anzi, la storia stessa può essere considerata proprio il divenire di questo rapporto, la scansione delle tappe dell'umanizzazione della natura, del "grado di civiltà dell'uomo": «La storia stessa è una parte *reale* della *storia naturale*, della umanizzazione della natura»⁹. Ogni epoca storica si caratterizza, allora, per il modo con cui il lavoro sociale *umanizza* la natura, per come la società conosce sé stessa e, di conseguenza, per il concetto di natura in cui si riconosce: a ogni epoca storica corrisponde un'epoca della *storia naturale*.

Il periodo storico e Marx stesso si riconoscevano nella *società industriale* e l'umanizzazione della natura significava fondamentalmente *industrializzazione della natura*. Certo, la società comunista che delinea Marx è l'antitesi di quella capitalistica, ma, si può dire, che entrambi i tipi di società appartengono a una medesima epoca di *storia naturale*: «La *industria* è il *reale* rapporto storico della natura, e quindi della scienza naturale, con l'uomo. Se, quindi, essa è intesa come rivelazione *essoterica* delle *forze essenziali* dell'uomo, anche la *umanità* della natura o la *naturalità* dell'uomo è intesa. La natura che nasce nella storia umana – nell'atto del nascere della società umana – è la natura *reale* dell'uomo, dunque la natura come diventa attraverso l'industria – anche se in forma alienata – è la vera natura *antropologica*»¹⁰. L'epoca della storia naturale a cui appartiene anche Marx è la madre dell'epoca in cui vive Benjamin: l'epoca in cui il rapporto tra lavoro sociale e natura soffre di quei "tratti tecnocratici", che non sono altro che la degenerazione dell'umanizzazione della natura tradotta storicamente in chiave industriale. Tuttavia, l'insegnamento marxiano che i regressi della società sono inseparabili dallo sfruttamento da parte di pochi della natura umana generale, che deve essere invece il fondamento concreto di un'antropologia sociale, rappresenta per Benjamin ancora il cardine della prassi della lotta al fascismo: «Si vede come soggettivismo e oggettivismo, spiritualismo

⁸ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* cit., p. 227.

⁹ Ivi, p. 233.

¹⁰ Ivi, pp. 232-233.

e materialismo, attività e passività, soltanto nella socialità perdano la loro opposizione, e però la loro esistenza di opposti; si vede come la soluzione (*Lösung*) stessa delle antitesi *teoriche* sia possibile *soltanto* in una guisa *pratica*, soltanto per l'energia pratica dell'uomo; e come tale soluzione (*Lösung*) non sia affatto soltanto compito della conoscenza, bensì un *reale* compito di vita, che la *filosofia* non poteva risolvere, precisamente perché essa lo concepiva come un compito *soltanto* teorico»¹¹. La redenzione (*Erlösung*) che salva dalla catastrofe ha trovato, nel pensiero di Benjamin, la sua definizione politica proprio nella soluzione (*Lösung*) pratica che Marx ha posto come compito del comunismo. Si tratta di quella politica a partire da cui la filosofia può tornare a stupirsi.

XI.2 *Il regresso alla preistoria della tecnica: Fourier*

Con Marx la tecnica, intesa come mezzo con cui il lavoro sociale umanizza la natura, costruisce quel mondo materiale in cui la società riconosce sé stessa, acquista consapevolezza di sé ed entra nella storia. L'aver condotto l'analisi della tecnica su basi scientifiche – aver indicato ai suoi contemporanei che "l'industria è il reale rapporto storico della natura, e quindi della scienza naturale, con l'uomo" – ha liberato la concezione della tecnica moderna da tutte quelle fantasticherie che ne avevano accompagnato il sorgere. Assegnando all'industria il compito di scrivere la natura in termini *antropologici*, Marx determina nella concezione della tecnica il passaggio dalla preistoria alla storia, dalla fantasticheria alla *scienza naturale*. La degenerazione in cui è incorsa la concezione della tecnica – ne sono testimonianza i tratti tecnocratici del fascismo e dello stalinismo e le stesse idee economiche della socialdemocrazia – consiste nell'aver del tutto tralasciato l'essenziale *determinazione storica* del rapporto tra tecnica e natura a esclusivo vantaggio della sua determinazione scientifica. Il concetto di lavoro del capitalismo ha, infatti, incanalato la tecnica nei solchi del progresso industriale che determina quella società in cui l'uomo, che non ha altra proprietà se non la sua forza-lavoro, è "lo schiavo degli altri uomini che si sono fatti proprietari"

¹¹ Ivi, pp. 231-232.

proprio dei mezzi di produzione industriale: così la tecnica, come i prodotti del lavoro, non è un patrimonio sociale. Determinare *storicamente* la tecnica significa liberarla dal vincolo, presentato dal capitalismo come necessario e non storicamente transitorio, che la lega all'industria e a chi ne ha la proprietà.

Come è possibile leggere in un brano del saggio del 1937 *Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker*, che in molti aspetti anticipa le tematiche di *Über den Begriff der Geschichte*, l'analisi benjaminiana della tecnica vuole prendere una direzione storica e non scientifica: «la tecnica non è evidentemente un fatto puramente scientifico. Essa è anche un che di storico. Come tale, essa impone di verificare la separazione positivista, antidialettica, che si era cercato di stabilire tra le scienze della natura e quelle dello spirito. Le domande che l'umanità pone alla natura sono tra l'altro condizionate dallo stadio a cui è giunta la produzione. È questo il punto su cui fallisce il positivismo. Nello sviluppo della tecnica, esso riconosce i progressi della scienza naturale, ma non i regressi della società. Non si rende conto del fatto che a condizionare questo sviluppo concorre, in modo decisivo, il capitalismo. [...] Il che suggella un processo caratteristico del secolo scorso: vale a dire il fallimento della ricezione della tecnica. Questo fallimento consiste in una serie di impetuosi e sempre rinnovati tentativi che cercano tutti di sorvolare sul fatto che la tecnica serve a questa società soltanto per la produzione di merci»¹². Benjamin addebita la responsabilità del fallimento della ricezione della tecnica a tutte quelle concezioni *à la* Heidegger che si sono espresse in termini di “essenza della tecnica”; infatti, per Benjamin, la tecnica non è fine a sé stessa, il suo significato non è autonomo rispetto al suo concreto utilizzo: essa è e resta “soltanto” un *mezzo* per la produzione di merci.

Naturalmente Benjamin intende l'analisi storica della tecnica secondo la *propria* concezione della storia, che segue un corso *discontinuo* e non linearmente continuo. Pertanto, nell'XI tesi, il *regresso* da Marx a Fourier, le cui fantasticherie riguardo al rapporto tra tecnica e natura erano state superate proprio dall'approccio scientifico marxiano, rappresenta una nuova prospettiva per il presente. Fourier

¹² W. Benjamin, *Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker* cit., pp. 474-475; trad. it. p. 474.

incarna per Benjamin quella concezione della tecnica ancora preistorica, rispetto alla sua storicizzazione marxiana in termini di scienza della natura, ma, pertanto, ancora anteriore alla originaria colpa positivista della separazione tra le scienze della natura e quelle dello spirito.

A questi tratti [tecnocratici] appartiene anche un concetto di natura che contrasta malauguratamente con quello delle utopie socialiste prequarantottesche. Il lavoro, come ormai viene inteso, ha per sbocco lo sfruttamento della natura, che viene contrapposto, con ingenua soddisfazione, allo sfruttamento del proletariato. Confrontate con questa concezione positivista, le fantasticherie che tanto hanno contribuito alla derisione di un Fourier mostrano di avere un loro senso sorprendentemente sano. Secondo Fourier, il lavoro sociale ben organizzato avrebbe avuto come conseguenza che quattro lune illuminassero la notte terrestre, il ghiaccio si ritirasse dai poli, l'acqua di mare non sapesse più di sale, e gli animali feroci entrassero al servizio degli uomini¹³.

L'utopia di Fourier, riguardo al rapporto tra “il lavoro sociale ben organizzato” e la natura, appartiene a un'epoca di *storia naturale* in cui tale rapporto non si era ancora dato a conoscere in termini di sfruttamento. Infatti, la distinzione positivista tra l'ambito delle scienze naturali, in cui si consuma lo “sfruttamento della natura”, e “lo sfruttamento del proletariato”, che invece è connesso esclusivamente alla natura umana, era ancora sconosciuta a Fourier. È nel *Passagen-Werk* – in quanto Fourier è uno degli esponenti più significativi di quella “Parigi, capitale del XIX secolo” che Benjamin intende attualizzare – che l'utopia fourierista trova grande spazio: «Uno dei tratti più significativi dell'utopia di Fourier consiste nel suo mantenersi completamente estranea all'idea, così diffusa invece nel periodo successivo, dello sfruttamento della natura da parte dell'uomo. La tecnica si presenta piuttosto per lui come la scintilla che dà fuoco alle polveri della natura. [...] La concezione successiva dello sfruttamento della natura da parte dell'uomo è il riflesso dello sfruttamento effettivo dell'uomo da parte dei proprietari dei mezzi di produzione. Se l'integrazione della tecnica nella vita sociale è fallita, la colpa è di questo sfruttamento»¹⁴. Il positivismo ha destinato l'utilizzo della tecnica all'industria capitalistica, vietandone

¹³ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 699; trad. it. p. 41.

¹⁴ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, V/1, cit., p. 64; trad. mia.

un uso sociale, ignorando l'imprescindibile condizione che Marx vi aveva posto: lo sfruttamento del proletariato, di quella forza-lavoro che rappresenta il carattere naturale dell'essere umano, è inseparabile dallo sfruttamento della natura in quanto tale e, quindi, un corretto rapporto tra essere umano e natura è storicamente possibile solo in una società non capitalistica. Benjamin, dunque, individua in Fourier un esempio degno di essere attualizzato in quanto la sua utopia, propria di un'epoca agli albori dello sviluppo industriale moderno, immagina nel presente un utilizzo sociale della tecnica. Le sue immagini descrivono un mondo in cui la novità tecnica è capace di rivoluzionare l'esistente assetto sociale: «Alla forma del nuovo mezzo di produzione, che, all'inizio, è ancora dominata da quella del vecchio (Marx), corrispondono, nella coscienza collettiva, immagini in cui il nuovo si compenetra col vecchio. Si tratta di immagini ideali, in cui la collettività cerca di eliminare o di trasfigurare l'imperfezione del prodotto sociale, come pure i difetti del sistema produttivo sociale. Emerge insieme, in queste immagini, l'energica tendenza a distanziarsi dall'invecchiato – e cioè dal passato più recente. [...] Tali circostanze sono riconoscibili nell'utopia di Fourier»¹⁵.

Per Benjamin un utilizzo della tecnica che, come in Fourier, sia «la scintilla che dà fuoco alle polveri della natura», è ancora possibile nel presente. Un esempio è la *fotografia*: «la fotografia dischiude gli aspetti fisiognomici di mondi di immagini che abitano il microscopico, avvertibili ma dissimulati abbastanza per trovare un nascondiglio nei sogni ad occhi aperti, e ora, diventati grandi e formulabili come sono, capaci di rivelare come la differenza tra tecnica e magia sia una variabile storica»¹⁶. La fotografia rappresenta l'aspetto positivo della tecnica, per cui questa, in alleanza con la natura, dischiude all'uomo la reale possibilità di «sogni a occhi aperti»: se paragonate alle immagini reali, nascoste all'occhio, che la natura invece dischiude all'obiettivo fotografico, le immagini fantastiche di Fourier perdono molto della loro ingenuità. Un concetto positivo di tecnica è quello che, come nei riti magici, svela alla collettività gli esoterici misteri custoditi in grembo dalla natura; lo sfruttamento presuppone piuttosto

¹⁵ Ivi, V/1, pp. 46-47; trad. it. pp. 6-7.

¹⁶ W. Benjamin, *Kleine Geschichte der Fotografie*, in *Gesammelte Schriften* cit., pp. 371-372; trad. it. W. Benjamin, *Breve storia della fotografia*, in *Opere complete IV. Scritti 1930-1931* cit., p. 479.

una natura già totalmente svelata: tutto ciò che in essa poteva rappresentare ancora un magico segreto è stato liquidato dal progresso come un residuo arcaico privo di valore di scambio. Un lavoro, per cui la tecnica è un patrimonio sociale ed è utilizzata per il bene collettivo, può costruire un rapporto con la natura non fondato sullo sfruttamento; ma che, anzi, «è in grado di sgravarla delle creazioni che, in quanto possibili, sono sopite nel suo grembo».

Tutto ciò illustra un lavoro che, ben lontano dallo sfruttare la natura, è in grado di sgravarla delle creazioni che, in quanto possibili, sono sopite nel suo grembo. Al concetto corrotto di lavoro appartiene, come suo complemento, *quella* natura che, come ha detto Dietzgen, è «là gratuitamente»¹⁷.

Un concetto di lavoro non corrotto attribuisce la *vera* creatività alla natura, le cui nuove creazioni sono sempre possibili se lo sfruttamento capitalistico non la priva proprio della libertà di procreare. Le creazioni della natura, però, non si concedono «gratuitamente». Esse si rendono possibili solo a condizione della *liberazione* della natura umana dallo sfruttamento del lavoro nella società capitalistica: il prezzo da pagare è l'utilizzo sociale della tecnica¹⁸. Benjamin sa dall'esperienza della Prima guerra mondiale che, se «tutto continua così», se il proletariato stesso non prenderà «padronanza del nuovo corpo» che lo sviluppo capitalistico della tecnica industriale ha creato dal suo sfruttamento, la tecnica metterà in campo tutte le sue terribili potenzialità distruttive. Si legge, infatti, nell'apofisma conclusivo di *Einbahnstraße*: «Così anche la tecnica: non dominio della

¹⁷ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 699; trad. it. p. 41.

¹⁸ Come Benjamin, anche Bertolt Brecht non condanna la tecnica in quanto tale, ma esclusivamente il suo utilizzo nell'interesse di pochi. In un breve scritto del 1930, *La radio come mezzo di comunicazione*, Brecht espone i potenziali vantaggi sociali custoditi nella radio che, come la tecnica in generale, è solo un mezzo il cui valore è connesso all'ordinamento sociale e alla finalità politica per cui è adoperata: «È con ripetute, incessanti proposte volte a un miglior impiego di tali apparecchiature nell'interesse della comunità che noi dobbiamo scuotere la loro base sociale, dobbiamo mettere in discussione il loro impiego nell'interesse dei pochi. Inattuati in questo ordinamento sociale, attuabili in uno diverso, queste proposte, che rappresentano soltanto una conseguenza naturale dello sviluppo tecnico, serviranno a propandare questo ordinamento *diverso* e a dargli forma». B. Brecht, *Scritti sulla letteratura e sull'arte*, Einaudi, Torino 1975, pp. 48-49. Sul rapporto – di amicizia, politico e intellettuale – tra Benjamin e Brecht, cfr. E. Wizisla, *Benjamin und Brecht. Die Geschichte einer Freundschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2004.

natura, dominio del rapporto tra uomo e natura. È vero, gli uomini come specie si trovano da millenni al termine della loro evoluzione; ma l'umanità come specie ne è appena all'inizio. [...] Nelle notti di sterminio dell'ultima guerra una sensazione simile all'estasi degli epilettici scuoteva le membra dell'umanità. E le rivolte che seguirono sono state il suo primo tentativo di impadronirsi del nuovo corpo. Il potere del proletariato è l'indice della sua guarigione»¹⁹.

XII Tesi

XII.1 *Benjamin e Bloch di Geist der Utopie: il tempo della politica*

Ernst Bloch è senza dubbio una figura importante nella vita e nel pensiero di Benjamin. I due filosofi, quasi coetanei, si conoscono nel 1918 in Svizzera e poi si incontreranno spesso nei loro continui viaggi attraverso l'Europa. Benjamin e Bloch condividono un *humus* culturale e politico ed, essendo entrambi ebrei, anche religioso, che non può non lasciar emergere diversi punti di contatto (a partire da cui si producono anche significative divergenze). Ed è oltremodo interessante rilevare le tracce che la medesima epoca storica ha lasciato e come queste siano state, similmente o diversamente, assorbite nel loro pensiero. Per queste ragioni un riferimento a Bloch in *Über den Begriff der Geschichte* non può avere un luogo privilegiato e la scelta di approfondirlo proprio riguardo alla XII tesi può sembrare arbitraria, ma non è affatto casuale: questa tesi permette di concentrarci sulla differente ricezione del marxismo da parte degli *eterodossi* Bloch e Benjamin e, soprattutto, sul diverso sfondo temporale che caratterizza la traduzione di Marx nel loro pensiero. L'opera blochiana a cui principalmente riferirsi non può non essere *Geist der Utopie* del 1918¹, riveduta nel 1923, di cui Benjamin aveva scritto una recensione rimasta inedita e andata poi perduta.

Non siamo, tuttavia, privi di riferimenti benjaminiani a *Geist der Utopie*, come testimonia un passaggio di una lettera del 1919 destinata a Ernst Schoen: «Da molti punti di vista [...] mi torna utile il libro di un conoscente, che è la sola persona notevole che abbia

¹ Per una rilettura di *Geist der Utopie* a un secolo dalla pubblicazione della sua prima edizione, cfr. C. Collamati, M. Farnesi Camellone, E. Zanelli (a cura di), *Filosofia e politica in Ernst Bloch. Lo spirito dell'utopia un secolo dopo*, Quodlibet, Macerata 2019.

¹⁹ W. Benjamin, *Eimbahnstraße* cit., pp. 146-147; trad. it. pp. 462-463.

conosciuto finora in Svizzera. Ancora più che il suo libro mi giova la sua conversazione, poiché le sue parole sono state dirette così spesso contro il mio rifiuto di ogni tendenza politica attuale da costringermi infine a un approfondimento di questo argomento, che, spero, non è stato inutile. Dei miei pensieri ora non posso ancora lasciar trapelare nulla. Il libro s'intitola *Spirito dell'utopia*, l'autore è Ernst Bloch. Contiene difetti evidenti, enormi. Tuttavia devo al libro qualcosa di essenziale, e dieci volte migliore del suo libro è l'autore. Le basti sapere che è tuttora l'unico libro a cui io possa misurarmi come a opera veramente contemporanea»². Il gioco della *suspence* sempre delusa è tipico del Benjamin scrittore di lettere, quindi è inutile cercare di risalire con certezza a quel "qualcosa di essenziale" di cui egli è debitore a *Spirito dell'utopia*. Essenziale è, invece, sottolineare come Bloch e la sua opera abbiano fatto breccia nelle convinzioni politiche anarchiche di Benjamin, deluso al tempo dalla sua militanza nel movimento giovanile tedesco, e come però permangano, anche in un libro tanto apprezzato, "difetti enormi, evidenti", il cui contenuto non è tuttavia esplicitato.

Sulla base di queste indicazioni benjaminiane, vogliamo pertanto concentrare la nostra analisi proprio sull'aspetto politico di *Geist der Utopie* per verificare, alla luce della esplicita *decisione* benjaminiana in senso marxista che non rifiuta più "ogni tendenza politica attuale", se tali difetti del libro di Bloch possano essere riscontrati proprio nella sua definizione del *tempo della politica*. Affrontiamo allora il testo blochiano: «Ma non per questo il *concetto* rivoluzionario meno immediato deve essere "senza radici", o "astratto" ed "irrealizzabile" nell'epoca capitalistica; esso è invece concretamente raggiungibile come presagio e conoscenza su cui fondare la meta, come inventario del dovere eccentrico al tempo e quindi sovrastorico, in cui si impongono compiti superiori alla situazione storica data. Il soggetto pensante non è infatti limitato al suo tempo, ed il collettivo da cui parla non è solo quello sociale»³. La rivoluzione è per Bloch certamente possibile, ma non *adesso*, non in questo presente. Il compito del presente storico è piuttosto – fin da subito, già nell'attuale società capitalistica – quello di porre la rivoluzione come *meta*: bisogna prender consapevolezza della sua

² W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, vol. II, cit., p. 46; trad. it. W. Benjamin, *Lettere 1913-1940* cit., pp. 55-56.

³ E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, La Nuova Italia, Firenze 1993, p. 312.

necessità, che deriva proprio da quella *eccentricità* che sempre eccede ogni "situazione storica data". Ogni presente è per sua essenza sempre manchevole, incompiuto rispetto alla totalità a cui deve *tendere*. La rivoluzione, infatti, segna l'ingresso nella compiuta maturità dei tempi: l'ingresso nello spazio in cui la tendenza ad andare-oltre trova la sua pacificazione e completa realizzazione. Lo stesso accadere storico è segno di una non-ancora-compiuta realizzazione e, al contempo, di una insopprimibile tensione verso la fine della storia, verso la meta di cui ogni presente è "presagio".

La rivoluzione, in quanto potenziale meta dell'accadere storico, è pertanto una richiesta irrealizzabile nel presente storico: «Vi sono richieste irrealizzabili sul piano storico poiché ancora non è giunta la loro ora»⁴. Ciò che Bloch rimprovera al marxismo, che pone la possibilità della rivoluzione in *questo* presente, è proprio il suo restar fedele allo *status quo*, destinato comunque al tramonto, piuttosto che far emergere nel presente ciò che è *latente* nella forma di *tendenza* che rimanda al di là di sé, delineando così, nell'orizzonte del crepuscolo, la speranza dell'attesa meta futura: «Ai giorni nostri, quando il disperato crepuscolo di Dio è già abbastanza presente in ogni cosa, e quando né Atlante né Cristo portano il loro cielo, non sembra in fondo un particolare merito filosofico se il marxismo rimane ateisticamente fermo con lo *status quo*»⁵. Mentre l'insostenibilità dell'oppressione nello *status quo* è per Bloch il presagio del suo necessario tramontare, per Benjamin essa rappresenta l'inequivocabile appello del presente alla conoscenza storica: compito di quest'ultima è rendere la "classe oppressa che lotta" consapevole che deve essere "l'ultima classe resa schiava". È estremamente significativo come il rimanere "ateisticamente fermo con lo *status quo*", che Bloch rimprovera al marxismo, sia invece proprio ciò che Benjamin riconosce di essenziale nel pensiero marxiano:

Il soggetto della conoscenza storica è di per sé la classe oppressa che lotta. In Marx essa figura come l'ultima classe resa schiava, come la classe vendicatrice, che porta a termine l'opera di liberazione in nome di generazioni di sconfitti⁶.

⁴ Ivi, p. 122.

⁵ Ivi, p. 321.

⁶ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 700; trad. it. p. 43.

È evidente come il *tempo della politica*, dell'azione rivoluzionaria, abbia in Benjamin e in Bloch due direzioni assolutamente differenti, se non opposte. La vendetta di “generazioni di sconfitti” rappresenta per Benjamin la meta a cui deve tendere la storia fondata sulla tradizione degli oppressi, che trae la propria forza e la propria giustificazione politica dal passato, per la cui richiesta di redenzione è *sempre* l'ora della realizzazione. Il *ricordo consapevole* delle generazioni di sconfitti è il presupposto necessario e sufficiente della redenzione: in Benjamin la possibilità della redenzione appare alla conoscenza storica del presente nella palese evidenza del *conosciuto*. Per Bloch, piuttosto, essendo ogni conoscenza rivolta esclusivamente al passato, a ciò che è definitivamente stato, essa esclude proprio quella temporalità apportatrice del nuovo: il *futuro*. Il ricordo del passato non fa che perpetuare l'ingiustizia dello *status quo* che si abbatte, con l'inesorabilità e la necessità di una “legge”, sul presente che non sa volgere lo sguardo oltre il tramonto e verso la tenebra dello sconosciuto. Solo il presente che si affida al futuro, al non-ancora-conosciuto, può *sperare* nel nuovo, in un tempo in cui possa giungere l'ora del cambiamento, della rivoluzione: «la coscienza del soggetto disperso raggiunge quindi per principio solo il passato e le sue leggi, senza che possa mai entrare nel flusso del futuro o nella grandezza del presente, né come realizzazione, né come autorealizzazione. Un'importanza decisiva riveste il futuro, ed in esso il topos dello sconosciuto, in cui compariamo soltanto noi, l'unico in cui balena, nuova e profonda, la funzione della speranza, senza vuota ripresa di una qualsiasi *anamnesis* – eppure non è altro che la nostra tenebra ingrandita, la nostra tenebra nella fecondità del suo grembo, nell'incremento della sua latenza»⁷. La speranza nel futuro è il fondamento dell'*utopia concreta*, che differisce da tutte le altre precedenti forme di utopia in quanto la latenza che ogni presente custodisce altro non è che la concreta *tendenza* da cui prende forma il futuro: la latenza è la traccia del futuro nel presente, la materia da cui prende forma la meta finalmente compiuta e conclusa. Anche Bloch, come Benjamin, fa proprio l'imperativo di *salvare i fenomeni*, ma i fenomeni, nell'orizzonte speculativo di *Geist der Utopie*, devono essere salvati dal passato dominante, dalla loro definitiva fissazione non-più attingibile come

⁷ E. Bloch, *Spirito dell'utopia* cit., p. 255.

rivoluzionaria tendenza futura. Nel diventare latenza del presente, infatti, i fenomeni sono salvati dalla “vuota ripresa di una qualsiasi *anamnesis*”: «a tratti compaiono anche le pensose dorature di ciò che è stato (*des Gewesenen*), annunciando che qualcosa di ulteriore, di utopico e di essenziale è incluso nel passato, da cui salvano»⁸.

Benjamin sembra attenersi alla definizione blochiana di *utopia concreta*, politicamente attiva nel presente, che considera il presente già in sé gravido di futuro. La somiglianza è, tuttavia, solamente apparente: in *Über den Begriff der Geschichte*, il presente storico deve volgersi al futuro già presente nel suo spazio, ma non si tratta della tenebrosa tendenza non-ancora-conosciuta che rimanda a *dopo* il presente, ma del *conosciuto* futuro del passato, che la prassi politica deve illuminare per strapparla all'oscurità che minaccia inesorabilmente di sprofondarlo nell'oblio: «Rapporto tra regresso (*Rückschritt*) e distruzione. Funzione dell'utopia politica: gettare fasci di luce sul settore di ciò che merita di essere distrutto»⁹. Come emerge in questo frammento dei materiali preparatori delle tesi, solo ciò che occupa un già definito settore visibile nel presente, solo ciò che appare *davanti agli occhi* nella forma di qualcosa di già costruito, può essere distrutto. La distruzione è la categoria gnoseologico-politica che salva il passato dalla definizione eternante a cui la classe dominante lo costringe: pertanto, la distruzione libera il passato dalla *disperazione* a cui anche Bloch lo condanna. Un'utopia effettivamente politica deve indicare al presente che il futuro è realizzabile solo sulla via del *regresso* (*Rückschritt*). Le “generazioni di sconfitti” non devono rimanere invendicate, anzi è in loro nome che “la classe vendicatrice” deve agire nel presente. Ogni presente storico è, dunque, sempre adeguato al futuro, in quanto il passato presenta in *ogni istante* l'occasione della redenzione: la *debole forza messianica* che il presente ha in consegna dal passato indica che la vendetta è sempre un'urgenza attuale.

Il passato non è mai totalmente realizzato e redento: la futura armonia che il Regno di Dio promette agli uomini non può riscattare il sacrificio dei bambini innocenti che non potranno partecipare dell'*ultimo giorno del giudizio universale*. Per questo motivo Ivan

⁸ Ivi, p. 241.

⁹ W. Benjamin, *Anmerkungen zu Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 1244; trad. it. p. 89.

Karamazov, il protagonista de *I fratelli Karamazov* di Dostoevskij, rifiuta il biglietto d'ingresso per l'ultima armonia: rifiuta Dio e accetta il mondo presente con tutta l'ingiustizia e la sofferenza di un passato che non può mai essere totalmente riscattato. Di fronte alla scelta tra mondo presente e armonia futura, che Dostoevskij pone come il problema non aggirabile della redenzione, Bloch e Benjamin forniscono due soluzioni assolutamente differenti. In *Geist der Utopie*, dove si cita espressamente il disperato scetticismo di Ivan Karamazov, Bloch così esprime la sua scelta: «Perciò anche noi non abbiamo fede nel disgregato giorno attuale, ma in quello che ha valore. Non si può volere o venerare insieme il mondo, il suo Signore e ciò che lo salva o ci salva da esso»¹⁰. Bloch si affida alla *metempsicosi* che, “nella continua ripetibilità della storia”, condurrà tutti i soggetti alla *fine* della storia: in un presente integralmente compiuto dove tutto ciò che è latente, non-ancora-conosciuto, sarà identico a una tendenza totalmente realizzata. In questo modo, il *finale giudizio universale* riscatterà anche le sofferenze dei bambini innocenti, che non saranno mai redimibili nel giorno attuale ancora disgregato, in un mondo non-ancora totalmente compiuto: «Superando la continua ripetibilità della storia ed il gioco dei suoi significati, la metempsicosi permette e dimostra la presenza di tutti i soggetti alla *fine* della storia, garantendo concretamente il concetto di “umanità” nella sua futura entità integra ed assoluta»¹¹.

La speranza nel giudizio universale, in un presente nel cui spazio la verità apparirà totalmente dispiegata, non può essere condivisa da Benjamin. Come del resto nell'opera di Benjamin, in questo più fedele dell'amico alla tradizione ebraica, la figura di Cristo – la dimostrazione esemplare della visibile apparizione di Dio e della verità nella storia dell'uomo – non riveste certo l'importanza che ha in *Geist der Utopie*. La concezione benjaminiana della verità non contempla un presente, fosse anche quello del giudizio universale, in cui appaia la verità nella sua totalità, ma essa resta sempre, in ogni tempo e luogo, un'immagine sfuggente e invisibile allo sguardo della conoscenza: tra uomo e Dio resta sempre un abisso incolmabile, che non prevede la mediazione di Cristo. Il male del mondo deriva

¹⁰ E. Bloch, *Spirito dell'utopia* cit., p. 355.

¹¹ Ivi, p. 346.

dalla stessa costitutiva manchevolezza e provvisorietà del presente: nessun presente può totalmente realizzare le possibilità che il passato custodisce. Proprio perché il presente è un “giorno disgregato”, la redenzione è sempre possibile anche se mai definitiva. Nel breve frammento *Zu Dostojewski* del 1928, Benjamin sottolinea come per il grande scrittore russo il male non è un limite da superare, una mancanza da riempire e poi dimenticare, ma l'occasione per adempiere a un compito assegnato: «[Dostoevskij] ha riconosciuto la meschinità come qualcosa di profondamente radicato nel corso mondo, preformato in noi stessi, qualcosa che ci è vicinissimo se non donato come compito. Il suo Dio non ha creato soltanto il cielo e la terra, l'uomo e l'animale, ma anche la meschinità, la vendetta, la malvagità»¹². Lo storico materialista ne deve essere consapevole: deve sapere che il presente, se vuole distruggere l'apparenza dominante e annunciare l'avvento del Messia nell'alba del nuovo giorno, deve ergersi esso stesso, “di volta in volta”, a *giorno del giudizio* in nome della passata oppressione di “generazioni di sconfitti”.

Il futuro non deve rappresentare la speranza dell'attuale giorno disgregato, ma *questo* giorno, proprio in quanto disgregato, deve essere la speranza dei defunti e deve imbandire con le loro sofferenze il banchetto del nuovo giorno: «I viventi di volta in volta si scorgono nel meriggio della storia. Essi sono tenuti ad approntare un banchetto per il passato. Lo storico è l'araldo che invita a tavola i defunti»¹³. Come il concetto di storia, che emerge da questo passo del *Passagen-Werk*, appronti un banchetto con ospiti completamente diversi da quelli previsti da Bloch per il banchetto in cui è atteso il Messia, risulta chiaramente dal passo che segue: «Giustamente Bàal Shem dice che il Messia può giungere solo quando tutti gli ospiti si sono seduti a tavola»¹⁴. Il banchetto di Benjamin è sempre già approntato per il Messia, mentre quello di Bloch, per essere consumato, deve attendere la *fine* della storia, quando tutti gli ospiti avranno preso il loro posto a tavola: molti di loro sono attesi dal futuro.

¹² W. Benjamin, *Zu Dostojewski*, in *Gesammelte Schriften*, VI, cit., pp. 141-142; trad. it. W. Benjamin, *Su Dostoevskij*, in *Opere complete VIII. Frammenti e Paralipomena*, a cura di H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di H. Riediger e E. Ganni, Einaudi, Torino 2014, p. 138.

¹³ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, V/1, cit., p. 603; trad. it. p. 541.

¹⁴ E. Bloch, *Spirito dell'utopia* cit., p. 323.

XII.2 *Il freno d'emergenza o l'affrettarsi alla meta*

Questa coscienza, che si è fatta ancora valere per breve tempo nella Lega di Spartaco, fu da sempre scandalosa per la socialdemocrazia, che nel corso di tre decenni è riuscita a cancellare quasi del tutto il nome di un Blanqui, il cui suono squillante aveva scosso il secolo precedente. Essa si compiacque di assegnare alla classe operaia il ruolo di redentrice delle generazioni *future*. E recise così la sua forza migliore. La classe disapprese, a questa scuola, tanto l'odio quanto la volontà di sacrificio. Entrambi si alimentano all'immagine degli antenati asserviti, non all'ideale (*Ideal*) dei discendenti liberati¹⁵.

Blanqui rappresenta per Benjamin colui che ha rivolto la sua azione di rivoluzionario esclusivamente contro l'ingiustizia presente, senza mai attendere una futura giustizia dal corso del progresso a cui, invece, si affida la socialdemocrazia. Da Blanqui, Benjamin ha appreso che non si può sperare in una futura costruzione di una società migliore senza prima distruggere l'apparenza dominante. Il non credere in un giudizio finale che riscatterà ogni ingiustizia passata è il fondamento dell'*umanità dell'essere umano*: questa indignazione rappresenta il rifiuto del futuro, del regno divino dell'ignoto. Come Baudelaire, Blanqui è una delle figure fondamentali della Parigi del XIX secolo oggetto del *Passagen-Werk*, di quella generazione che avrebbe dovuto realizzare le utopie di Fourier: «L'attività di un rivoluzionario di professione, quale fu Blanqui, non presuppone la fede nel progresso, ma solo la ferma risoluzione di abbattere delle ingiustizie presenti. [...] La rivolta dovuta all'indignazione di fronte all'ingiustizia dominante è altrettanto degna dell'uomo di quella che mira al miglioramento dell'esistenza delle generazioni future. Sì, è altrettanto degno dell'uomo, e appare inoltre anche più simile all'uomo. Di pari passo con questa indignazione procederà la ferma risoluzione di strappare all'ultimo momento l'umanità alla catastrofe che di volta in volta la minaccia»¹⁶.

Nell'affidarsi al progresso e alla fede nell'"ideale dei discendenti liberati", dimenticando in sostanza la sua qualità di vendicatrice, la classe oppressa perde l'occasione di adempiere al compito della redenzione, rappresentato dalla *debole forza messianica* che il passato le ha consegnato: è questa la "forza migliore" che la fede nel progres-

¹⁵ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 700; trad. it. p. 43.

¹⁶ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, VI, cit., p. 428; trad. it. pp. 369-370.

so della socialdemocrazia ha reciso. Ogni attimo presente è un'imperdibile occasione per la redenzione del passato; disapprendere "la volontà di sacrificare" il proprio presente condanna il passato a sprofondare in un oblio senza possibilità di ricordo. La generazione presente è sempre l'ultima a custodirlo ancora e, pertanto, è "insostituibile": «L'idea di sacrificio non può affermarsi senza quella di redenzione. Tentativo di indurre la classe operaia al sacrificio. Ma non si era capaci di dare al singolo l'idea di essere insostituibile»¹⁷. Questo brano dei materiali preparatori a *Über den Begriff der Geschichte* è indicativo per spiegare il motivo per il quale Benjamin ha scelto il movimento spartachista del 1919 come emblema dell'autentica coscienza rivoluzionaria. Il movimento spartachista evidenzia, al di là di ogni progetto rivoluzionario, il senso più puro della *rivolta*: la sua autenticità scaturisce dal suo inevitabile fallimento. La rivolta è uno scandalo per la stessa strategia rivoluzionaria e il sacrificio in cui necessariamente incorre spiega come essa insorga non per la vittoria, bensì esclusivamente contro l'ingiustizia. La rivolta è la forma più *pura* di conoscenza del presente nel senso che, senza cercare certezza alcuna nel futuro, ha già tutte le ragioni per esplodere¹⁸.

Dal punto di vista della rivolta piuttosto che della rivoluzione, non deve sorprendere che Benjamin corregga, ancora nei materiali delle tesi, una famosa affermazione di Marx: «Marx dice che le rivoluzioni sono la locomotiva della storia universale. Ma forse le cose stanno in modo del tutto diverso. Forse le rivoluzioni sono il ricorso al freno d'emergenza da parte del genere umano in viaggio su questo treno»¹⁹. Fedelmente a Blanqui, che è noto per aver sostenuto ogni rivolta che si fosse affacciata nella sua epoca, più che allo stesso Marx che invece poneva ben precise condizioni a ogni azione rivoluzionaria, Benjamin concepisce una prassi politica che si applichi in ogni istante al presente: anche *l'ultimo momento* è buono per arrestare la corsa del progresso verso il futuro e strappare "l'umanità alla catastrofe che di volta in volta la minaccia".

¹⁷ W. Benjamin, *Anmerkungen zu Über den Begriff der Geschichte* cit., pp. 1244-1245; trad. it. p. 90.

¹⁸ Una notevole interpretazione del movimento spartachista come fenomenologia della rivolta, che si distingue dalla rivoluzione proprio per una diversa concezione del tempo, è in F. Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

¹⁹ Ivi, p. 1232; trad. it. p. 101.

Il *tempo da arrestare* che Benjamin consiglia alla prassi politica è in evidente contrasto con il *tempo da affrettare* al futuro che invece Bloch, in *Geist der Utopie*, pone come l'apriori della politica: «l'anima, il Messia, l'apocalisse in quanto atto del risveglio nella totalità, forniscono gli impulsi ultimi dell'azione e della conoscenza, e formano l'apriori di ogni politica e di ogni cultura. Ci muoviamo verso il Regno per dare a tutto il nostro colore, per affrettare, per decidere: nulla è compiuto, nulla è concluso, nulla ha un centro stabile»²⁰. La necessità sentita sia da Bloch che da Benjamin di dover *decidere* nel presente per il futuro conferisce, tuttavia, alla concezione della politica che ne scaturisce *tempi* decisamente diversi.

XII.3 La memoria di Alëša

Un'altra redazione della XII tesi, cronologicamente precedente, si conclude con un'ulteriore frase:

Se una generazione lo deve sapere è la nostra: ciò che possiamo attenderci dai posteri non è la gratitudine per le nostre imprese, bensì che vi sia memoria di noi che siamo stati battuti²¹.

Probabilmente Benjamin ha deciso di cassare questa conclusione in quanto troppo pessimista per uno scritto, quale *Über den Begriff der Geschichte*, che era destinato a fornire alla classe rivoluzionaria la speranza dell'"ultimo momento"; infatti, essa considera la generazione presente già "battuta". Importante è, tuttavia, sottolineare come sia la "memoria" dei posteri ciò che ancora un'ulteriore generazione di sconfitti si attende dal futuro. Non il riscatto delle sofferenze patite, ma che almeno le generazioni a venire sappiano trovare, nel ricordo del passato, la via che conduce alla redenzione e al futuro.

Anche Dostoevskij affida alla memoria, nel capitolo conclusivo de *I fratelli Karamazov*, una possibile soluzione del grande dilemma della redenzione che tormenta Ivan Karamazov. Alëša Karamazov, il fratello di Ivan, promette ai bambini convenuti con lui presso un

²⁰ E. Bloch, *Spirito dell'utopia* cit., pp. 359-360.

²¹ W. Benjamin, *Anmerkungen zu Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 1264; trad. it. p. 43.

macigno per commemorare la morte del piccolo Il'juša, di conservare sempre nella memoria il loro ricordo. La *con-memorazione* di Il'juša, inoltre, è l'occasione per far promettere a ognuno dei presenti di portare con sé, in un mondo in cui è sempre possibile "diventare cattivi", il ricordo della bontà di Il'juša. Alëša, ai bambini che *adesso* ha presente *davanti agli occhi*, non garantisce un mondo migliore, che redimerà integralmente ogni sofferenza che bambini innocenti hanno patito nel passato; piuttosto, conservando i loro visi nella memoria, salva il loro ricordo da un futuro oblio. Solo Dio può liberare il mondo dal male che esso stesso ha creato, compito dell'uomo-Alëša e della sua *debole forza messianica* è portare con sé, nel proprio futuro, il ricordo del passato; non redimere la totalità del passato, ma solo quella parziale immagine del passato che ogni "insostituibile" esistenza può custodire: «Dal canto mio, io vi do la parola, o signori, che neppur uno di voi mi cadrà di mente; ciascun viso, che ora, in questo istante, sta fisso a me, mi resterà nella memoria, foss'anche fra trent'anni»²².

²² F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Einaudi, Torino 1994, p. 1015.

XIII Tesi

La XIII tesi porta a conclusione la critica del progresso che ha caratterizzato le ultime tesi: Benjamin ribadisce gli elementi essenziali della sua critica, tesa a smascherare, dietro le “pretese dogmatiche” su cui la fede socialdemocratica fonda la propria teoria, l’insufficienza della prassi che ne scaturisce, che, non soffermandosi sull’oppressione che la realtà presenta “davanti agli occhi”, pone il proprio scopo nel futuro ancora da venire. Una teoria che “non si attiene alla realtà” determina l’impotenza della prassi rispetto all’ingiustizia presente e teorizza, in sostanza, la fatale scissione tra teoria e prassi:

La teoria socialdemocratica, e ancor più la prassi, fu determinata da un concetto di progresso che non si atteneva alla realtà, ma aveva una pretesa dogmatica¹.

Il progresso, nella concezione benjaminiana, non deve rappresentare il senso della totalità del corso della storia, ma una concezione progressiva può essere applicata solamente a determinati e limitati ambiti entro la sfera delle scienze umane. Benjamin non è, pertanto, un pensatore nemico del progresso in quanto tale, piuttosto egli avvertiva la sussunzione sotto il concetto di progresso della totalità del corso temporale della storia. Il concetto di progresso può rappresentare un criterio di giudizio riguardo il mondo *prodotto* dalla società, ma non è adatto a decidere sulle possibilità future della “umanità”. È la classe dominante a decidere quale concezione di progresso bisogna applicare al mondo delle cose, per farne dogmaticamente il senso della storia. Che essa possa giudicare come sua proprietà anche la classe oppressa “che non ha altra proprietà se non la sua forza-lavoro” è il

¹ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 700; trad. it. p. 45.

risultato, storicamente determinato, del *fenomeno della reificazione* proprio della società capitalistica e non la regola che un concetto sovrastorico di progresso impone. Una teoria, che abbia compreso i limiti dell'applicazione del concetto di progresso, non può essere scissa da una prassi che, attenendosi alla realtà capitalistica, intervenga nel presente a imporre un'inversione di direzione al regresso della società verso la completa reificazione.

Per Benjamin, la stessa concezione marxiana del progresso non è esente dalla critica: «Critica della teoria del progresso in Marx. Il progresso là definito dal dispiegarsi delle forze produttive. Ma tra queste rientra l'uomo, ovvero il proletariato. Con ciò la questione del criterio viene soltanto rimandata»². In questo brano dei materiali preparatori delle tesi, Benjamin riconosce nello stesso Marx l'errore di adeguare alla nozione di progresso sia le leggi dell'economia che l'umanità del proletariato. Mentre il progresso può valere come criterio per lo sviluppo materiale delle forze produttive, la coscienza di classe del proletariato, invece, non può esser soggetta allo stesso criterio necessario di sviluppo:

Il progresso, come si rappresentava nelle teste dei socialdemocratici, era, in primo luogo, un progresso dell'umanità stessa (e non solo delle sue abilità e conoscenze)³.

Come la fede nel concetto di progresso fondato sull'idea di umanità, indifferente cioè alla realtà materiale di oppressione della società, neutralizza ogni prassi, così la concezione di un progresso interminabile è altrettanto impotente rispetto all'ingiustizia presente. Solo il passato può indicare al presente la via del progresso: conferire senso al progresso in base a una "perfettibilità infinita dell'umanità" – ovvero dirigere lo sguardo, distogliendolo dal passato, verso uno sconosciuto futuro – priva la conoscenza presente del suo unico fondamento. Le macerie del passato che si accumulano ai piedi dell'angelo della storia rappresentano certamente i segni dell'imminente catastrofe, ma sono anche l'unico terreno su cui il presente possa poggiare i piedi. La concezione di un progresso interminabile,

² W. Benjamin, *Anmerkungen zu Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 1239; trad. it. p. 88.

³ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 700; trad. it. p. 45

invece, toglie l'appoggio a ogni presente che intenda arrestare il corso della storia e porre il proprio spazio come luogo della redenzione. Il movimento che tale progresso impone alla storia determina l'eterno ripetersi del tramonto di ogni presente che, reso impotente dalla speranza di un domani migliore, attende la prassi risolutrice sempre dal giorno dopo:

Era, in secondo luogo, un progresso interminabile (in corrispondenza a una perfettibilità infinita dell'umanità)⁴.

Il terzo predicato fondamentale della teoria socialdemocratica del progresso è la sintesi dei due precedenti: la sua inarrestabilità non lascia al presente nessuno spazio per la prassi. È un progresso "spontaneo", che percorre inesorabilmente la via verso il futuro senza bisogno di alcun intervento pratico che ne decida la direzione e l'arresto: affretta ciecamente alla catastrofe, indifferente al succedersi delle generazioni di sconfitti e destina all'oblio le loro storie, l'unica ricchezza di chi "non ha altra proprietà se non la sua forza-lavoro". La sua direzione di senso, in cui ogni punto è assolutamente diverso da quello successivo, non permette di tornare indietro: è una *strada a senso unico (Einbahnstraße)* che, come suggerisce il titolo dell'opera benjaminiana del 1928, consente esclusivamente di sostare presso le stazioni del suo procedere dove, ai margini della via che conduce diritta alla catastrofe, sono disseminate le occasioni per non dimenticare. Il passante che si affretta a lunghi passi verso la fine della strada dove, una volta giuntovi, non trova quel che si aspettava, ricorda spesso di aver fuggacemente posato, lungo il percorso, lo sguardo su qualcosa che adesso vuole tornare indietro a cercare: non raramente capita che, ripercorrendo la strada, egli non riesca a trovare niente di particolarmente interessante e rimanga tristemente sorpreso di non riuscire neanche a ricordare cosa lo avesse per un istante attirato. Per meglio definire la geometria del progresso, Benjamin ricorre anche all'immagine della spirale: questa, che condivide con la linea retta il culminare inesorabilmente in un punto, riesce, tuttavia, meglio a caratterizzare l'inarrestabilità del movimento. Il nostro passante frettoloso, lungo una strada a senso unico dalla forma di spirale,

⁴ *Ibid.*

non sarebbe in grado neppure di volgersi indietro; un movimento a spirale, infatti, all'approssimarsi della catastrofe finale, aumenta progressivamente di velocità:

Esso valeva, in terzo luogo, come un progresso essenzialmente inarrestabile (come quello che descrive spontaneamente un percorso diritto o a spirale)⁵.

XIII.1 *Dialettica di ciò che rimane per via: Adorno e la dialettica benjaminiana*

Ciascuno di questi predicati è controverso, e a ciascuno potrebbe applicarsi la critica. Però, se si fa sul serio, essa deve risalire a monte di questi predicati e indirizzarsi a qualcosa che è loro comune. La presentazione (*Vorstellung*) di un progresso del genere umano nella storia è inseparabile dalla presentazione (*Vorstellung*) che la storia proceda percorrendo un tempo omogeneo e vuoto. La critica alla presentazione (*Vorstellung*) di tale procedere deve costituire il fondamento della critica all'idea (*Vorstellung*) stessa di progresso⁶.

Prima di tutto è necessario sottolineare che, a proposito del concetto di progresso, Benjamin utilizza il termine *Vorstellung*. La traduzione migliore è, pertanto, “presentazione”. Che il progresso sia una *Vorstellung* indica come il suo concetto sia determinato storicamente: in ogni presente storico, la classe dominante costruisce concetti adatti alla conservazione del proprio potere. Questi concetti, tuttavia, non possono rappresentare l'eternità e la totalità, che sono qualità peculiari delle idee; piuttosto, il concetto di progresso, ad esempio, *presenta* soltanto un punto di vista di tale irrapresentabile totalità, porta ad apparenza esclusivamente un *fenomeno* dell'idea a esso corrispondente. Tale fenomeno è la *presentazione* (*Vorstellung*) storica del corso della storia che prende forma dall'interesse della classe dominante. La *Vorstellung* di “un tempo omogeneo e vuoto” è il concetto di tempo che corrisponde al concetto di “un progresso del genere umano”. La filosofia benjaminiana non concede una superiore dignità ontologica al concetto di tempo, la cui rappresentazione storica non è mai pura; piuttosto, come qualsiasi altro concetto co-

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ivi*, pp. 700-701; trad. it. mod. p. 45.

struito dal soggetto dominante, è sussunta sotto la categoria di progresso. La *Vorstellung* di un progresso del genere umano, che attende dalla spontaneità dello sviluppo storico la realizzazione delle possibilità presenti, necessita del concetto di tempo omogeneo e vuoto del futuro. Mentre il tempo qualitativamente discontinuo del passato, che già riempie lo spazio presente di reali occasioni per la prassi, è un concetto che il punto di vista del vincitore nega alla considerazione storica.

«Sull'immagine dialettica. In essa si trova il tempo. Già in Hegel il tempo si trova nella dialettica. Tuttavia questa dialettica hegeliana conosce il tempo solo come tempo del pensiero propriamente storico (*historische*), se non psicologico. Il differenziale temporale, in cui è reale (*wirklich*) soltanto la forma dialettica, a Hegel è ancora sconosciuto. [...] Il momento temporale nell'immagine dialettica è rilevabile interamente solo attraverso il confronto con un altro concetto. Quest'altro concetto è l'“adesso della conoscibilità (*Jetzt der Erkennbarkeit*)”»⁷. Come questo brano del *Passagen-Werk* chiaramente evidenzia, il tempo non si presenta *immediatamente puro*, ma deve essere mediato da un altro concetto per poter essere conoscibile: il tempo in quanto tale è, quindi, inconoscibile. Diviene oggetto di conoscenza (*Gegenstand*), *reale ed effettivo* (*wirklich*), solo nella forma di un concetto storicamente determinato. Ogni presente storico, tuttavia, crede che la sua esperienza del tempo contempi la totalità del movimento temporale: la dialettica hegeliana, secondo Benjamin, si macchia di tale non innocente ingenuità. Benjamin rimprovera Hegel di aver sintetizzato la totalità del movimento del tempo nel concetto – nella *presentazione* – del proprio particolare presente storico: come se l'esperienza del tempo si riducesse all'orizzonte visivo del soggetto psicologico. Benjamin non rimprovera a Hegel l'aver pensato il tempo nella forma del concetto, piuttosto il limite della dialettica hegeliana consiste nell'aver risolto nel punto di vista del presente il *differenziale temporale* che la riduzione concettuale del tempo non può interamente comprendere. La *realtà* della rappresentazione concettuale del tempo implica la sua limitazione in termini storicamente determinati: il contrario della realtà non è la possibilità, in quanto la realtà presente altro non è che la parziale realizzazione

⁷ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, V/2, cit., pp. 1037-1038; trad. it. mod. p. 951.

di alcune tra le infinite possibilità del passato, ma irreali è la totalità interamente realizzata, in un particolare presente storico, di tali possibilità. La teoria socialdemocratica del progresso, allo stesso modo, sottintende un concetto di tempo privato del suo differenziale; il concetto di progresso, infatti, media il momento temporale e porta a conoscenza la *Vorstellung* di un tempo omogeneo e vuoto. Tale concezione dialettica è, dunque, diretta dalla logica dei vincitori e la conoscenza del tempo mediata dal concetto di progresso è funzionale alla conservazione del loro dominio.

Benjamin contrappone, al pensiero dialettico autoreferenziale del dominio, una dialettica che procede per immagini. Infatti, l'immagine dialettica eccede sempre ogni apparente rappresentazione concettuale del tempo. L'immagine dialettica, conservando in sé l'irrepresentabile differenziale temporale, determina la possibilità presente di una nuova origine storica: essa rappresenta la possibilità della realizzazione del tempo passato, ancora futuro rispetto a un concetto di presente già conosciuto. Essa raccoglie, lungo i margini della strada del presente, quelle schegge di tempo passato che il frettoloso incedere del concetto di presente dominante lascia per via – e le fissa in immagine. Ognuna di esse è un *adesso* (*Jetzt*) al cui appello bisogna rispondere con un concetto di tempo che ne realizzi, nella conoscenza presente, la conoscibilità (*Erkennbarkeit*): un concetto di tempo discontinuo, che consenta di percorrere quella via del ritorno ancora piena di possibilità.

È particolarmente interessante, a questo proposito, leggere una lettera di Adorno a Horkheimer del 1941, in cui annuncia all'amico che è venuto in possesso delle tesi di Benjamin sul concetto di storia e chiede consiglio riguardo alle modalità della loro pubblicazione sulla *Zeitschrift* dell'*Institut für Sozialforschung*. Adorno, inoltre, esprime anche un giudizio da prima lettura sullo scritto benjaminiano. La tesi su cui indica il proprio dissenso è proprio la XIII: «Se dovessi indicare io il punto in cui dissentiamo dalle tesi di Benjamin, evidenzerei la XIII. Infatti, per quanto sia certo che l'immagine conformistica della storia implichi l'idea di tempo come *continuum* omogeneo, tuttavia non può affatto essere ridotta all'esperienza del tempo. Quest'ultima è semmai, e di gran lunga, piuttosto un prodotto dell'astrazione dal *contenuto* permanente della tradizione del dominio, invece di esser lei a costituirne il pre-

supposto ontologico»⁸. Il giudizio adorniano sulla seconda parte della XIII tesi argomenta contro Benjamin proprio ciò che questi aveva intenzione di far emergere come critica alla concezione socialdemocratica del tempo. Benjamin, infatti, non riduce l'esperienza del tempo alla “idea di tempo come *continuum* omogeneo”: tale concetto di tempo non è il presupposto ontologico da cui risulta il concetto di progresso. Evidenzia piuttosto il contrario: è la concezione di un tempo omogeneo e vuoto che deriva dalla mediazione dell'esperienza del tempo con il concetto di progresso. Ciò che Benjamin adialetticamente presuppone è proprio “ciò che è rimasto per via”, che non rientra nella dialettica storica del presente messa in movimento non dalla Ragione universale, bensì dalla ragione interessata del potere dominante.

Il metodo dialettico, per Benjamin, essendo movimento di concetti e non di idee, non può comprendere la totalità del tempo, ma solo il suo concetto presente che necessariamente deve lasciare qualcosa *al di fuori di sé*, ai margini del processo dialettico: «La pre- e post-storia di un fatto storico appaiono in esso grazie alla sua esposizione dialettica (*dialektischen Darstellung*). E ancora: ogni fatto storico rappresentato dialetticamente si polarizza e diventa un campo di forze in cui si svolge il confronto tra la sua pre- e post-storia. Si trasforma in questo modo, poiché l'attualità agisce dentro di esso. Per questo il fatto storico si polarizza secondo la sua pre- e post-storia sempre di nuovo e mai allo stesso modo. E lo fa al di fuori di sé, nell'attualità stessa»⁹. La dialettica benjaminiana non si muove lungo un tempo omogeneo e vuoto attraverso il quale il progresso conduce il presente all'eterna ripetizione di sé stesso, in cui la dialettica di vittoria e disfatta conosce fin da principio il volto del vincitore. Anche il processo dialettico deve essere arrestato presso i margini del suo procedere perché possa nuovamente porre il suo inizio. Nemmeno una figura circolare, dunque, riesce a descrivere la dialettica benjaminiana; infatti, la classica circolarità della dialettica hegeliana, in cui inizio e fine del processo coincidono, si affretta al termine della strada fermandosi lungo quelle stazioni che già sono comprese nel suo inizio: “quelli che di volta in volta dominano sono gli eredi di tutti

⁸ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, VII, cit., p. 774; trad. it. in W. Benjamin, *Sul concetto di storia* cit., p. 323.

⁹ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, VI, cit., pp. 587-588; trad. it. p. 527.

coloro che hanno vinto sempre”. La dialettica benjaminiana, invece, non essendo affatto una dialettica della totalità, rappresenta il fatto storico alla luce di ciò che è “al di fuori di sé”, di ciò che è ancora atualizzabile in quanto non ha ancora avuto inizio¹⁰. L’attualità di un fatto storico non è rappresentata dal suo concetto, in cui il presente rispecchia solo sé stesso, ma dalla sua immagine, che polarizza il differenziale temporale del prima e del dopo: l’immagine dialettica distrae l’attenzione del passante frettoloso dalla direzione di senso che sta percorrendo e l’arresta presso i margini del concetto di presente, dove è “rimasto per via” il passato che non-ancora è presente. Tale *rappresentazione dialettica* deve costruire un concetto di tempo sulla cui strada il passato non ha orario di chiusura. Proprio Adorno ha saputo riconoscere e precisamente definire la particolarità della dialettica benjaminiana – nel 1945, a pochi anni di distanza dalla lettera a Horkheimer – in un aforisma di *Minima moralia*: «Se Benjamin ebbe a dire che la storia è stata scritta finora dal punto di vista del vincitore e deve essere scritta da quello dei vinti, occorre aggiungere che la conoscenza deve bensì rappresentare la logica infausta della successione di vittoria e disfatta, ma deve rivolgersi – nello stesso tempo – a ciò che non è entrato in questa dinamica, a ciò che è rimasto per via: ai prodotti di scarto e ai punti ciechi che sono sfuggiti alla dialettica. È l’essenza del vinto, apparire, nella sua impotenza, inessenziale, marginale, ridicolo. [...] Il compito che egli ci ha lasciato in eredità è quello di non affidare esclusivamente questo tentativo ai rebus sconcertanti del pensiero, ma di recuperare ciò che è privo di intenzione attraverso il concetto: l’obbligo di pensare dialetticamente e non dialetticamente ad un tempo»¹¹.

¹⁰ Che la dialettica benjaminiana pressoché coincida con la sua concezione del materialismo storico lo testimonia il fatto che, in redazioni precedenti di alcune tesi (ad esempio, la IV e la XVI), Benjamin abbia scritto “dialettico materialista” per poi cancellare e sostituirlo con “materialista storico”. Cfr. W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe* cit., pp. 26 e 84.

¹¹ T. W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1994, pp. 178-179.

XIV Tesi

XIV.1 Origine è la meta

La storia è oggetto di una costruzione (*Gegenstand einer Konstruktion*) il cui luogo non è costituito dal tempo omogeneo e vuoto, ma da quello riempito dell’*adesso* (*Jetztzeit*)¹.

La storia è un oggetto di conoscenza (*Gegenstand*) e, in quanto tale, è una costruzione che presenta l’esperienza del tempo nei termini dei concetti dominanti: il luogo in cui la classe dominante ha posto le fondamenta della costruzione della concezione della storia è il “tempo omogeneo e vuoto”. Se è il concetto di progresso a presentificare l’esperienza del tempo in forma di tempo omogeneo e vuoto, è lo stesso Benjamin, nell’esergo che antepone alla XIV tesi, a indicare il concetto che può costituire quel tempo “riempito dell’adesso” su cui costruire una concezione della storia alternativa a quella dominante: «Origine è la meta»² è il verso, tratto dalla poesia *Der sterbende Mensch* di Karl Kraus, che Benjamin ha anteposto alla tesi.

È proprio questa concezione dell’*origine* a determinare l’originalità della dialettica benjaminiana: un’origine che costituisce l’autentico fondamento della dialettica storica, ma che, al contempo, ne è *al di fuori*, non compresa mai definitivamente nello sviluppo dialettico, di cui la conoscenza presente ordina la direzione di senso. Un’origine che è sempre anche *meta* non-ancora raggiunta. La totalità del corso della storia, l’unità conclusa e conclusiva di origine e meta, che tale concezione presuppone e che non può essere rappresentata concettualmente, evidenzia come Benjamin concepisca l’origine in quan-

¹ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 701; trad. it. pp. 45-47.

² *Ibid.*

to *idea (Idee)*. Ciò è espresso chiaramente nella *Erkenntniskritische Vorrede all'Ursprung des deutschen Trauerspiels*: «La storia filosofica in quanto scienza dell'origine è la forma che fa emergere dagli estremi più lontani e dagli apparenti eccessi dello sviluppo la configurazione dell'idea (*Idee*), come totalità caratterizzata dalla possibilità di una significativa coesistenza tra questi opposti. La rappresentazione di una idea (*Die Darstellung einer Idee*) non può in nessun caso considerarsi riuscita sinché non si è passata virtualmente in rassegna l'intera cerchia degli estremi in essa possibili. La rassegna resta virtuale. Poiché quel che viene catturato nell'idea dell'origine (*in der Idee des Ursprungs*) continua ad avere una storia soltanto come un contenuto, e non più come un accadere che lo possa coinvolgere. [...] La pre- e post-storia di tali essenze è – a testimonianza del loro giungere a salvarsi o a raccogliersi entro il perimetro protetto del mondo delle idee – non una storia pura, ma una storia naturale»³. In questo passo, Benjamin descrive, a proposito dell'idea di origine, il movimento proprio della sua dialettica che, come ha acutamente evidenziato Adorno, impone “l'obbligo di pensare dialetticamente e non dialetticamente a un tempo”. L'idea è rappresentabile solo se i suoi opposti estremi giungono a una “significativa coesistenza”, se sono avvicinati e raccolti nella forma di oggetto per la conoscenza (*Gegenstand*): tale totalità non è, tuttavia, mai *vera*. La “cerchia degli estremi possibili” passati in rassegna resta, pertanto, sempre “virtuale”, mai totalmente conclusa. Tale virtualità deriva dal fatto che gli estremi più remoti eccedono quello sviluppo tracciato da una totalità *solo* significativa: ogni estremo ha la propria estremità sempre *al di fuori* della linea di sviluppo che la conoscenza presente può catturare. La decisione del presente di tornare all'origine implica il riconoscimento, ai margini dello sviluppo storico, della propria corrispondenza con un'estremo che la conoscenza dominante ha lasciato sprofondare nell'oblio del passato: pone così la meta di una nuova “significativa coesistenza di opposti”. La ricerca della propria origine è sempre un viaggio a ritroso, verso un passato di cui il presente ha perso il ricordo: un passato, dunque, non più posseduto nella prossimità di senso del presente, ma nuovamente da avvicinare e raggiungere. È soltanto sul piano temporale della storia che la paradossale identità di origine e meta è spiega-

³ W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels* cit., p. 227; trad. it. p. 92.

bile: «La categoria di origine non è [...] una categoria puramente logica, ma storica»⁴. L'origine caratterizzata in senso logico risponde al criterio del principio d'identità, secondo cui la sua autenticità deriva dall'essere, astoricamente, sempre uguale a sé stessa. Tradurre ciò nel linguaggio politico di *Über den Begriff der Geschichte* significa consegnare il monopolio sul concetto di origine e sulla meta della storia alla logica dominante, che definisce l'unica possibile origine del corso storico come quella che *non contraddice* gli interessi presenti della classe dominante. Nessuna logica può, però, prevedere l'accadere degli eventi, isolare l'origine del proprio dominio presente dalla caducità che regola l'avvicinarsi della novità e del sempre uguale, che si condizionano fino a confondersi quando il presente pone sé stesso come origine di un nuovo corso storico: «Nella dialettica che è propria dell'idea di origine si trovano tracciate le linee guida della considerazione filosofica. Essa mostra come, in tutto ciò che è essenziale, unicità e ripetizione si determinino a vicenda»⁵. Il movimento autenticamente storico, che la dialettica benjaminiana descrive, consiste nell'eterna ripetizione di nuove origini, la cui possibilità è riposta nelle estremità del passato ancora *al di fuori* dello sviluppo storico dominante: nelle possibili mete rimaste per via⁶.

L'*interesse* della classe dominante ha costituito un concetto di tempo mediato dal concetto di progresso; *interesse* della classe oppressa è, invece, determinare un concetto di tempo che permetta al presente di *attualizzare* gli oggetti del passato, liberandoli dalla conclusiva definizione che una concezione lineare della storia, in cui passato e presente occupano luoghi diversi e distinti, comporta. Una concezione della storia che, dunque, sia geometricamente più originaria rispetto a quella che si avvale di figure; un rinnovato interesse per gli oggetti della storia, infatti, deve concretizzarli non per la categoria temporale sotto la quale sono sussunti, ma “in se stessi”, come punti temporali non ordinati lungo una linea: «Si dice che il metodo dialettico consista nel tener conto di volta in volta della concreta situazione storica del suo oggetto (*Gegenstandes*). Ciò è però insuf-

⁴ Ivi, p. 226; trad. it. p. 91.

⁵ *Ibid.*

⁶ Sulla questione della ripetizione in Benjamin, connessa nel suo aspetto positivo e affermativo a quella del gioco, cfr. M. Montanelli, *Il principio ripetizione. Studio su Walter Benjamin*, Mimesis, Milano-Udine 2017.

ficiente. Per tale metodo è infatti altrettanto importante tener conto della concreta situazione storica dell'*interesse* per il suo oggetto, e quest'ultima è sempre riposta nel fatto che quest'interesse si precostituisce in quell'oggetto e, ciò che più conta, che esso concretizza quell'oggetto in sé stesso, promuovendolo dal suo essere di allora alla superiore concretezza dell'essere-attuale (*das Jetztsein*) [...]. La questione poi di come questo essere-attuale (che è altra cosa dall'essere-attuale dell'"attualità" (*das Jetztsein der "Jetztzeit"*)) ma è piuttosto un essere discontinuo, intermittente) significhi già in sé una superiore concretezza, è un problema che il metodo dialettico non può evidentemente affrontare all'interno dell'ideologia del progresso, ma solo in una visione della storia che la oltrepassi in tutti i sensi⁷. Questa lunga citazione tratta dal *Passagen-Werk* ci consente di evidenziare una fondamentale caratteristica del concetto, prettamente benjaminiano, di *Jetztzeit* (alla lettera: "tempo-ora"). Infatti, una concezione che dirige il suo interesse storiografico verso il proprio oggetto per farne emergere il suo essere-attuale (*Jetztsein*), ancora è "altra cosa" rispetto a quella il cui luogo deve essere il tempo "riempito dell'adesso (*Jetztzeit*)". L'"essere discontinuo e intermittente" dello *Jetztsein* ne è soltanto la condizione teorica, di metodo storiografico, ma non la sua effettiva *attualizzazione*. Ciò emerge proseguendo la lettura dello stesso brano: «E questa compenetrazione dialettica e presentificazione (*Vergegenwärtigung*) di circostanze che appartengono al passato è la prova di verità (*Wahrheit*) dell'agire presente. Ovvero: essa accende la miccia del materiale esplosivo riposto nel ciò che è stato (*das Gewesene*) (la cui autentica figura è la *moda*). Accostarsi così a ciò che è stato (*das Gewesene*), ossia considerarlo non in maniera storiografica, come finora si è fatto, ma in modo politico, in categorie politiche⁸. La *Jetztzeit* è l'attualizzazione dell'essere-attuale (*Jetztsein*): il gesto pratico-politico che "estrae a forza dal *continuum* della storia" l'oggetto passato, che accende "la miccia del materiale esplosivo riposto in *ciò che è stato*", la cui esplosione rivoluzionaria avviene nel presente. Non è sufficiente liberare l'oggetto storico dall'ideologia del progresso: è solo facendolo esplodere che si realizza la *piena* "attualità (*Jetztzeit*)" del passato. Non a caso Benjamin,

⁷ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, V/1, cit., pp. 494-495; trad. it. pp. 436-437.

⁸ Ivi, p. 495; trad. it. p. 437.

nella XIV tesi, porta, come esempio storico del tempo riempito della *Jetztzeit*, proprio la più grande rivoluzione politica che la storia moderna abbia conosciuto:

Così, per Robespierre, l'antica Roma era un passato carico di *adesso* (*Jetztzeit*), che egli estraeva a forza dal *continuum* della storia. La Rivoluzione francese pretendeva di essere una Roma ritornata⁹.

XIV.2 *La moda*

[La Rivoluzione francese] citava l'antica Roma esattamente come la moda cita un abito d'altri tempi. La moda ha buon fiuto per ciò che è attuale, dovunque esso si muova nel folto di tempi lontani. Essa è il salto di tigre nel passato¹⁰.

L'autentica figura di *ciò che è stato* è la moda. La moda, infatti, citando "un abito d'altri tempi", lo strappa dal contesto ormai conchiuso in cui era costretto per *attualizzarlo* nello spazio presente del *Gewesenes*: crea, in sostanza, una "nuova coesistenza" tra estremi temporali. È importante sottolineare come a tornare attuale non sia la totalità della moda passata, ma esclusivamente "un abito": un particolare oggetto su cui si concentra un rinnovato interesse del presente che determina, proprio con gli abiti d'altri tempi, l'istituirsi di una nuova moda. Nel *Passagen-Werk*, dove Benjamin si sofferma a più riprese ad analizzare il movimento tipico della moda, è sintetizzata la sua qualità peculiare: «Il movimento vitale della moda: cambiare poco»¹¹. È, pertanto, proprio il "cambiare poco" a mantenere eternamente in vita la moda: l'antitesi dialettica del minimo cambiamento è la *morte*, che la moda continuamente sfugge per poter conservare l'attualità degli abiti d'altri tempi. L'ininterrotto avvicinarsi delle mode è il segreto dell'eterna attualità di abiti che originariamente appartenevano al passato: «La sua commessa, lunga e allampanata, la morte, misura il secolo a cubiti, facendo ella stessa da *mannequin* per risparmiare e dirigendo di propria mano quella svendita che in

⁹ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 701; trad. it. p. 45.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, V/2, cit., p. 1032; trad. it. p. 944.

francese si chiama “révolution”. [...] Questa è la moda. Perciò cambia così in fretta; solletica la morte e, quando questa si volta verso di lei per colpirla, essa è già diventata un'altra, nuova»¹².

Il cambiare poco e in fretta risparmia la moda dall'arresto del movimento vitale, che il prevalere dell'altro polo dialettico della morte imporrebbe. Tuttavia, è proprio il momento della morte a creare il rapporto tra moda e rivoluzione, che Benjamin pone al centro della XIV tesi. Infatti, poiché la morte assume le sembianze della commessa che, indossando gli abiti del grande magazzino della storia, li fa passare di moda, gli abiti d'altri tempi, gli oggetti del passato, possono essere svenduti nello spazio del presente. La “révolution” altro non è che l'introduzione, dal *di fuori* dello sviluppo storico dominante, di estremi del passato che provocano, nello spazio presente, la scintilla che può *originare* l'esplosione rivoluzionaria. La moda, per il suo continuo sfuggire alla morte, per non permettere a un abito di passare di moda e diventare *sor-passato*, rappresenta una sorta di “cattiva attualità” – il suo essere-attuale (*Jetztsein*) non corrisponde all'essere-attuale dell'attualità (*das Jetztsein der Jetztzeit*): «L'avvicendamento delle mode, l'eternamente attuale (*das Ewig-Heutige*) si sottrae alla riflessione “storica”, mentre in realtà è superato solo dalla riflessione politica (teologica). In ogni costellazione attuale la politica riconosce (*erkennt*) l'autenticamente unico (*das Echt-Einmalige*), ciò che non ritornerà mai più. Emblematica di una riflessione alla moda, che scaturisce dalla cattiva attualità (*schlechten Heutigkeit*), è la seguente notizia che si trova in *La trahison des clercs* di Benda: un tedesco racconta di essersi molto stupito quando quattordici giorni dopo la presa della Bastiglia, sedendo alla *table d'hôte*, non udì nessuno parlare di politica»¹³.

Il movimento della moda è emblematico del permanere del vecchio nel nuovo, ma l'arresto del *continuum* della storia è compito della politica. Perché sia possibile una nuova origine storica, come Benjamin ha evidenziato nell'*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, unicità e ripetizione devono “determinarsi a vicenda”. Nell'ambito della moda, invece, l'unicità non riesce a bilanciare dialetticamente l'eterna ripetizione: la moda si muove entro il circolo dell'eterna ri-

¹² Ivi, V/1, p. 111; trad. it. pp. 66-67.

¹³ Ivi, V/2, pp. 674-675; trad. it. pp. 607-608.

petizione del vecchio, mentre un movimento autenticamente storico si caratterizza per l'eterna ripetizione di sempre nuove origini. Lo sfuggire eternamente il cadavere comporta che nessun oggetto storico compie fino in fondo il suo destino allegorico: solo quando il suo tempo è *senza speranza* può, in forma di simbolo, rimandare *al di fuori di sé*, consegnare cioè la propria speranza a un nuovo presente che possa conoscerlo nuovamente. Il ritmo della caducità, che caratterizza il movimento della moda, considera come inessenziale proprio la novità.

Questa caratteristica della moda è stata perfettamente individuata e analizzata in un breve scritto di Georg Simmel, *Die Mode*, che, come dimostrano alcune citazioni del *Passagen-Werk* tra gli appunti dedicati alla moda, Benjamin ben conosceva: «Il suo problema non è essere o non essere, la moda è contemporaneamente essere e non essere, si trova sempre sullo spartiacque fra passato e futuro e ci dà, finché è fiorente, un senso del presente così forte da superare in questo senso ogni altro fenomeno»; tuttavia, «Non si indica come moda qualcosa di nuovo, che si sia diffuso improvvisamente nella prassi della vita, se si crede a una sua ulteriore durata e alla sua fondatezza *pratica*: lo definisce così soltanto chi è convinto che quel fenomeno svanirà con la stessa rapidità con cui si è affermato»¹⁴. La moda si muove sempre nell'essere-attuale (*Jetztsein*) del presente, ma senza portare ad attualità (*Jetztzeit*) il passato in modo da mettere in crisi il presente dominante. Il non sentir parlare di politica dopo quattordici giorni dalla presa della Bastiglia significa che la novità non ha cambiato il presente, che la novità propria della moda non pone nessuna nuova origine. Anche l'aspetto conservatore della moda – il proporre soltanto la novità *apparente* e non la novità che prova la sua *verità* nella prassi presente – è chiaramente individuato da Simmel: «Se le forme sociali, i vestiti, i giudizi estetici, tutto lo stile in cui l'uomo si esprime, si trasformano continuamente attraverso la moda, allora la moda, cioè la nuova moda, appartiene soltanto alle classi sociali superiori»¹⁵. Quest'ultime «Di regola temono ogni movimento e ogni cambiamento, non perché ne trovino odioso o dannoso il contenuto, ma semplicemente perché si tratta di un cambiamento e ogni

¹⁴ G. Simmel, *La moda*, in *Ventura e sventura della modernità. Antologia degli scritti sociologici*, a cura di P. Alferj ed E. Rutigliano, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 492-493.

¹⁵ Ivi, p. 488.

modificazione dell'insieme, che nella struttura presente concede loro i massimi vantaggi, risulta sospetta e pericolosa. Nessun cambiamento può far crescere il loro potere, hanno sempre qualcosa da temere e nulla da sperare»¹⁶.

Se il “balzo di tigre nel passato” ha luogo “nell’arena in cui comanda la classe dominante”, l’analisi simmeliana della moda troverebbe in Benjamin un fedele seguace. Mentre per Simmel la moda non è altro che la forma oggettivata dei rapporti di forza nella società borghese, per Benjamin, invece, essa rappresenta il ritmo dell’essere-attuale (*Jetztsein*) che la prassi politica deve realizzare *adesso* (*Jetztzeit*). La politica, infatti, ha l’obbligo di arrestare il corso della storia presso il cadavere del passato, estrema estremità della dialettica benjaminiana, la cui redenzione rende il presente *unico*, un “oggi pienamente realizzato (*Heutigkeit*)”: “destare i morti e riconnettere i frantumi” è il compito politico dell’angelo della storia. Tra il balzo di tigre nel passato della moda e quello della rivoluzione c’è solo una differenza di luogo: la rivoluzione è possibile solamente “sotto il cielo libero della storia”, dove la storia è liberata dall’ideologia progressiva del tempo omogeneo e vuoto.

Solo che ha luogo [il salto della moda] in un’arena in cui comanda la classe dominante. Lo stesso salto, sotto il cielo libero della storia, è il salto dialettico, e come tale Marx ha concepito la rivoluzione¹⁷.

XV Tesi

XV.1 I giorni di festa e l’Eingedenken

La consapevolezza di scardinare il *continuum* della storia è propria delle classi rivoluzionarie nell’attimo (*Augenblick*) della loro azione. La grande rivoluzione introdusse un nuovo calendario. Il giorno inaugurale di un calendario funge da compendio storico accelerato. E, in fondo, è sempre lo stesso giorno che ritorna in figura dei giorni di festa, che sono i giorni della rammemorazione (*Eingedenkens*)¹.

L’interruzione rivoluzionaria del *continuum* della storia, il porre una nuova origine al corso della storia, trova nella XV tesi il suo luogo privilegiato: nei *giorni di festa*, infatti, ogni prassi presente agisce “sotto il cielo libero della storia”. I giorni di festa – lo spazio lasciato in bianco nel calendario tra i giorni lavorativi che sanciscono la presente gerarchia sociale – sono *al di fuori* del concetto di tempo imposto dalla classe dominante, ritornano a un tempo liberato dal concetto che ordina gli altri giorni: tutto può ancora accadere perché niente è immutabile, definitivamente conosciuto e concluso. In essi il concetto dominante di tempo ha il suo limite: esso non può comprendere la totalità dei giorni del calendario. La peculiarità dei giorni di festa, che rappresentano l’eccezione rispetto al regolare susseguirsi dei giorni normali, è stata individuata anche dal critico della letteratura Michail Bachtin; in particolare nel saggio del 1965, *L’opera di Rabelais e la cultura popolare*, sono riscontrabili affinità con la concezione benjaminiana della festa, nonostante tra i due non sussista alcun diretto rapporto. Ad esempio, nella festa medievale, «Si faceva avanti quel particolare periodo i cui elementi essenziali erano

¹⁶ Ivi, p. 505.

¹⁷ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 701; trad. it. p. 47.

¹ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 701; trad. it. pp. 47-49.

il concetto della relatività e quello del divenire, come controcanto a qualsiasi pretesa di immutabilità e di extratemporalità dell'ordinamento gerarchico medievale. [...] Il rituale e le immagini della festa tendevano quasi a rappresentare il tempo stesso, che dà insieme la morte e la vita, che rifonda il vecchio nel nuovo, impedendo a ogni cosa di cristallizzarsi»². I giorni di festa, dunque, rappresentano la possibilità dell'ingresso del divenire temporale entro il corso *ufficiale* della storia: accolgono il passato nello spazio presente in modo che il vecchio muoia per poter rivivere nel nuovo.

Naturalmente il presente dominante tende a ridimensionare le potenzialità sovversive dei giorni di festa, sbarrando l'accesso del nuovo nella storia attraverso la continua riproposizione del vecchio: la *celebrazione*, ribadendo la direzione di senso degli altri giorni, appiattisce il giorno di festa sul concetto di tempo dominante. Così nel *Passagen-Werk*: «La celebrazione o apologia si propone di occultare i momenti rivoluzionari della storia. A essa sta a cuore la produzione di una continuità. [...] Le sfuggono i punti in cui la tradizione si interrompe, e di conseguenza anche le asprezze e gli spuntoni che forniscono un appiglio a chi intende superarla»³. La celebrazione rappresenta il tentativo, da parte della classe dominante, di monopolizzare il ricordo (*Erinnerung*), a cui il giorno di festa è dedicato, in modo tale che appaiano soltanto quegli aspetti del passato già patrimonio della tradizione dei vincitori. La sfarzosa apparenza della celebrazione riempie quello spazio vuoto del calendario con un concetto di festa che elude la possibilità di un ricordo che, attualizzando gli aspetti del passato ai margini di quello ufficiale, possa interrompere la continuità del vecchio e offrire l'appiglio per la nuova costruzione di una tradizione degli oppressi. La tradizione degli oppressi non appare, come quella dominante, nei giorni normali, in quanto la normalità stessa è la falsa coscienza dell'ordine dominante, che mantiene nell'oblio gli aspetti del passato non-ancora realizzati. Interrompendo il succedersi regolare di quelli normali, i giorni di festa sono dedicati al ricordo del passato, che trova posto nello spazio del presente. I ricordi sono così *di fronte* al soggetto della storia come un oggetto di conoscenza (*Gegenstand*); la conoscenza, tuttavia, non è mai politicamente neu-

² M. Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, Einaudi, Torino 1979, p. 93.

³ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, V/1, cit., p. 592; trad. it. p. 532.

trale: essa porta ad apparenza soltanto il passato che trova spazio sulla linea continua che determina la normalità del giorno presente. La celebrazione stessa, infatti, non è altro che l'espressione del *ricordo dominante*: il suo giorno di festa non è altro che l'apologia del giorno normale. La conoscenza dominante del passato costruisce i suoi monumenti eterni perché nessuno possa dimenticare la tradizione, che dall'origine della storia continua fino al presente e si proietta nel futuro, percorrendo un tempo omogeneo e vuoto: le celebrazioni non fanno altro che sancire, all'appello del passato nei giorni di festa, che "tutto continua così". I giorni di festa, tuttavia, rappresentano il momento in cui "la classe oppressa che lotta" ha davanti il "pericolo" della catastrofe: essa nel succedersi continuo degli eventi, che il ricordo sussunto sotto la volontà dominante ordina, non trova nessun appiglio a cui aggrappare la *propria* volontà, il proprio interesse di porre l'origine di una nuova tradizione. Eppure, è proprio nel massimo pericolo che la *vera* "immagine del passato balena nell'adesso della conoscibilità": questa è l'immagine della totalità del passato che eccede sempre il passato *consapevolmente ricordato*.

La *vera* immagine del passato proviene dalla *rammemorazione involontaria*: «La storia, in senso rigoroso, è dunque un'immagine che viene dalla rammemorazione involontaria (*unwillkürlichen Eingedenken*), un'immagine che s'impone improvvisamente al soggetto della storia nell'attimo del pericolo. La legittimazione dello storico dipende dalla sua netta consapevolezza della crisi in cui, di volta in volta, è entrato il soggetto della storia. Questo soggetto non è per nulla un soggetto trascendentale, bensì la classe oppressa che lotta, nella sua situazione più esposta. Solo per questa classe si dà conoscenza storica, e per lei unicamente nell'attimo storico. [...] Al ricordo involontario (*unwillkürlichen Erinnerung*) – e ciò lo distingue da quello volontario – non si offre mai un succedersi di eventi, ma solo un'immagine. (Da ciò il "disordine" come spazio immaginativo della rammemorazione involontaria)»⁴. In questo passo dei materiali preparatori a *Über den Begriff der Geschichte*, l'arrestare, nel ricordo consapevole, il balenare della vera immagine del passato è il compito dello storico cosciente dell'inesorabile approssimarsi

⁴ W. Benjamin, *Anmerkungen zu Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 1243; trad. it. p. 75.

della fine della storia. Suo soggetto è, pertanto, “la classe oppressa che lotta”: infatti, la marginalità, rispetto allo sviluppo dominante, della sua tradizione rappresenta la possibilità di una nuova origine storica, dell’instaurarsi di una nuova dialettica storica. Tutto ciò che è apparso sotto il sole della storia offre possibilità sufficienti affinché il nuovo possa rigenerare il presente, ma il ricordo – il passato concettualizzato nella memoria – può portarne a effettiva consapevolezza solo degli aspetti. Anzi, più precisamente: proprio perché *ciò che è stato* (*Gewesenes*) presenta *solo* il ricordo consapevole del passato (*Vergangenheit*), quest’ultimo è, attraverso la *rammemorazione involontaria*, fonte inesauribile di novità. La memoria contiene la totalità del passato, ma ne è consapevole nel ricordo solo una parte; ciò che giace nella notte del presente è conservato nella *mémoire involontaire*, quello che è in essa custodito accede nello spazio del presente mediante le immagini della *rammemorazione* (*Eingedenken*)⁵.

Come testimonia l’espressione *mémoire involontaire*, è proprio dal saggio *Zum Bilde Prousts* del 1929 che cominciamo il nostro percorso di definizione della concezione benjaminiana dell’*Eingedenken*: «il giorno disfà ciò che aveva fatto la notte. Ogni mattino, quando ci svegliamo, teniamo in mano per lo più debolmente, solo per qualche frangia il tappeto dell’esistenza vissuta, quale l’ha tessuto in noi l’oblio. Ma ogni giorno disfà il tessuto, gli ornamenti dell’oblio con l’agire pratico (*zweckgebundenen Handeln*), e, ancor più, con il ricordare (*zweckverhaftetem Erinnern*) legato alla prassi. È per questo che Proust alla fine ha trasformato i suoi giorni in notti»⁶. Questo brano è del tutto comprensibile solo se si evidenzia un’imperfezione nella traduzione italiana; infatti, gli aggettivi *zweckgebunden* e *zweckverhaftet* definiscono un agire ben diverso da quello della *Praxis*, che indica per Benjamin e non solo la prassi politica. Piuttosto, essi stanno a evidenziare un’attività “legata” e “vincolata” al conseguimento di uno scopo (*Zweck*), propria dell’*economia di tutti i giorni*, quando

⁵ Stefano Marchesoni propone di tradurre *Eingedenken* – espressione inconsueta, che a Benjamin verrebbe dalla prima edizione di *Geist der Utopie* di Bloch (1918) – con “immemorare”, per meglio rendere la collocazione della memoria nel presente. Cfr. E. Bloch e W. Benjamin, *Ricordare il futuro. Scritti sull’Eingedenken*, a cura di S. Marchesoni, Mimesis, Milano-Udine 2017.

⁶ W. Benjamin, *Zum Bilde Prousts*, in *Gesammelte Schriften*, II/1, cit., p. 311; trad. it. W. Benjamin, *Per un ritratto di Proust*, in *Opere complete III. Scritti 1928-1929* cit., p. 286.

ogni mattina, appena svegli, si è subito catturati nell’*intreccio* delle consuete attività quotidiane e si è *in affari* (*Handeln*) esclusivamente con il presente, che ordina uniformemente, in base ai ritmi lavorativi, le giornate dell’uomo comune. Di notte, invece, quando il termine dell’*operosità* del giorno permette il dilatarsi dello spazio del presente, le immagini del passato, che il presente dominante ha escluso dagli intrecci della normalità, vengono ad abitare l’inconscio dei sogni. Mentre gli oggetti del ricordo consapevole (*Erinnerung*) sono proprio quelli del giorno presente con i quali *opera* la coscienza desta, la rammemorazione involontaria (*Eingedenken*) lega inconsapevolmente la veglia con le immagini del passato custodite nei sogni. “La svolta copernicana e dialettica della rammemorazione” consiste nel superare la scissione tra veglia e sogno, affinché la consapevolezza del ricordo penetri nella notte per far apparire alla luce del giorno il sogno del passato. La rammemorazione conserva al risveglio il ricordo del passato, in modo che esso appaia nello spazio del presente nella forma di *Gewesenes*: se nel metodo storicistico è il presente a determinare gli eventi passati da celebrare, la svolta copernicana del “nuovo metodo dialettico della scienza storica” prevede piuttosto che sia la redenzione del passato non-celebrato a determinare il presente. Si legge, infatti, nel *Passagen-Werk*: «Il nuovo metodo dialettico della scienza storica si presenta come l’arte di esperire il presente come il mondo della veglia cui quel sogno, che chiamiamo passato (*Gewesenes*), in verità si riferisce. Adempiere il passato (*Gewesenes*) nel ricordo del sogno (*Traumerinnerung*)! Dunque: ricordo (*Erinnerung*) e risveglio sono strettamente connessi. Il risveglio è cioè la svolta copernicana e dialettica della rammemorazione (*Eingedenkens*)»⁷.

È evidente nella riflessione benjaminiana il riferimento alla teoria freudiana⁸: è ciò che la società reprime nella vita diurna di ognuno, il passato che non appare pubblicamente, a governare il mondo privato dei sogni. “La stretta connessione tra ricordo e risveglio” indica proprio la necessità politica di liberare il passato dalla privatezza del sogno, perché appaia pubblicamente nello spazio del giorno: il risveglio, che porta con sé nel giorno il ricordo consapevole del passato, lo

⁷ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, VI/1, cit., p. 491; trad. it. p. 433.

⁸ In *Über einige Motive bei Baudelaire*, Benjamin si riferisce espressamente allo scritto di Freud del 1921 *Al di là del principio di piacere*, da cui trae spunto per svilupparne, in modo del tutto originale, la “teoria degli chocs”.

sottrae alla sua marginalità e lo rende patrimonio comune del collettivo. L'apparire alla luce del passato, mediante la *Erinnerung*, lo rende oggetto di conoscenza e di una cosciente esperienza (*Erfahrung*). Tale esperienza è preclusa in quei giorni in cui l'elemento sociale dell'umano è deciso dalla sua *operosità* economica, ma si rende possibile nei giorni di festa, quando lo spazio del risveglio non è invaso dal ritmo frenetico dei giorni normali: «[La *mémoire involontaire*] appartiene al repertorio della persona privata isolata in tutti i sensi. Dove c'è esperienza (*Erfahrung*) nel senso proprio del termine, determinati contenuti del passato individuale (*individuellen Vergangenheit*) entrano in congiunzione, nella memoria (*im Gedächtnis*), con quelli del passato collettivo. I culti con i loro cerimoniali, con le loro feste [...], realizzavano di continuo la fusione fra questi due materiali della memoria. Essi provocavano la rammemorazione (*Eingedenken*) in epoche determinate e restavano occasioni e appigli di esso durante tutta la vita. Rammemorazione volontaria e involontaria (*Willkürliches und unwillkürliches Eingedenken*) perdono così la loro esclusività reciproca»⁹. Nel saggio pubblicato nel 1939, *Über einige Motive bei Baudelaire*, da cui è tratta quest'ultima citazione, Benjamin traccia le coordinate del mondo moderno e della crisi dell'esperienza (*Erfahrung*) che lo caratterizza. Le poesie di Baudelaire del ciclo delle *correspondances* descrivono proprio quel mondo notturno a cui è negata la luce del sole: un passato conservato al riparo dalla conoscenza del giorno, che non appare pubblicamente, che non è esperibile come storia della collettività. Rammemorazione volontaria e involontaria mantengono la loro esclusività reciproca. Infatti, le feste – esempi del tempo non-ordinario adeguato al risuonare delle *correspondances* – sono date della rammemorazione (*Eingedenken*) della preistoria (*Vorgeschichte*), che però mancano l'appuntamento con la storia (*Geschichte*) di tutti i giorni, con l'effettiva esperienza del ricordo consapevole (*Erinnerung*).

«Le *correspondances* sono le date della rammemorazione (*des Eingedenkens*). Non sono date storiche, ma date della preistoria (*Vorgeschichte*). Ciò che rende grandi e significativi i giorni di festa è l'incontro con una vita anteriore. [...] Il passato (*Vergangenes*)

⁹ W. Benjamin, *Über einige Motive bei Baudelaire*, in *Gesammelte Schriften*, *II*, cit., p. 611; trad. it. mod. W. Benjamin, *Di alcuni motivi in Baudelaire*, in *Opere complete VII. Scritti 1938-1940* cit., pp. 381-382.

mormora nelle corrispondenze; e l'esperienza canonica (*kanonische Erfahrung*) di esse ha luogo anch'essa in una vita anteriore»¹⁰. La poesia di Baudelaire esperisce i giorni di festa come un rifugio dalla storia dei giorni normali, esse sottraggono all'"esperienza vissuta" (*Erlebnis*), che uniforma al senso del presente dominante ogni *vera* esperienza, l'accesso alla "vera immagine del passato" (*Vergangenheit*). Il risveglio non rappresenta l'irruzione della politica nella storia, bensì il limite abissale oltre cui il sogno di un passato irrevocabilmente perduto svanisce. Baudelaire si macchia della stessa colpa di Kafka: egli rifiuta l'attualizzazione della vera immagine del passato in quanto vuole mantenere la notte, la verità, al riparo dalla parzialità della conoscenza storica, dalle luci del giorno. L'esperienza del passato non avviene, politicamente e pubblicamente, nel presente del risveglio, ma "ha luogo in una vita anteriore", nei sogni del solitario.

Senza la traduzione della verità, che la rammemorazione mormora, nelle sembianze concettuali del ricordo consapevole non c'è storia: è pertanto la "Natura" il tempio in cui risuona la verità inappariscente. La verità rimanda simbolicamente le sue corrispondenze a occhi che sentono, ma non vedono le "parole confuse", che quindi inevitabilmente sfuggono: il passato mormora "echi lontani" che, non avvicinabili nella conoscenza del presente, "si rispondono", ma soltanto in una *vita anteriore*. Le corrispondenze di un sogno passato senza risveglio presente è il significato benjaminiano della poesia di Baudelaire *Correspondances*, che appartiene al primo ciclo de *Les fleurs du mal*: «È un tempio la Natura, dove a volte parole / escono confuse da viventi pilastri; / e l'uomo l'attraversa tra foreste di simboli / che gli lanciano occhiate familiari. / Come echi che a lungo e da lontano / tendono a un'unità profonda e oscura, / vasta come le tenebre o la luce, / i profumi, i colori e i suoni si rispondono»¹¹.

XV.2 Lo spavento rivoluzionario

Dall'altra sponda – rispetto alle *correspondances* – dell'abisso tra sogno e veglia, *Les fleurs du mal* celebra il ciclo di poesie dello *spleen*;

¹⁰ Ivi, p. 639; trad. it. mod. pp. 404-405.

¹¹ C. Baudelaire, *Correspondenze*, in *Opere*, a cura di G. Raboni e G. Montesano, Mondadori, Milano 1996, p. 33.

Baudelaire si risveglia, immemore del sogno della notte, nel tempo ordinario dei giorni normali: «Nello *spleen* il tempo è oggettivato; i minuti coprono l'uomo come fiocchi. Questo tempo è senza storia, come quello della *mémoire involontaire*. Ma nello *spleen* la percezione del tempo è acuita in modo soprannaturale; ogni secondo trova la coscienza pronta a parare il suo colpo. Il calcolo del tempo, che sovrappone la sua uniformità alla durata, non può tuttavia fare a meno di lasciare in essa frammenti diseguali e privilegiati. Aver unito il riconoscimento della qualità alla misurazione della quantità è stato il merito dei calendari che lasciano – per così dire – in bianco, nei giorni di festa, gli spazi della rammemorazione (*des Eingedenkens*). L'uomo a cui l'esperienza (*Erfahrung*) si sottrae, si sente estromesso dal calendario»¹². La poesia di Baudelaire, nello *spleen*, s'immerge nel frenetico commercio e intreccio della vita quotidiana nella grande città. Anche il tempo dei giorni lavorativi, come quello della *mémoire involontaire*, è “senza storia”: è un concetto di tempo che non consente una autentica esperienza (*Erfahrung*) storica, in quanto la percezione dell'*homo laborans* è allenata, a causa dei ritmi imposti dal sistema sociale ed economico dominante, a difendersi dai continui *chocs* che le continue sollecitazioni della vita moderna impongono. In questo modo ogni evento, ogni possibile nuova esperienza è “parata” da un sistema di difesa che trova nella sicurezza del *già conosciuto* e del *sempre uguale* la garanzia contro il “pericolo del nuovo”.

Ricordiamo che lo “sfuggente balenare” dell'immagine della verità nel presente è un fenomeno acustico, sensoriale: è la percezione la porta d'ingresso attraverso cui il nuovo sorprende impreparata la conoscenza¹³. Sussumere la percezione, potenzialmente spaesante, sotto il concetto di un “tempo omogeneo e vuoto”, scandito dal susseguirsi uniforme dei secondi, è il modo con il quale il presente dominante “para” l'avvento del nuovo, del passato non-ancora attuale. L'essere umano privato della possibilità di un'autentica esperienza (*Erfahrung*) vive, nella propria quotidianità, il prevalere del calcolo

¹² W. Benjamin, *Über einige Motive bei Baudelaire* cit., pp. 642-643; trad. it. pp. 406-407.

¹³ Sulla percezione in Benjamin, cfr. A. Pinotti, *Piccola storia della lontananza. Walter Benjamin storico della percezione*, Libreria Raffaello Cortina, Milano 1999. Sempre sulla percezione in Benjamin, anche in riferimento all'*Eingedenken*, cfr. F. Desideri, *Walter Benjamin e la percezione dell'arte. Estetica, storia, teologia*, Morcelliana, Brescia 2018.

quantitativo dei secondi sul riconoscimento della qualità del tempo, rappresentata dal ritmo non uniforme del calendario, continuamente interrotto dal presentarsi dei “frammenti diseguali e privilegiati” dei giorni di festa. L'esperienza che trova, lungo la linea retta scandita dai secondi, il suo posto preordinato è un'*esperienza vissuta (Erlebnis)*: «La funzione peculiare della difesa dagli *chocs* si può forse scorgere, in definitiva, nel compito di assegnare all'evento, a spese dell'integrità del suo contenuto, un esatto posto temporale nella coscienza. Sarebbe questo il risultato ultimo e maggiore della riflessione. Essa farebbe, dell'evento, un'"esperienza vissuta (*Erlebnis*)"»¹⁴.

Quando l'esperienza autentica (*Erfahrung*) elude la difesa dell'esperienza vissuta (*Erlebnis*), si interrompe il corso omogeneo e vuoto dei secondi e si determina una nuova origine storica. La rivoluzione altro non è che l'irruzione del giorno di festa all'interno della serie dei giorni normali, della qualità temporale entro la misurazione quantitativa degli orologi. Sparare contro gli orologi dei campanili rappresenta la consapevolezza del risveglio:

Dunque i calendari non misurano i tempi come gli orologi: sono monumenti di una coscienza storica di cui in Europa da cento anni sembra non si diano più le minime tracce. Nella Rivoluzione di Luglio è accaduto un episodio in cui questa coscienza si fece ancora valere. Giunta la sera del primo giorno di scontri, avvenne che in più punti di Parigi, indipendentemente e contemporaneamente, si sparò contro gli orologi dei campanili¹⁵.

La rivoluzione è l'esperienza (*Erfahrung*) del mancato funzionamento della difesa dagli *chocs*; la percezione, liberata dalle costrizioni della riflessione, sancisce l'esplosione rivoluzionaria con lo *spavento*: «In caso di mancato funzionamento della riflessione, si determinerebbe lo spavento (*Schreck*), lieto o – per lo più – sgradevole, che sancisce, secondo Freud, il fallimento della difesa contro gli *chocs*»¹⁶. Nella “vera festa di massa” l'esperienza non è ossessionata dal susseguirsi dei secondi, “lo spazio lasciato in bianco nel calendario” attende d'essere riempito dalla prassi politica (*Praxis*): la scrittura rivoluzionaria è dettata dall'autentico spavento (*Schreck*)

¹⁴ W. Benjamin, *Über einige Motive bei Baudelaire* cit., p. 615; trad. it. mod. p. 385.

¹⁵ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., pp. 701-702; trad. it. p. 49.

¹⁶ W. Benjamin, *Über einige Motive bei Baudelaire* cit., p. 615; trad. it. p. 385.

di una *vera* esperienza (*Erfahrung*). È dunque lo spavento a dover subentrare allo stupore quale “inizio della conoscenza”, così come l’esperienza politica deve essere la condizione per una rinnovata riflessione filosofica. Riflessioni simili furono suscitate in Benjamin, nell’*aforisma Schönes Entsetzen* compreso in *Ombre corte* del 1929, dall’aver assistito ai fuochi d’artificio durante la festa per l’anniversario della rivoluzione francese del quattordici luglio: «l’acuto grido dell’orrore, il terrore panico (*panische Schrecken*) è il rovescio di ogni vera festa di massa. [...] Per l’esistenza più profonda, inconsapevole della massa, le feste di gioia e i falò sono solo lo spettacolo nel quale essa si prepara all’istante dell’emancipazione, a quell’ora in cui il panico e la festa, riconoscendosi fratelli dopo una lunga separazione, si abbracciano nell’insurrezione rivoluzionaria»¹⁷.

XVI Tesi

Il materialista storico non può rinunciare al concetto (*Begriff*) di un presente che non è passaggio, ma nel quale il tempo è in equilibrio ed è giunto a un arresto (*Stillstand*). Questo concetto infatti definisce appunto *quel* presente in cui egli, per quanto lo riguarda, scrive storia¹.

Nonostante sia il passato a mettere in crisi il presente dominante, la scrittura della storia procede per concetti e il suo luogo è il presente, che pone *di fronte* allo storico gli oggetti del passato, che solo in quanto *conosciuti* sono qualificati come storici. Ciò è possibile a condizione che il concetto di presente sia fondato su un concetto di tempo che ponga l’*origine* come suo elemento discriminante. Un tempo che proceda discontinuamente, a salti, si determina proprio grazie a un concetto di origine che sia *storico*: che sia – ogni volta che la scrittura arresta il corso continuo della storia – conoscibile. In questo modo ogni presente, che pone sé stesso come origine della sua pre- e post-storia (*Vor- und Nach-Geschichte*), non è un punto indifferente lungo la linea del progresso, ma “*quel* presente” in cui si decide, anche politicamente, un nuovo corso della storia. In *quel* presente, “il tempo è in equilibrio ed è giunto a un arresto” e nel suo spazio il passato deve essere già presente, già conosciuto in forma di *Gewesenes*, perché la storia possa essere nuovamente scritta. Solo come *Gewesenes* il passato non si perde nella notte di un tempo *mitico*, non attingibile dalla conoscenza storica, ma è, in base al concetto di tempo che si assume come criterio di giudizio, un oggetto sempre di nuovo conoscibile. In altre parole, il passato deve essere sempre *dialetticamente* recuperabile: un estremo che, per quanto lontano, possa essere avvicinabile come oggetto di conoscenza.

¹⁷ W. Benjamin, *Kurze Schatten* cit., p. 368; trad. it. p. 278.

¹ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 702; trad. it. p. 51.

XVI.1 *Feticismo della merce e modernità*

«[L]a modernità cita sempre la preistoria (*Vorgeschichte*). Ciò accade, qui, attraverso l'ambiguità che è propria dei rapporti e dei prodotti sociali dell'epoca. Ambiguità è l'apparizione figurata della dialettica, la legge della dialettica nell'immobilità (*Dialektik im Stillstand*). Questo arresto, o immobilità, è utopia, e l'immagine dialettica un'immagine di sogno. Un'immagine del genere è la merce stessa: come feticcio. Un'immagine del genere sono i *passages*, che sono casa come sono strade. Un'immagine del genere è la puttana, che è insieme venditrice e merce»². Come si evince da questo passo del *Passagen-Werk*, l'ambiguità che deve caratterizzare il passato è quella della “dialettica nell'immobilità” (*Dialektik im Stillstand*), del tempo dialetticamente raccolto nel presente. Ambiguo è il passato utopico, passato che è anche futuro; ambigua è anche la merce nella forma di *feticcio*: qualcosa che sembra vivere un'esistenza autonoma rispetto ai rapporti sociali dominanti che, tuttavia, rispecchia. Il feticismo della merce³ è una figura esemplarmente dialettica, di una dialettica che non si esaurisce nella temporalità tipica del moderno⁴. Il feticcio, infatti, non appare soltanto come marchio del processo di produzione capitalistico e dei rapporti sociali che questo istituisce. La merce come feticcio è fondamentalmente l'oggetto a cui si rivolge la teoria della conoscenza della modernità; la caratteristica che ne definisce la natura è l'*autonomia* rispetto al soggetto conoscente. Il feticcio non è semplicemente il prodotto del soggetto della modernità; l'ambiguità che la conoscenza dell'oggetto non riesce a estinguere rappresenta piuttosto quella *differenza* rispetto all'epoca moderna, di cui il soggetto non riesce ad appropriarsi nella conoscenza. Come per l'omino con la gobba, il feticcio contiene una temporalità *anacronistica* rispetto alla storia che il presente s'aspetta di riconoscervi: la merce ha una “sua” storia, non adeguata al ricordo dominante del passato. La ritrosia del feticcio ri-

² W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, V/1, cit., p. 55; trad. it. mod. p. 14.

³ Per un'analisi più approfondita del concetto benjaminiano di feticismo, cfr. F. Desideri, *Teologia dell'inferno. Walter Benjamin e il feticismo moderno*, in S. Mistura (a cura di), *Figure del feticismo*, Einaudi, Torino 2001, pp. 175-196. Per un confronto con Marx, cfr. P. Vinci, *Il capitale come forma di vita. Un confronto tra Marx e Benjamin*, in M. Ponzi (a cura di), *Karl Marx e la crisi*, Quodlibet, Macerata 2017, pp. 177-185.

⁴ Sulla concezione benjaminiana della modernità, cfr. M. Ponzi, *Walter Benjamin e il moderno*, Bulzoni, Roma 1993.

petto all'*intenzionalità* della conoscenza soggettiva scambia l'arbitrarietà con la moneta dell'ambiguità: i *passages* confondono la privatezza della casa con lo spazio pubblico della strada, l'intimità del sogno è prostituita nello spazio aperto del collettivo. La “dialettica nell'immobilità” è l'immagine dell'ambiguità del feticcio, che non si presta a essere oggetto di conoscenza se anche l'estremità dimenticata del suo passato non appare nello spazio dell'attualità; altrimenti esso resta immobile (*Stillstand*), in attesa che l'ingiustizia dei rapporti sociali, di cui è il prodotto, emerga nello spazio politico del presente. L'ambiguità del feticcio sorprende come un'eco spaesante, che s'impone alla contemporaneità come l'occasione per rammemorare ciò che nell'inconscio collettivo giace dimenticato. Rispetto anche alla tradizione marxista, Benjamin individua un'accezione positiva del feticismo della merce: il feticcio non rispecchia semplicemente i rapporti sociali dominanti, ma la sua ambiguità apre alla possibilità di decidere la redenzione delle sofferenze del passato.

In quanto autonoma rispetto al soggetto, la merce contiene potenzialmente novità che le vecchie categorie della conoscenza storica non possono svelare: cercare di conoscere la novità del passato con i vecchi schemi della tradizione dominante è la caratteristica che definisce la *modernità* e la sua intrinseca ambiguità. La novità della modernità, infatti, viene da quella *Vorgeschichte* che è il presente stesso a determinare e che rispecchia gli interessi di classe. La novità che scaturisce dallo specchio non fa che riproporre il sempreuguale: «La novità è una qualità indipendente dal valore d'uso della merce. È l'origine dell'apparenza che è inseparabile dalle immagini prodotte dall'inconscio collettivo. [...] Questa apparenza di novità si riflette, come uno specchio nell'altro, nell'apparenza del sempreuguale»⁵. La soluzione dell'ambiguità entro i crismi della modernità non è affatto risolutiva: la novità che presenta non è affatto nuova. L'alternativa che il ricordo del giorno di festa custodisce – quell'immobilizzarsi del tempo che attende qualcosa accada per dare origine a un nuovo corso della storia – si spegne nel successivo giorno lavorativo, in cui tutto torna come prima: dal punto di vista dei giorni lavorativi, quello di festa è solo un giorno che deve *passare*, l'eccezione deve lasciare alla normalità la decisione sulla regola.

⁵ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, V/1, cit., p. 55; trad. it. p. 14.

L'ambiguità della "dialettica in posizione di arresto" (*Dialektik im Stillstand*), propria di *quel* presente che nel giorno di festa rappresenta il *futuro dell'esser-stato* (*Gewesenes*) del *passato* non deve attendere il suo scioglimento (*Lösung*) da qualcosa che verrà il giorno dopo; ma deve essere oggetto dell'esperienza (*Erfahrung*) politica del "C'è adesso" (*Jetztzeit*). Il giorno dopo presenta un'immagine del passato che prostituisce la sua novità in cambio dell'eternità del sempreuguale. Con il "C'era una volta" iniziano le favole del mito, non la storia, il cui libro deve poter essere sempre di nuovo riscritto: "C'era una volta" significa, dietro la falsa coscienza della storicismo, "Non è più presente".

Lo storicismo offre l'immagine "eterna" del passato, il materialista storico un'esperienza (*Erfahrung*) con esso, che resta unica. Egli lascia agli altri di sfiancarsi con la prostituta "C'era una volta" nel bordello dello storicismo. Egli rimane padrone delle sue forze: maschio abbastanza da scardinare il *continuum* della storia⁶.

XVII Tesi

XVII.1 *La stratificazione archeologica della monade*

Lo storicismo culmina di diritto nella storia universale (*Universalgeschichte*). Con essa la storiografia materialistica contrasta metodologicamente forse in modo più chiaro che con ogni altra. La prima non ha alcuna armatura teoretica. Il suo procedimento è additivo; essa mobilita la massa dei fatti per riempire il tempo omogeneo e vuoto¹.

Ricostruire la natura del concetto di storia universale (*Universalgeschichte*), attraverso la lettura dei materiali preparatori a *Über den Begriff der Geschichte*, si presenta come un compito apparentemente problematico. Infatti, Benjamin oscilla in modo evidente tra una concezione negativa, di cui la XVII tesi è espressione, e un'altra positiva, in cui invece la stessa storia universale è una peculiarità del "mondo messianico". Anche il concetto di storia universale, come del resto ogni altro concetto benjaminiano, sfugge a ogni univoca definizione e il suo significato è, di volta in volta, definibile in base alla costellazione di senso in cui è inscritto.

Se tale costellazione è determinata dai concetti di riferimento dello storicismo, allora ne scaturisce il concetto di storia universale critica nella XVII tesi: «La presentazione (*Vorstellung*) di una storia universale (*Universalgeschichte*) è legata a quella del progresso e quella della cultura. Per poter essere infilati nella catena del progresso, tutti gli attimi (*Augenblicke*) della storia dell'umanità devono essere ricondotti al comun denominatore della cultura, dell'illuminismo, dello spirito oggettivo o come altro lo si possa chiamare»². Il fonda-

⁶ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 702; trad. it. p. 51.

¹ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 702; trad. it. p. 51.

² W. Benjamin, *Anmerkungen zu Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 1233; trad. it. mod. p. 96.

mento della critica che Benjamin oppone alla concezione storicista della storia universale consiste nel fatto che ogni *Vorstellung* di una storia universale *presenta* e porta ad apparenza esclusivamente uno degli attimi di cui la storia dell'umanità si compone. In particolare, essa dispiega e ordina nello spazio del presente le storie (*Geschichten*) particolari secondo il concetto di quella particolare storia che è dominante. Tale "comun denominatore" non è affatto "comune" a tutte le storie, ma, piuttosto che contemplare la totalità delle storie, *esclude* quelle la cui tradizione metterebbe in discussione l'universalità del comun denominatore stesso. "Il procedimento additivo", che "mobilita la massa dei fatti per riempire il tempo omogeneo e vuoto", deforma le tradizioni alternative a quella dominante in una indistinta "massa di fatti", per poter inserire, senza provocare alcuno *choc*, gli eventi del passato lungo la "catena del progresso". In questo modo, ogni fatto acquisisce senso solamente se sussunto sotto le categorie dominanti di "cultura" e "illuminismo", il cui "spirito oggettivo" è solo la pretenziosa espressione con cui è denominata la *barbarie* di quella società che non sa riconoscere la propria soggettiva parzialità.

«Il mondo messianico è il mondo dell'attualità (*Aktualität*) universale e integrale. Solo in esso si dà una storia universale (*Universalgeschichte*). Ma non in quanto scritta, bensì in quanto festeggiata. Tale festa è depurata da ogni celebrazione. Essa non conosce canti di festa. La sua lingua è la prosa integrale, che ha fatto esplodere i vincoli della scrittura ed è compresa da tutti gli uomini»³. La storia universale è possibile solo dal punto di vista della verità: solo se *la* storia comprende la totalità delle storie. Una tale storia, tuttavia, non è vincolata a nessun particolare contesto di senso che la scrittura definisce come storico: la scrittura, infatti, traducendo il passato in concetti, non può portare ad apparenza che un aspetto particolare e parziale della totalità della *Vergangenheit*. La sua universale comprensibilità non passa attraverso una traduzione in termini di conoscenza, ma è *immediata*: essa si fonda sulla trasmissione *orale* della medesima lingua. Tale storia universale non è conoscibile in quanto la conoscenza ne pregiudicherebbe l'universalità. Non è neanche presente in quanto il suo apparire nello spazio, evidenzianone la parzialità, ne pregiudicherebbe l'integrità; tuttavia, la storia

³ Ivi, p. 1238; trad. it. p. 84.

universale non deve essere assente dal tempo della storia. In sostanza, la *vera* storia universale, e il mondo messianico di cui è espressione, rappresenta il punto di vista *critico* di ogni *Vorstellung* della storia universale. È nella prospettiva messianica che il pensiero deve cercare ogni "principio costruttivo". Mentre lo storicismo, con il concetto di storia universale, considera il passato come già totalmente risolto, la storiografia materialistica, invece, nell'idea messianica di storia universale considera il passato per ciò che in esso resta irrisolto:

Per contro alla base della storiografia materialistica sta un principio costruttivo. Proprio del pensiero non è solo il movimento delle idee (*Gedanken*), ma anche il loro arresto (*Stillstellung*). Quando il pensiero si arresta d'improvviso in una costellazione satura di tensioni, le provoca uno choc in forza del quale essa si cristallizza come monade. Il materialista storico si accosta a un oggetto storico (*geschichtlichen Gegenstand*) solo ed esclusivamente allorché questo gli si fa incontro come monade⁴.

Per quanto la catena del progresso sia lunga e articolata, essa, per il semplice fatto che pone gli eventi l'uno accanto all'altro, non si fonda su nessun "principio costruttivo". Il passato, dal punto di vista della "attualità messianica", deve essere considerato non secondo un tempo spazializzato in forma di cronologia, che corrisponde alla concezione continua e quantitativa del tempo degli orologi, ma come una profonda *stratificazione*, in cui si sovrappongono disordinatamente più livelli, che vede nel presente la luce della superficie. Se lo storicista è colui che ordina e classifica il passato facendone l'inventario, lo storico materialista deve essere "qualcuno che scava". È in questi termini che si può riportare nel nostro discorso un brevissimo, ma significativo frammento del 1932, intitolato *Ausgraben und Erinnern*: «Chi cerca di accostarsi al proprio passato sepolto deve comportarsi come qualcuno che scava. Soprattutto non deve temere di tornare continuamente a uno stesso identico stato di fatto – e per smuoverlo come si smuove la terra, di rivoltarlo come si rivolta la terra stessa. Giacché gli "stati di fatto" non sono altro che strati che consegnano, solo dopo la ricognizione più accurata, ciò che giustifica tale scavo. [...] E s'inganna sul meglio chi fa solo l'inventario dei ritrovamenti e non sa indicare nel suolo di oggi esattamente il luogo

⁴ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., pp. 702-703; trad. it. mod. p. 51.

in cui era conservato l'antico. [...] In maniera epica e rapsodica nel senso più stretto del termine, il ricordo reale (*wirkliche Erinnerung*) deve dunque offrire anche un'immagine di colui che si sovviene, allo stesso modo in cui un buon resoconto archeologico non deve limitarsi a indicare gli strati da cui provengono i propri reperti, ma anche e soprattutto quelli che è stato necessario attraversare in precedenza»⁵. Ogni zolla di terra del presente è la *costruzione* intensiva della totalità degli strati che la compongono. Il materialista storico, che si appresta a penetrare in essa, deve considerare il presente come il punto più superficiale di una stratificazione del passato, che attraversa la storia fin nelle sue viscere: più il punto di partenza è superficiale, più la rassegna dei ritrovamenti è completa. La superficie del presente è tutt'uno con l'attualità messianica che comprende la totalità delle storie: la storia che si affaccia alla luce del presente è la costruzione di tutti gli strati di storie sepolti sotto terra. Il principio costruttivo, che ogni buona ricerca archeologica sottintende, è un principio monadologico: il presente è un sito archeologico e la sua zolla di terra è una monade.

È un programma di scavi quello che Benjamin delinea, nella *Erkenntniskritische Vorrede*, in conseguenza del presupposto fondamentale secondo cui «l'idea è una monade»: «L'idea è una monade (*Die Idee ist Monade*) – in essa, in quanto oggettiva interpretazione dei fenomeni, riposa prestabilita la loro rappresentazione. Quanto più alto è l'ordine delle idee, tanto più perfetta è la rappresentazione che in esse si dà. E così, il mondo reale potrebbe davvero essere un compito, nel senso che bisognerebbe penetrare così a fondo in ogni aspetto della realtà da far sì che si dischiuda in esso un'interpretazione oggettiva del mondo»⁶. L'interpretazione del mondo è tanto più oggettiva, quanto più essa penetra in profondità nelle viscere della storia. Altrettanto essenziale è, inoltre, l'*altezza* della superficie da cui s'intraprende lo scavo. L'idea-guida, che dal presente deve dirigere lo scavo, è quella messianica di storia universale: essa rappresenta la garanzia che «la rappresentazione del mondo» – il ritrovamento archeologico che ne scaturisce – abbia passato in rassegna tutti «gli

⁵ W. Benjamin, *Ausgraben und Erinnern*, in *Gesammelte Schriften*, IV, cit., pp. 400-401; trad. it. mod. W. Benjamin, *Scavare e ricordare*, in *Opere complete V. Scritti 1932-1933* cit., p. 112.

⁶ W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels* cit., p. 228; trad. it. p. 93.

strati che è occorso attraversare». Il metodo dell'immedesimazione, proprio dello storicismo, invece, si concentra esclusivamente su quello strato da cui proviene il reperto. L'immagine del passato che viene alla superficie non lo presenta mai come «è stato in verità», in quanto la sua originarietà è sempre sporcata dagli «strati che è occorso attraversare» prima di rendersi conoscibile. Nella determinazione storica del passato, è la superficie del presente a decidere; la sua zolla fornisce, come le monadi leibniziane, un particolare punto di vista sulla totalità del passato, ma, anche e soprattutto, ogni monade, pur condividendo con ogni altra la stessa totalità, ne è assolutamente differente: ogni presente espone il suo particolare scorcio sull'universalità della storia.

L'idea di storia universale è secolarizzata nel concetto di *storia del mondo* (*Weltgeschichte*)⁷, con cui ogni presente rappresenta la sua pre- e post-storia (*Vor- und Nachgeschichte*). Lo storicismo, dunque, presenta come storia universale (*Universalgeschichte*) nient'altro che la sua particolare storia del mondo (*Weltgeschichte*). Ogni oggetto recuperato dalle viscere del passato, in base al presente che lo guarda, ha in sé la rappresentazione della propria storia che rifiuta d'essere considerata come un *mero fatto*: ordinabile, sotto il medesimo concetto di progresso, accanto a ogni altro oggetto storico lungo l'uniformità del *continuum* della storia. In un frammento del *Passagen-Werk*, Benjamin traduce la monadologia delineata nella *Erkenntniskritische Vorrede* in una concezione della storia: «È la struttura monadologica dell'oggetto della storia (*Gegenstand der Geschichte*) a richiedere che esso sia sbalzato fuori dal *continuum* del corso storico. Essa viene alla luce solo nell'oggetto estrapolato in questo modo. E lo fa sotto la forma del conflitto storico che determina l'interno (e, per così dire, le viscere) dell'oggetto storico, e nella quale entrano in scala ridotta tutte le forze e gli interessi storici. Grazie a questa struttura monadologica, l'oggetto storico trova rappresentate al suo interno la propria pre- e post-storia (*Vorgeschichte und Nachgeschichte*)»⁸. Un'armonia prestabilita, che secondo la concezione leibniziana regoli

⁷ Il concetto di *Weltgeschichte* richiama espressamente il termine adoperato da Hegel nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* che, nell'ottica benjaminiana, cela dietro la Ragione universale che dirige gli avvenimenti storici nient'altro che la storia dei vincitori.

⁸ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, VI/1, cit., p. 594; trad. it. p. 533.

senza salti o interruzioni il rapporto tra tutte le monadi, è possibile solo in base all'idea di storia universale, che però, non essendo storicamente conoscibile, è preclusa a ogni *Vorstellung* di una particolare *Weltgeschichte*.

XVII.2 *Lo scatto fotografico dello choc*

La “dialettica in stato d'arresto” è il metodo della ricerca archeologica del passato. “La costellazione satura di tensioni”, presso cui si arresta il pensiero, indica che essa raccoglie l'estremità degli estremi più remoti: passato e futuro coincidono nell'attimo (*Augenblick*) presente. Il futuro del passato satura l'*adesso* (*Jetztzeit*) con la totalità delle dimensioni temporali. La conoscenza, che non può dispiegare nel concetto il paradosso della totalità temporale, in quanto il presente non ha spazio sufficiente, provoca alla costellazione uno *choc* che la “cristallizza come monade”: riduce la totalità a un punto di vista parziale.

Il procedimento è affine a quello della macchina fotografica, che attraverso lo *choc* dello scatto, fissa nella forma cristallizzata dell'oggetto-fotografia solo un aspetto del panorama reale. In *Kleine Geschichte der Fotografie*, si legge: «La macchina fotografica diventa sempre più piccola e sempre più capace di afferrare immagini fuggevoli e segrete, il cui effetto di *choc* blocca nell'osservatore il meccanismo dell'associazione»⁹. La capacità della macchina di cogliere immagini sfuggite anche all'occhio dell'autore della fotografia – come in *Blow-up* di Michelangelo Antonioni – o di chi era presente nell'attimo (*Augenblick*) dello scatto comunica non la fedele riproduzione della realtà “come è stata davvero”, bensì uno *choc postumo*. La fotografia, come una monade, rappresenta un punto di vista parziale del passato, ma, poiché essa custodisce il *futuro* di quel passato, è oggetto di una esperienza (*Erfahrung*) chocante. L'osservatore presente è spaesato dal fatto che essa non corrisponde all'“esperienza vissuta” (*Erlebnis*) con cui la società dominante ha ordinato l'evento passato nel *continuum* della storia: la fotografia porta a consapevolezza un'immagine del passato il cui futuro eccede lo “stato di fatto”,

⁹ W. Benjamin, *Kleine Geschichte der Fotografie* cit., p. 385; trad. it. mod. p. 491.

che l'attesa aveva già preordinatamente collocato entro il “meccanismo d'associazione” della coscienza desta. L'archeologo rinviene nel reperto passato le tracce di uno strato non previsto nell'“inventario” dei ritrovamenti; ciò comporta un rivoluzionamento nella conoscenza della storia di quel sito: «Nonostante l'abilità del fotografo, nonostante il calcolo dell'atteggiamento del suo modello, l'osservatore sente il bisogno irresistibile di cercare nell'immagine quella scintilla magari minima di caso, di *hic et nunc*, con cui la realtà ha folgorato il carattere dell'immagine, il bisogno di cercare il luogo invisibile in cui, nell'essere in un certo modo di quell'attimo lontano si annida ancora oggi il futuro, e con tanta eloquenza che noi, guardandoci indietro, siamo ancora in grado di scoprirlo. La natura che parla alla macchina fotografica è infatti una natura diversa da quella che parla all'occhio; diversa specialmente per questo, che al posto di uno spazio elaborato consapevolmente dall'uomo, c'è uno spazio elaborato inconsciamente»¹⁰. La fotografia introduce nello spazio del presente, “elaborato consapevolmente dall'uomo”, quello spazio inconscio del sogno in cui è custodito il *futuro del passato*: l'irruzione improvvisa dell'estremità opposta del giorno fa saltare il succedersi continuo dei secondi e arresta il pensiero nello spazio vuoto del giorno di festa. La superficialità estrema del presente porta alla luce aspetti del passato inconsapevoli anche ai suoi contemporanei: ogni monade, infatti, custodisce una totalità del passato che presenta infiniti punti di vista, che si concretizzano storicamente in base al luogo di ritrovamento. Ogni scavo nelle viscere dell'oggetto storico, considerato come monade, porta alla luce una fotografia del passato che origina nel presente l'esperienza (*Erfahrung*) imprevista dello *choc*. La festa indetta per il ricongiungimento del presente con il passato dimenticato, la liberazione (*Erlösung*) del passato dall'oppressione delle catene dell'*Erlebnis*, è la rivoluzione:

In tale [della monade] struttura egli [il materialista storico] riconosce il segno di un arresto messianico dell'accadere o, detto altrimenti, di una *chance* rivoluzionaria nella lotta a favore del passato oppresso. Egli se ne serve per far saltar una certa epoca dal corso omogeneo della storia; così fa saltar fuori una certa vita dalla sua epoca, una certa opera dal corpus delle opere di un autore. Il profitto del suo procedere consiste nel fatto che *in un'opera* è custodita e

¹⁰ Ivi, p. 371; trad. it. p. 479.

conservata tutta l'opera, *nell'opera* intera l'epoca e *nell'epoca* l'intero corso della storia¹¹.

Ogni monade racchiude l'“intero corso della storia”, ma solo nel senso di una *storia del mondo* e non di *storia universale*. Ogni monade, dunque, presenta solo uno scorcio della totalità, una rassegna che, per quanto panoramica, resta pur sempre provvisoria: resta sempre *storica*, scrittura della conoscenza. Ogni presente che si affaccia nella storia ha in dotazione degli acidi nuovi rispetto a quello che lo ha preceduto: la fotografia del passato che svilupperà presenterà un punto di vista nuovo. La camera oscura, in cui non può entrare la luce dell'apparenza, è sempre la stessa: la storia universale. Ogni monade, nella possibilità di presentare un'immagine del passato con sempre nuovi dettagli prima ancora indistinti, ne ha una al suo *interno*. L'eterna possibilità di un'esperienza (*Erfahrung*) chocante, che si contrappone all'eternità della permanenza di ogni particolare *Weltgeschichte*, è garantita da un tempo che non si lascia catturare in nessun concetto storicamente determinato. Come il nano gobbo della I tesi è invisibile all'interno dell'automa giocatore di scacchi, così ogni oggetto compreso storicamente ha al suo interno qualcosa che non può apparire alla conoscenza. È il *divenire temporale* che nessuna scrittura storica può determinare, ma che, al contempo, determina ogni storia con l'inesorabile tramontare del presente, che fa spazio all'avvento messianico del nuovo. Allo stesso modo, “chi scava” non deve temere di “tornare continuamente a uno stesso identico stato di fatto”: le monadi benjaminiane, a differenza di quelle leibniziane, non presentano mai la stessa immagine del mondo. Ogni monade è un frutto che ha “al suo interno” il seme del tempo. Quando la comprensione storica del presente ne avrà consumato la polpa, sarà il seme del tempo, senza sapore per la conoscenza, a far fiorire una nuova immagine del passato:

Il frutto nutriente di ciò che viene compreso storicamente ha al suo *interno*, come seme prezioso ma privo di sapore, il tempo¹².

¹¹ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 703; trad. it. mod., pp. 51-53.

¹² Ivi, p. 703; trad. it. p. 53.

XVIIa Tesi

Nella presentazione (*Vorstellung*) della società senza classi, Marx ha secolarizzato la presentazione (*Vorstellung*) del tempo messianico. Ed era giusto così. La sciagura sopravviene per il fatto che la socialdemocrazia elevò a “ideale” (*Ideal*) questa presentazione (*Vorstellung*)¹.

La *Vorstellung* della “società senza classi” non deve, elevandosi a *Ideal*, superare i confini dello spazio presente. Tuttavia la società senza classi non è neanche un concetto presente *di fronte* allo storico: lo spazio del presente è il luogo della lotta politica per essa, ma non il luogo in cui appare come oggetto (*Gegenstand*). Al contrario di Ernst Bloch², per Benjamin la società senza classi non può essere compiutamente realizzata in nessun presente storicamente determinato: essa è una *Idee* della storia universale e non un particolare attributo di una, sempre inadeguata, *Weltgeschichte*. La *Vorstellung* della società senza classi è l'*idea-guida* dello storico materialista, l'appiglio critico da cui muovere la critica alla società contemporanea che non può rappresentare, nel suo concetto di presente, tale *idea*.

«L'esistenza della società senza classi non può essere pensata all'interno dello stesso tempo della lotta per essa. Il concetto del presente, nel senso che è vincolante per lo storico, è però necessariamente definito da questi due ordini temporali. Senza un esame improntato, in un modo o nell'altro, alla società senza classi, del passato si dà soltanto una falsificazione storica. In questo senso ogni concetto

¹ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 703; trad. it. mod. p. 53.

² «Ma se la reale essenza dei contenuti della speranza saprà attecchire sufficientemente nell'esistenza, procurandosi terreno, mani e piedi, il luogo d'inizio, cui non mancheranno né *prosa* né *valore di simbolo*, si chiamerà “società senza classi” *usque ad finem*». E. Bloch, *Karl Marx e l'umanità: di che cosa è fatta la speranza*, in *Karl Marx*, il Mulino, Bologna 1972, pp. 64-65.

del presente partecipa del concetto di giorno del giudizio»³. Come risulta chiaro da questo passo dei materiali preparatori a *Über den Begriff der Geschichte*, la società di classe rappresenta, per lo storico materialista, la prova che il presente dominante non contempla la totalità delle storie, in quanto la storia degli oppressi non vede realizzata nello spazio presente la soluzione (*Lösung*) della sua oppressione: la società senza classi. Questa, pertanto, è l'occasione che si offre allo storico materialista per rinvenire nella totalità del passato (*Vergangenheit*) le tracce dimenticate che l'*idea* di società senza classi ha disseminato senza che nessun presente le abbia attualizzate in forma di concetto. È in questo senso che "ogni concetto del presente partecipa del concetto di giorno del giudizio": ogni presente ha il compito di porre sotto giudizio la *Vergangenheit* e, applicando come criterio del giudicare la società senza classi, chiama a testimoniare, nello spazio del presente, quelle potenzialità del passato lasciate ai margini della storia scritta dalla società di classe dominante. Lo storico materialista, che deve improntare tale processo, fa appello all'idea messianica di "storia universale", che, pur non potendo direttamente testimoniare, fornisce quei particolari testimoni che la "storia del mondo" non conosce. La società senza classi rappresenta lo scarto fondamentale tra *Weltgeschichte* e *Universalgeschichte*; essa conferisce a quest'ultima il suo volto autenticamente messianico, in virtù di cui la "storia universale", che contempla anche la storia del proletariato, è il *negativo*, l'elemento critico della *Weltgeschichte*: «Al concetto di una società senza classi deve essere restituito il suo volto messianico autentico, e questo proprio nell'interesse stesso della politica rivoluzionaria del proletariato»⁴.

La concezione benjaminiana, che più di altre è affine alla *teoria critica* di Horkheimer e Adorno, è proprio quella di *mondo messianico*, di cui la società senza classi è il "volto": il "messianico" è l'inossidabile negativo di ogni affermazione della conoscenza che pretende l'universalità, l'*idea* (*Idee*) che sempre eccede e rende provvisoria ogni rappresentazione concettuale e ogni forma di dominio che s'affacci sulla scena della storia. È lo stesso Adorno, in *Minima moralia*, a tradurre in termini benjaminiani la propria concezione

³ W. Benjamin, *Anmerkungen zu Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 1245; trad. it. p. 90.

⁴ Ivi, p. 1232; trad. it. p. 102.

della *distanza*, necessaria perché la filosofia possa porsi in posizione critica nei confronti di ogni "stato di fatto", su cui la classe dei vincitori fonda il proprio dominio presente e la classe degli oppressi invece vi individua la fonte della propria disperazione: «La filosofia, quale solo potrebbe giustificarsi al cospetto della disperazione, è il tentativo di considerare tutte le cose come si presenterebbero dal punto di vista della redenzione. [...] Si tratta di stabilire prospettive in cui il mondo si dissesti, si estranei, riveli le sue fratture e le sue crepe, come apparirà un giorno, deformato e manchevole, nella luce messianica»⁵. Benjamin, tuttavia, non vuole attendere la redenzione dal giorno che verrà, ma già *adesso* "non vi è un solo attimo che non rechi con sé la propria *chance* rivoluzionaria": già il tempo della storia è tempo messianico. Adorno stesso, nel prosieguo del passo sopra citato, avverte che tale astrazione – se "per amore dell'incondizionato" perde di vista la realtà da cui astraе, se pretende di conoscere tale incondizionato – condanna il pensiero a restare comunque soggetto al presente storico dominante: «Il pensiero che respinge più appassionatamente il proprio condizionamento per amore dell'incondizionato, cade tanto più inconsapevolmente, e quindi più fatalmente, in balia del mondo»⁶. Allo stesso modo, tornando a Benjamin, la rappresentazione socialdemocratica della "idea di società senza classi" come punto culminante della catena del progresso ne separa la forma *ideale* dal contenuto storico: la colloca come pura forma in un futuro inaccessibile alla considerazione storica. Il "compito infinito" della società senza classi, interpretato da Benjamin in base alla mai compiuta adeguazione di forma e contenuto che la dottrina neokantiana ha teorizzato⁷, considera ogni presente come *passaggio*, in attesa che giunga, lungo il tempo omogeneo e vuoto, la futura stazione della "situazione rivoluzionaria":

⁵ T. W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa* cit., p. 304.

⁶ *Ibid.*

⁷ Sulla concezione neokantiana del "compito infinito" in relazione al pensiero in particolare del giovane Benjamin, che ne dava al tempo una lettura positiva, cfr. T. Tagliacozzo, *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin* cit. Per un'analisi del contesto filosofico – neokantismo, ma anche fenomenologia husserliana, filosofia della matematica, Kant, Heidegger – in cui ha preso forma il pensiero del giovane Benjamin, cfr. P. Fenes, *The Messianic Reduction. Walter Benjamin and the Shape of Time*, Stanford University Press, Stanford 2010.

Nella dottrina neokantiana l'ideale veniva definito come il "compito infinito". [...] Una volta definita la società senza classi come un compito infinito, il tempo omogeneo e vuoto si trasformò, per così dire, in un'anticamera nella quale si poteva attendere, con maggiore o minore tranquillità, l'ingresso della situazione rivoluzionaria⁸.

Tale concezione lascia, in sostanza, il compito storico della conoscenza del passato a chi già decide il contenuto della società presente. Il dilemma del pensiero descritto da Adorno trova in Benjamin una soluzione (*Lösung*) che assegna il "compito" del nuovo al "pensatore rivoluzionario", a colui, cioè, che individua in "una data situazione politica" la possibilità di liberare (*erlösen*) il pensiero dal suo impotente imbarazzo. A colui, quindi, che sa quando dover lasciare la *decisione* riguardo l'iniziativa messianica "del tutto all'azione politica":

In realtà non vi è un solo attimo (*Augenblick*) che non rechi con sé la *propria chance* rivoluzionaria – essa richiede soltanto di essere intesa come una *chance* specifica, ossia come *chance* di una soluzione (*Lösung*) del tutto nuova, prescritta da un compito del tutto nuovo. Per il pensatore rivoluzionario la peculiare *chance* rivoluzionaria trae conferma da una data situazione politica. Ma per lui non trae minor conferma dal potere delle chiavi che un attimo possiede su di una ben determinata stanza del passato, fino ad allora chiusa. L'ingresso in questa stanza coincide del tutto con l'azione politica; ed è ciò per cui essa, per quanto distruttiva possa essere, si dà a riconoscere come un'azione messianica⁹.

XVIII Tesi

"I miserabili cinquantamila anni *dell'homo sapiens* – dice un biologo moderno – rappresentano, in rapporto alla storia della vita organica sulla terra, qualcosa come due secondi al termine di una giornata di ventiquattro ore. La storia dell'umanità civilizzata, riportata su questa scala, occuperebbe inoltre un quinto dell'ultimo secondo dell'ultima ora". L'adesso (*Jetztzeit*) che, come modello (*Modell*) del tempo messianico, riassume in un'immane abbreviazione la storia dell'intera umanità, coincide rigorosamente con la figura (*Figur*) che la storia dell'umanità fa dell'universo¹.

La *Jetztzeit* non corrisponde totalmente al "tempo messianico", ma ne è solamente il modello (*Modell*): essa porta ad apparenza non l'immagine (*Bild*) della "storia dell'intera umanità", ma esclusivamente la sua "immane abbreviazione". Essa è il punto più superficiale della totalità della *Vergangenheit*: corrisponde al misero spazio del presente che, in scala temporale, non è più di "un quinto dell'ultimo secondo dell'ultima ora" della "storia della vita organica sulla terra". La distinzione tra *Bild* e *Figur* è essenziale, in quanto la *Jetztzeit* non è affatto l'immediato apparire della totalità della *Vergangenheit* in un punto, ma piuttosto ne è la *monade*, una *figura* del pensiero: essa non è l'"immagine" dell'universo, ma precisamente la "figura" che "la storia dell'umanità fa dell'universo".

In *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Benjamin determina chiaramente la *Figur* come il risultato della traduzione del *Bild* nel *medium* della scrittura concettuale: «Nel contesto dell'allegoria l'immagine (*Bild*) è soltanto la segnatura, il monogramma dell'essere, e non l'essere stesso nel suo velo. Eppure la scrittura non ha in sé nulla di servile, non cade via durante la lettura, come una scoria. Penetra in

⁸ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 703; trad. it. pp. 53-55.

⁹ *Ibid.*

¹ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 703; trad. it. mod. p. 55.

quel che viene letto come sua “figura” (*Figur*)»². La *Jetztzeit* è dunque, a suo modo, un’*allegoria*. La monade del presente raffigura la totalità della *Vergangenheit*, ma solo come scrittura storica, cioè come *Figur* “cristallizzata” della conoscenza. E non può essere altrimenti, essendo il *medium* della conoscenza l’unico modo per la *presentazione* (*Vorstellung*) del passato: la scrittura della storia non comporta “nulla di servile”, ma è la forma necessaria di ogni “attualità” e non un peccato da espiare. Il presente non può essere la “scoria” della rappresentazione del passato, ma ne è l’inevitabile velo attraverso cui appare “quel che viene letto”. Non è possibile “penetrare nelle viscere del passato”, se lo scavo non comincia con una prima vangata in superficie. La *Jetztzeit*, tuttavia, essendo l’*allegoria* della “storia dell’intera umanità”, contiene in sé la potenzialità esplosiva che una totalità concentrata in una “immane abbreviazione” comporta. La *Figur allegorica* della storia dell’intera umanità, che solo la scrittura può presentare, evidenzia la parzialità della visione del passato rispetto al *modello del tempo messianico* della *Jetztzeit*: ogni concetto storico di tempo, che cristallizza il tempo in dimensioni spaziali, è monadologicamente legato al punto di vista del presente. La tendenza al cadavere, che la *Figur* allegorica esprime nella pretesa di ogni presente di esaurire nel proprio spazio storico il divenire temporale, emerge dal contrasto dialettico con “il tempo messianico”, il negativo contenuto in ogni positiva affermazione di una totalità da parte della conoscenza. La *Jetztzeit* fonda la sua paradossalità non soltanto nel concentrare in sé spazio e tempo, ma, soprattutto, nel fatto che in essa il punto estremo a cui può giungere la conoscenza “coincide rigorosamente” proprio con l’istante in cui si definisce come limite invalicabile: l’allegoria che trasforma l’universo in scrittura coincide con l’attimo in cui il tempo messianico la pone innanzi al suo destino catastrofico.

La puntualità della *Jetztzeit* occupa uno *spazio maggiore* rispetto a ogni presente storicamente determinato. Essa, pertanto, è l’espressione dello scarto che intercorre tra il suo *modello messianico* e la *figura* della sua realizzazione: il “coincidere rigorosamente” della *Figur* storica con il *Modell* messianico determina il tempo della storia come tempo del tramontare e la scena della storia come spazio

² W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels* cit., p. 388; trad. it. p. 280.

della provvisorietà. La rivoluzione si giustifica, quindi, a partire dalla definizione messianica del “presente come catastrofe”: definendo il presente come catastrofe, la *Jetztzeit* presenta al contempo la possibilità della redenzione. Nei materiali preparatori a *Über den Begriff der Geschichte*, a questo proposito, inequivocabilmente si legge: «Definizione del presente come catastrofe; definizione a partire dal tempo messianico»³.

³ W. Benjamin, *Anmerkungen zu Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 1243; trad. it. p. 88.

Tesi A

Lo storicismo si accontenta di stabilire un nesso causale fra momenti diversi della storia. Ma nessuno stato di fatto è, in qualità di causa, già perciò storico. Lo è diventato, postumamente, attraverso circostanze che possono essere distanti migliaia di anni da esso. Lo storico che muove da qui cessa di lasciarsi scorrere tra le dita la successione delle circostanze come un rosario¹.

La determinazione “storica” di uno stato di fatto del passato non scaturisce da una qualità intrinseca a tale momento della storia, ma è il presente stesso a qualificare lo stato di fatto del passato come storico. Lo storicismo ritiene che per la *costruzione* della storia sia sufficiente legare momenti diversi con un nesso di causa-effetto: crede, in sostanza, che il vero principio costruttivo della storia consista nella creazione di una *continuità* in cui ogni singolo momento sia legato, soltanto cronologicamente, esclusivamente con il momento precedente e quello immediatamente successivo. Stabilisce così il criterio dell'*esser-storico* di uno stato di fatto per il posto ben preciso che occupa entro la cronologia: essere immediatamente rintracciabile come effetto dello stato di fatto precedente e causa di quello successivo. Secondo questa concezione, tuttavia, uno stato di fatto del passato non entra mai in rapporto con il presente che, a sua volta mero “fatto storico”, è l'effetto solo del fatto che immediatamente lo precede e, in quanto *passaggio*, causa di quello immediatamente successivo. Circostanze “che possono essere distanti migliaia di anni” sono, pertanto, in nessun rapporto con il presente. Esse resteranno “stati di fatto” in quanto è l'*attualizzazione* (*Aktualisierung*) di aspetti del passato nello spazio del presente a sottrarli all'oblio e a definirli, quindi, come “storici”. Ogni circostanza del passato

¹ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 704; trad. it. mod. p. 57.

deve essere *avvicinabile* in forma di *oggetto storico* dalla conoscenza, senza che questa sia costretta a passare prima in rassegna, come in un rosario disumanamente lungo, ogni singolo stato di fatto che, nel *continuum* della storia, la separa dalla circostanza a cui è *interessata*.

La struttura deve essere sempre quella della *monade* che concentra, “simultaneamente”, nello spazio del presente ogni *stratificazione* da cui è composta. Tale “struttura filosofica” ha il suo corrispettivo architettonico nella Torre Eiffel: «[“]attraverso l’esile rete di ferro tesa nell’aria scorrono le cose, le navi, il mare, le case, i piloni, il porto, il paesaggio. Esse perdono la loro figura ben delimitata: discendendo ruotano l’una nell’altra, confondendosi simultaneamente”. Sigfried Giedion, *Bauen in Frankreich*, Leipzig-Berlin, p. 7. Similmente lo storico oggi ha da erigere solo una sottile, ma solida struttura – una struttura filosofica – per catturare nella sua rete (*Netz*) gli aspetti più attuali del passato (*aktuellsten Aspekte der Vergangenheit*)»². Prendendo spunto dal commento benjaminiano alla citazione di Giedion nel *Passagen-Werk*, apro brevemente una parentesi su uno degli aspetti più recenti della ricezione del pensiero di Benjamin. Si tratta della lettura di Benjamin alla luce dei nuovi *media*, in un certo senso resa possibile dallo straordinario strumentario categoriale messo a disposizione da Benjamin in *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*³. Nel nostro caso, è sorprendente come, da un’immagine architettonica quale quella della Torre Eiffel, sembra che Benjamin giunga a determinare il lavoro dello storico come quello del “navigatore in rete”, prefigurando così la rete di Internet come quello spazio di raccolta degli “aspetti più attuali del

² W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, V/1, cit., p. 572; trad. it. p. 512.

³ Per poter apprezzare pienamente il laboratorio concettuale di *L’opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità tecnica*, bisognerebbe tenerne presenti le cinque stesure, oggi disponibili in italiano in un unico volume: cfr. W. Benjamin, *L’opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità tecnica. Edizione integrale*, a cura di F. Desideri e M. Montanelli, Donzelli, Roma 2019. Per un’analisi delle più importanti tra le varie implicazioni di *L’opera d’arte*, cfr. M. Montanelli e M. Palma (a cura di), *Tecniche di esposizione. Walter Benjamin e la riproduzione dell’opera d’arte*, Quodlibet, Macerata 2016. Per una raccolta degli scritti benjaminiani alla luce della sua “teoria dei media”, cfr. W. Benjamin, *Aura e choc. Saggi sulla teoria dei media*, a cura di A. Pinotti e A. Somaini, Einaudi, Torino 2012. Per un’interpretazione dell’estetica benjaminiana che, pur aprendo alla sua ricezione mass-mediale, ne considera il radicamento nel contesto degli anni Venti e Trenta del Novecento, cfr. G. Gurisatti, *Costellazioni. Storia, arte e tecnica in Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2010.

passato”. In effetti, la “rete” di Internet è in grado di “conservare”, “salvare” e “perpetuare” le tracce del passato ignorate o lasciate ai margini della storia “ufficiale”. Tale rete, tuttavia, per Benjamin deve essere tessuta dalla conoscenza del presente secondo “una sottile, ma solida struttura filosofica”, altrimenti il rischio incombente è quello del naufragio. È vero che il passato, come l’universo di Internet, si presenta come un’infinità di frammenti che “si confondono simultaneamente”, ma lo storico, e allo stesso modo il navigatore telematico, non deve mai perdere di vista il *principio costruttivo*, radicato nella conoscenza del presente, che lo guida nella sua ricerca: il mare aperto non deve mai essere affrontato senza una bussola che fornisca le coordinate d’orientamento (che, ricordiamolo, per Benjamin sono indicate da un’istanza politica). Chiusa parentesi.

[Lo storico] afferra la costellazione in cui la sua epoca è venuta a incontrarsi con una ben determinata epoca anteriore. Fonda così un concetto (*Begriff*) di presente come quell’*adesso* (*Jetztzeit*), nel quale sono disseminate e incluse schegge del tempo messianico⁴.

L’*attualizzazione* (*Aktualisierung*) di una “ben determinata epoca anteriore” nello spazio del presente è possibile solo se il concetto di presente è inteso come *Jetztzeit*: solo se in esso sono “disseminate e incluse schegge del tempo messianico”, solo se il presente è definito, dal punto di vista del tempo messianico, come catastrofe. Oppure, detto altrimenti, se il suo calendario lascia in bianco lo spazio dei *giorni di festa*, i giorni della *rammemorazione* (*Eingedenken*). La *Jetztzeit* rappresenta un concetto di presente che lascia libero al suo interno lo spazio prezioso per quella temporalità del passato ancora in divenire, per quel passato che *non-ancora* ha trovato realizzazione, *di fronte* alla conoscenza presente, nello spazio del concetto o nel ricordo (*Erinnerung*) consapevole. Quella storiografia che determina uno stato di fatto come “storico” non in base alla sua collocazione entro la cronologia decisa dal rapporto di causa-effetto, ma per il suo *essere-attuale* (*aktuell-sein*), fonda un concetto di presente dove c’è spazio per l’*attualizzazione* (*Aktualisierung*): per la prassi politica che redime. Un passo presente in un’altra versione di questa tesi, riportato nei materiali preparatori a *Über den Begriff der Geschichte*,

⁴ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 704; trad. it. p. 57.

ne chiarisce la conclusione: «Questo concetto [di presente come *Jetztzeit*] istituisce una connessione tra storiografia e politica, che è identica a quella teologica tra rammemorazione (*Eingedenken*) e redenzione (*Erlösung*)»⁵.

Tesi B

Il tempo che gli indovini interrogavano, per carpirgli ciò che celava nel suo grembo, da loro non era esperito (*erfahren*) né come omogeneo né come vuoto¹.

“Il tempo che gli indovini interrogavano” non è il futuro inteso come ciò che ancora non è stato: il futuro, dunque, non è definito da un tempo omogeneo e vuoto, bensì è un tempo dell’esperienza autentica (*Erfahrung*), cioè *riempito* dai segni che il passato ha depositato nello spazio presente. Anzi, più precisamente: il presente stesso è oggetto della profezia del passato; il ricordo (*Erinnerung*) può risalire a ritroso a quelle tracce del passato in cui si annunciava l’avvenimento presente. E tracce sono soltanto nel ricordo, in quanto al loro apparire non si distinguevano, tra la grande “massa di fatti”, per nessun particolare valore profetico: solo nel presente, solo in base alla presa di coscienza della *Erinnerung*, acquisiscono il *senso* di traccia. Esse hanno attraversato il tempo che intercorre tra il preannunciarsi dell’avvenimento e il suo effettivo accadere, conservate nell’inconsapevolezza della *mémoire involontaire*.

«Di qui, quando scoppia all’improvviso un incendio o ci colpisce a ciel sereno una notizia luttuosa, un senso di colpa mescolato al primo muto sbigottimento, il vago rimprovero: non lo sapevi, in fondo? Il nome del morto, quando hai parlato di lui l’ultima volta, non aveva già un suono diverso sulle tue labbra? Non ti fa cenno dalle fiamme quell’iersera di cui solo adesso comprendi il linguaggio? E se è andato perduto un oggetto che ti era caro non c’era già da ore, da giorni, intorno a esso un alone, beffa o compianto, che tradiva ciò? Simile a raggi ultravioletti, il ricordo (*Erinnerung*) mo-

⁵ W. Benjamin, *Anmerkungen zu Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 1248; trad. it. p. 74.

¹ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 704; trad. it. mod. p. 57.

stra a ciascuno nel libro della vita una scritta che, invisibile profezia, glossava il testo»². Questo aforisma di *Einbahnstraße* contrappone la presa di coscienza del ricordo del presente alla pratica della veggente Madame Ariane, che prevede il futuro, come indica il titolo, nel “secondo cortile a sinistra”. Per il passante, la veggente rappresenta l’occasione per abbandonare la strada del presente e inoltrarsi nel cortile; il trucco di ogni veggente o indovino consiste nel rimandare al futuro ciò che, invece, è *già presente*. La veggente sfrutta l’inconsapevolezza del ricordo per far credere che le tracce profetiche, già disseminate nello spazio del presente, annuncino il futuro. Nell’aforisma, Benjamin propone il modo di eludere l’inganno: «Tramutare la minaccia del futuro nell’oggi realizzato (*erfüllte Jetzt*), questo miracolo telepatico (il solo auspicabile) è opera d’una presenza di spirito (*Geistesgegenwart*) corporea. [...] Il giorno è steso ogni mattina sul nostro letto come una camicia di bucato; questo fittissimo, sottilissimo tessuto di linda profezia ci sta addosso a pennello. La fortuna delle prossime ventiquattr’ore dipende dalla nostra capacità di afferrarlo svegliandoci»³. Il presente vive il suo essere profezia del passato come un sogno; infatti, il *futuro non-ancora realizzato del passato* è il contenuto della “rammemorazione (*Eingedenken*) involontaria” del presente, ma non del suo ricordo consapevole. La realizzazione di tale futuro non chiede di essere ulteriormente procrastinata, ma deve realizzarsi *adesso (Jetzt)*. Il tempo deve essere arrestato sulla *soglia (Schwelle)* tra sogno e risveglio, perché, per il rovesciamento dialettico di *Erinnerung* ed *Eingedenken*, la rammemorazione del passato oppresso erompa nel giorno con la consapevolezza del ricordo, relegando nella notte la tradizione dominante del passato. L’inganno degli indovini, invece, rimandando al futuro la decifrazione delle tracce del passato, “lascia il presente così com’è”. In sostanza, dal momento che “tutto continua così com’è”, ciò che l’indovino profetizza non è altro che la *catastrofe*. Lasciando *passare* il presente senza che questo abbia realizzato il compito della redenzione del passato, la profezia dell’indovino si rivela una “accelerazione della fine”.

La concezione benjaminiana trova un punto di appoggio nella tradizione ebraica, come testimonia proprio Gershom Scholem in *Über*

² W. Benjamin, *Einbahnstraße* cit., p. 142; trad. it. pp. 457-458.

³ Ivi, p. 142; trad. it. p. 458.

einige Grundbegriffe des Judentums: «La redenzione si concentra qui nel punto del superamento dell’ultimo supremo ostacolo, che s’intende vincere per mezzo della magia; ma proprio per questo il tentativo è destinato al fallimento. La leggenda del grande mago e cabbalista che incatena il demone Sammael e quindi potrebbe produrre la redenzione se con ciò stesso non si fosse votato proprio al demonio, è una grandiosa allegoria della “accelerazione della fine”»⁴. La redenzione non è compito della magia: la direzione temporale della *vera* redenzione non è quella indicata dall’indovino. Non è il presente l’ultimo ostacolo da superare perché il giorno futuro conduca con sé il Messia: chi, volendo incatenare il demonio che nega la redenzione al presente, cerca di affrettare il futuro, si “vota proprio al demonio”. Demonico è, infatti, il futuro “non investigabile”, mentre la possibilità della redenzione è *già* in-scritta nella Torah, il futuro è *già* “investigabile” nel presente, in quanto tutto è “potenzialmente contenuto in ciò che Egli sul Sinai ha dato”: «Ne consegue che noi possiamo dire di Dio che Egli è colui che “ha dato la Torah” [nel passato], ma anche Colui che [in ogni presente] “dà la Torah”. In ogni tempo, in ogni ora la sorgente sgorga ininterrottamente e ciò che Egli di volta in volta dà, è potenzialmente contenuto in ciò che Egli [sul Sinai] ha dato»⁵.

Chi tiene presente questo forse porta a concetto (*Begriff*) come il tempo passato (*vergangene Zeit*) è stato esperito (*erfahren*) nella rammemorazione (*Eingedenken*): e cioè proprio così. È noto che agli ebrei era vietato investigare il futuro. La Torah e la preghiera li istruiscono invece nella rammemorazione (*Eingedenken*). Ciò liberava per loro dall’incantesimo il futuro, quel futuro di cui sono succubi quanti cercano responsi presso gli indovini. Ma non perciò il futuro diventò per gli ebrei un tempo omogeneo e vuoto⁶.

La rammemorazione considera lo spazio presente già totalmente riempito di possibilità concrete di redenzione, ma solo una parte di esse affiora nella consapevolezza del ricordo. Il futuro, pertanto, non può apportare nulla di veramente nuovo: nulla che non sia già presente, tutto è stato fin dall’origine scritto nella Torah. Che qualcosa è non-ancora presente indica esclusivamente un *limite* della conoscen-

⁴ G. Scholem, *Concetti fondamentali dell’ebraismo*, Marietti, Genova 1986, p. 123.

⁵ Ivi, p. 101.

⁶ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 704; trad. it. mod. p. 57.

za umana, che non può abbracciare nel concetto (*Begriff*) la totalità della verità e nel ricordo consapevole la totalità del passato. Per la conoscenza è lo scarto messianico, che intercorre tra la totalità del passato e la sua parziale rappresentazione nel presente, a determinare il futuro: solo il futuro del passato è “investigabile” e può “forse essere portato a concetto”, e solo in questa accezione messianica non è “un tempo omogeneo e vuoto”. Ogni istante del presente è, per la rammemorazione involontaria, una possibile esperienza della profetia del passato, allo stesso modo in cui “ogni giorno conosce la presenza immediata di Dio”. Leggiamo ancora in Scholem: «E un'altra sentenza ribadisce in maniera ancora più netta che la fine può arrivare in ogni momento, e che ogni giorno conosce la presenza immediata di Dio: “Se Israele si pentisse anche un sol giorno, allora sarebbero immediatamente redenti, e subito verrebbe il figlio di David, poiché sta scritto [Sal 95, 7]: “Anche oggi, se ascoltate la mia voce”»⁷.

La *Vergangenheit* è già totalmente presente nella rammemorazione, ma non in forma di *apparenza* nello spazio: essa, essendo la *vera* immagine del passato, è sfuggente, rifiuta di apparire come oggetto di conoscenza. Ciò che ne segnala la presenza è solo il risuonare della sua “voce”. La rammemorazione conserva la voce del passato oppresso, degli esclusi dal “corteo trionfale” dei vincitori della storia: la voce di chi non appare sulla scena della storia risuona come un “lamento”. Benjamin, in questo passo dei materiali preparatori a *Über den Begriff der Geschichte*, ascolta un’“eco di lamento” nel passato escluso dalla catena del progresso di stampo positivistic: «[Il senso positivistic] viene acquistato al prezzo della completa soppressione di tutto ciò che ricorda la destinazione originaria della storia come rammemorazione (*Eingedenken*). La falsa vitalità della presentificazione (*Vergegenwärtigung*), l'espunzione dalla storia di ogni eco di “lamento”, indica la sua definitiva sottomissione al concetto moderno di scienza»⁸. Ed è probabilmente una concezione della storia appiattita sul positivismo scientifico a cui Scholem, sulla scorta della tradizione ebraica, nega il privilegio di rappresentare il luogo della redenzione: solo con il “tramonto” di questa storia ha luogo la redenzione, solo *al di fuori di questa storia ha origine la redenzione*. L'assoluta qualità

⁷ G. Scholem, *Concetti fondamentali dell'ebraismo* cit., p. 118.

⁸ W. Benjamin, *Anmerkungen zu Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 123 I; trad. it. mod. p. 100.

della redenzione non è in nessun rapporto con una concezione della storia fondata sull'accumulo quantitativo dei fatti, anzi la differenza tra le due sfere deve restare abissale: «Anzi, ciò su cui sia i profeti sia gli scrittori apocalittici mettono costantemente l'accento è proprio l'assoluta discontinuità tra storia e redenzione: non c'è progresso di ordine storico che possa condurre alla redenzione. [...] Per i profeti e gli apocalittici, redenzione è piuttosto l'irruzione della trascendenza nella storia: un evento che comporta il collasso finale della storia stessa la quale, in questo tramonto, si trasfigura inondata dalla luce che emana da un luogo totalmente altro, esterno alla storia stessa»⁹.

Il tentativo di Benjamin consiste nell'aprire una porta tra storia e redenzione: *Über den Begriff der Geschichte*, pur mantenendo “l'assoluta discontinuità” tra redenzione e storia fondata sul progresso, si caratterizza per l'aver definito una nuova concezione della storia che abbia al suo *interno* la possibilità della redenzione. Ciò che Benjamin vuole evitare è che la condanna della storia di stampo positivistic si traduca, in modo semplicistico e superficiale, in un irrevocabile prender congedo della redenzione dalla conoscenza storica: la speranza della redenzione, così, abbandonerebbe, senza via di ritorno, il tempo e lo spazio più propriamente umani a una imminente catastrofe. Pertanto, c'è da distinguere attentamente la “presentificazione” (*Vergegenwärtigung*) di stampo positivista del passato dalla sua “attualizzazione” (*Aktualisierung*), che ne comporta la redenzione. La porta tra storia e redenzione deve, ogni volta di nuovo, essere aperta alla possibilità della conoscenza: questo è il compito del *rivoluzionario*. L'avvento della redenzione nello spazio della storia non è una *decisione* autonoma della conoscenza, ma può scaturire soltanto dall'*unità di teoria e prassi*. La rivoluzione, infatti, interviene nella storia a *interrompere* il “corso continuo del progresso”, ad arrestare la “accelerazione progressiva della fine”. Nella concezione benjaminiana è il rivoluzionario, la prassi, a intervenire nello spazio della storia dal *di fuori* della teoria dominante: è la rivoluzione, prestando ascolto al “lamento” del passato oppresso, a imporre il “tramonto” al concetto di storia presente.

Niente come la concezione benjaminiana della rivoluzione è più lontano da Scholem, che include la prassi del rivoluzionario all'inter-

⁹ G. Scholem, *Concetti fondamentali dell'ebraismo* cit., p. 117.

no della teoria progressiva della storia positivista. Il rivoluzionario non rappresenta perciò l'istanza redentiva, piuttosto è "colui che incalza la fine": «Legittimi, dunque, e non privi di fondamento appaiono i moniti rivolti al rivoluzionario, a "colui che incalza la fine", per usare l'espressione ebraica. A questi sempre scandalosi e mal accetti, tali avvertimenti che mettono in guardia di fronte all'azione umana che presume di condurre alla redenzione, non sono affatto soltanto segno di debolezza o addirittura di vigliaccheria (pure se talora può essersi trattato anche di questo)»¹⁰. L'azione del rivoluzionario non si distingue, dunque, da quella dell'indovino, come del resto da ogni "azione umana che presume di condurre alla redenzione".

La conoscenza e ogni sorta di azione umana restano sulla *soglia* (*Schwelle*) della redenzione, ma è loro vietato attraversare la porta (*Pforte*); oltre la soglia del presente, il futuro è l'abisso (*Abgrund*) che separa l'uomo da Dio, la storia dalla redenzione. "Io sarò colui che sarò" rivela Dio a Mosè che ne chiede il nome: il futuro è il tempo di Dio, il tempo in cui si è ritirato il divino per lasciar spazio alla storia degli uomini. Oltre la soglia c'è il nulla per la conoscenza, il sacro: un non-luogo in cui lo sguardo è *senza fondamento* (*Abgrund*) spaziale. Benjamin non considera invece la soglia come un invalicabile confine, dà spazio a un futuro accessibile alla conoscenza: un *futuro storico*. In questo modo la porta benjaminiana, che realizza l'esperienza (*Erfahrung*) della soglia, non annulla la distanza tra uomo e Dio, conoscenza e verità, tuttavia consente il passaggio del *futuro della Vergangenheit* nello spazio della storia: il *Gewesenes* è il futuro del passato conoscibile nel presente, anche se mai definitivamente. Non una, ma infinite porte conducono oltre la soglia del presente. Nel *Passagen-Werk*, Benjamin definisce la soglia (*Schwelle*): «Bisogna distinguere in modo più netto soglia (*Schwelle*) e confine. La soglia è una *zona*, una zona di passaggio. [...]. Noi siamo diventati molto poveri di esperienze della soglia (*Schwellererfahrungen*). L'addormentarsi forse è l'unica che c'è rimasta»¹¹.

[Nel futuro] ogni secondo era la piccola porta (*kleine Pforte*) attraverso la quale poteva entrare il messia¹².

¹⁰ Ivi, p. 122.

¹¹ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, V/2, cit., p. 1025; trad. it. p. 936.

¹² W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 704; trad. it. p. 57.

L'esperienza (*Erfahrung*) dell'"addormentarsi" è una una delle poche esperienze della soglia che ci è rimasta. Il dormire è la soglia tra sogno e veglia, è un luogo non-ancora invaso dal giorno in cui la società capitalista cattura, nella prigione dell'eterna ripetizione della stessa "esperienza vissuta" (*Erlebnis*), l'esperienza (*Erfahrung*) autentica della novità del passato sognato. Il "lamento" del futuro del passato è custodito dall'*Eingedenken*, e la rivoluzione apre la porta del ricordo (*Erinnerung*) della coscienza desta all'eco di questo lamento. Trasformare il sogno in realtà è l'antica utopia di ogni rivoluzione: l'utopia rivoluzionaria di Benjamin, sul cardine della rammemorazione, apre la porta del presente al futuro del passato. Così, infatti, prosegue nei materiali preparatori a *Über den Begriff der Geschichte* la tesi B: «Il cardine su cui muove quella porta è la rammemorazione (*Eingedenken*)»¹³.

La porta da cui entra la redenzione del messia non è la grande *Tor*, ma una *kleine Pforte*: non è la totalità della *Vergangenheit* a fare ingresso nello spazio del presente, ma solo quel suo particolare aspetto *escluso* dal corso del progresso. Questo farsi-piccolo di Dio richiama la concezione cabalistica dello *tzimtzum*, che spiega la creazione del mondo dal nulla. È ancora Scholem a descrivercela: «La parola ebraica *tzimtzum* significa letteralmente "contrazione". Con ciò è intesa una concentrazione dell'essenza divina su se stessa, una discesa nella sua più intima profondità, quell'incrociarsi della sua essenza in se stessa, che solo, secondo tale concezione, può costituire il contenuto di una eventuale creazione dal nulla. Soltanto allorchè Dio si ritragga "da se stesso su se stesso" (come suona la formula usata da molti cabalisti), Egli può suscitare qualcosa che non sia essenza ed essere divini. Tale "punto" dell'essere divino, a cui questo atto si riferisce, sarebbe il vero mistico spazio originario di ogni creazione e di ogni processo cosmico»¹⁴. La "contrazione" di Dio in un punto lascia spazio al mondo, il tempo di Dio lascia spazio alla storia: tale spazio non è immediatamente la verità, ma un "qualcosa che non è essenza ed essere divini". Allo stesso modo ciò che entra dalla piccola porta del presente non è la totalità della *Vergangenheit*, ma solo il suo concetto in forma di *Gewesenes*. La differenza fondamentale per cui, in Benjamin, la porta non è stata aperta una sola volta nel passato irrecuperabile del

¹³ W. Benjamin, *Anmerkungen zu Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 1252; trad. it. p. 96.

¹⁴ G. Scholem, *Concetti fondamentali dell'ebraismo* cit., p. 70.

mito, ma sempre *di nuovo* può essere aperta in ogni presente storico, consiste nel fatto che lo “spazio originario”, da cui procede la creazione, non è uno spazio “mistico”, bensì *storico*. È pertanto il compito rivoluzionario di ogni presente aprire la porta alla redenzione, perché “ogni secondo” presente reca con sé una “scheggia” del futuro del passato, in cui è custodita, per la conoscenza, la possibilità di portare ad apparenza una *sempre nuova origine storica*.

B.1 *Messianismo storico: Theologisch-politisches Fragment*

A Sanremo nel 1937 o all'inizio del 1938, Benjamin lesse ad Adorno e a sua moglie Gretel un testo che presentò come una novità, il che fece supporre ad Adorno che fosse stato scritto di recente. In realtà Scholem, che già lo conosceva, ricorda che la sua stesura risaliva ai primissimi anni Venti. Il testo benjaminiano in questione è il *Theologisch-politisches Fragment*, che doveva presumibilmente essere una riflessione personale scaturita – ciò avvalorava la datazione di Scholem – dalla lettura di *Geist der Utopie* di Bloch, alla cui recensione Benjamin stava lavorando proprio in quel periodo. Importante, tuttavia, è anche prestare attenzione al ricordo di Adorno in quanto, seppure il *Fragment* non sia una novità cronologica, esso rivela un rinnovato interesse che Benjamin ripone nella riflessione sulla storia, il cui esito sono evidentemente le *Tesi sul concetto di storia*: a “quasi vent’anni” di distanza, il *Theologisch-politisches Fragment* è l’antecedente più prossimo a *Über den Begriff der Geschichte*.

Il *Fragment* è un brevissimo e denso testo dall’importanza fondamentale, che tutt’oggi esercita un fascino inalterato, dovuto probabilmente al suo tono esoterico, esemplare pertanto dello “stile” benjaminiano. Leggiamo: «Solo il Messia stesso compie l’intero accadere storico, e precisamente nel senso che egli stesso redime, compie e produce la relazione tra l’accadere storico e il messianico stesso. Perciò nulla di storico può, di per sé e a partire da sé, volersi riferire al messianico»¹⁵. Come ha chiaramente e giustamente evidenziato Jacob Taubes a pro-

¹⁵ W. Benjamin, *Theologisch-politisches Fragment*, in *Gesammelte Schriften*, II/1, cit., p. 203; trad. it. W. Benjamin, *Frammento teologico-politico*, in *La Politica e altri scritti* cit., p. 55. Sul *Frammento*, cfr. G. Guerra e T. Tagliacozzo (a cura di), *Felicità e tramonto. Sul Frammento teologico-politico di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2019.

posito del *Fragment*¹⁶, Benjamin separa decisamente tra storico e messianico, nel senso che nulla di storico può di per sé e a partire da sé determinare l’avvento del Messia. La questione, tuttavia, non si risolve completamente e necessariamente in questi termini: Benjamin ha *soltanto* affermato che la redenzione, il compimento e la creazione sono qualità che spettano esclusivamente al Messia e non alla storia e agli esseri umani. Più precisamente: l’idea di compimento non appartiene alla storia; la redenzione come integrale salvazione della totalità del passato non è storica; il nuovo che la storia può conoscere non è una creazione profana *a nihilo* del futuro, ma solamente la rammemorabile novità del *già stato*. Il *Fragment*, pertanto, rappresenta *il tentativo più radicale di concepire un messianismo storico*: «Perciò il Regno di Dio (*Gottesreiches*) non è il *telos* della *dynamis* storica; esso non può essere posto come meta (*Ziel*). Dal punto di vista storico, non è la meta (*Ziel*), piuttosto la fine (*Ende*)»¹⁷. Il Regno di Dio non può essere di questo mondo, la storia è incapace di portare a compimento la totalità dei tempi: qualcosa nella consapevolezza del presente storico resta sempre *fuori*, nella memoria giace sempre un futuro dimenticato, che nega al presente la presunzione di una finale verità come scopo del progresso storico. Nulla all’interno dello sviluppo storico è in grado di *anticipare* il Regno di Dio, il compimento non accade gradualmente, in modo additivo, bensì tronca il *continuum* dei fatti per porre fine (*Ende*) alla storia stessa. Benjamin, tuttavia, sta descrivendo una concezione del messianismo concepita sull’idea del Regno di Dio; la frase che segue scarta decisamente una sua qualsiasi applicabilità all’“ordine del profano”, ma non nega affatto alla storia un carattere messianico: «Perciò l’ordine del profano non può essere costruito sulla concezione del Regno di Dio, perciò la teocrazia non ha alcun senso politico, bensì soltanto un senso religioso»¹⁸. Anche Benjamin, d’accordo con l’amico Scholem, intende la differenza tra storia e Regno di Dio come essenzialmente qualitativa¹⁹: il Regno di Dio non può essere né criterio

¹⁶ «È necessario che accada qualcosa sull’altra sponda, solo allora, quando ci vengono aperti gli occhi, vediamo. Così non vediamo nulla». J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi, Milano 1997, p. 143.

¹⁷ W. Benjamin, *Theologisch-politisches Fragment* cit., p. 203; trad. it. mod. p. 55.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Per un confronto tra Benjamin e Scholem sulla base delle rispettive concezioni del messianismo e della politica, cfr. E. Jacobson, *Metaphysics of the Profane. The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, Columbia University Press, New York 2003.

né modello della storia, “la teocrazia non ha alcun senso politico, bensì soltanto un senso religioso”. Ciò a cui soprattutto mira Benjamin con il negare una valenza storico-politica alla teocrazia, il Regno di Dio in terra, consiste nel precludere assolutamente all’ordine profano della storia la possibilità di un *compimento finale*; non è assolutamente un caso che nel prosieguo del testo Benjamin non adoperi più l’espressione *Gottesreich*, ma, in riferimento al profano, utilizzi *messianisches Reich*, “Regno messianico”.

La differenza benjaminiana tra religioso e profano è netta; tuttavia, per Benjamin, nonostante l’esteriorità sia il regno del profano in cui il religioso non ha presenza, l’ambito della politica e le sue leggi partecipano del divino come allegorie della sua assenza. La politica, dunque, non può avere un senso *immediatamente* religioso; ma, al contempo, occupa l’esteriorità di un ambito definito da una sottrazione, segnato dal “ritrarsi” del divino. Esempio al riguardo è un frammento benjaminiano, *Welt und Zeit*, che – come lo stesso *Theologisch-politisches Fragment* – sarebbe ascrivibile al progetto che Benjamin ha portato avanti tra fine anni Dieci e primi anni Venti, poi abbandonato, di scrivere una *Politik*: «E proprio immediatamente laddove questa zona [di un’influenza divina *immediata*] pone i suoi confini, dove essa si ritira, là è adiacente l’ambito della politica, del profano, della corporeità vivente priva, in senso religioso, di legge»²⁰.

“L’ordine del profano non può essere costruito sulla concezione del Regno di Dio”; *ma* «L’ordine del profano va eretto sull’idea di felicità. La relazione di quest’ordine al messianico è una parte essenziale della filosofia della storia»²¹. Lo spostamento di ambito risulta chiaro: il messianico su cui si costituisce l’ordine profano non riguarda la religione, bensì una filosofia della storia concepita sull’“idea di felicità”. Essenziale è sottolineare come la relazione tra l’ordine profano e il messianico sia, in quanto regolata dall’idea di felicità, assolutamente conoscibile ed esteticamente rappresentabile all’interno della storia. Torniamo così alla concezione benjaminiana della redenzione del passato, in cui sono custodite possibilità di felicità non-ancora vissute, ma che il presente stesso ha il compito di realizzare: il messianismo storico si definisce, pertanto, come la capacità

²⁰ W. Benjamin, *Welt und Zeit*, in *Gesammelte Schriften*, VI, cit., p. 99; trad. it. W. Benjamin, *Mondo e tempo*, in *La Politica e altri scritti* cit., p. 43.

²¹ W. Benjamin, *Theologisch-politisches Fragment* cit., p. 203; trad. it. p. 55.

del presente di portare a *compimento* quell’incompiuto che il passato sempre è e non può non essere. Per decifrare la natura di tale *compimento nella storia*, qualitativamente diverso dal compimento futuro del Regno di Dio, proseguiamo l’analisi del *Fragment*: «Il Profano, non è, dunque, una categoria del Regno [messianico], ma una categoria – e precisamente una delle più corrispondenti – del suo più sommerso approssimarsi. E se nella felicità tutto ciò che è terreno aspira al suo tramonto, è però solo nella felicità che gli è dato trovarlo»²². Benjamin sta delineando un concetto di compimento adeguato al tempo storico: il profano non è una categoria del Regno, la redenzione storica del presente è piuttosto un continuo e mai definitivo “approssimarsi” all’autentico compimento. Un approssimarsi che non si risolve mai nella quiete dell’identità tra profano e divino: lo scarto costitutivo tra storia e Regno è il marchio dell’assenza del divino. Tale assenza non dimostra, come interpreta Taubes, l’assoluta indifferenza del divino rispetto al profano, ma ha una valenza affermativa: l’assenza di Dio dall’ordine profano definisce positivamente la storia come *tempo del tramontare*. La tensione messianica di ogni presente verso il compimento determina l’accadere storico nei termini della *non-compiutezza*: mentre l’avvento del Regno di Dio pone fine alla storia una volta per tutte, l’eternità pone fine alla caducità, la storia messianica dimostra la sua inadeguatezza a una fine conclusiva attraverso l’eternità di un finire mai definitivo, il tempo del tramontare. Perciò Benjamin, nelle *Anmerkungen zu Über den Begriff der Geschichte*, caratterizza la storicità della storia in quanto “transitorietà”: «Tener ferma l’eternità degli accadimenti storici, vuole dire propriamente: attenersi all’eternità della loro transitorietà»²³.

L’ordine profano non è edificato sull’idea di bene, bensì su quella di felicità. La felicità non scaturisce dunque dall’integrità morale del “singolo uomo interiore”; essa è piuttosto *immanente* all’esteriorità dell’ordine profano, è custodita nella memoria collettiva²⁴. Il messianico dell’interiorità morale procede, per Benjamin, nel senso

²² Ivi, p. 204; trad. it. p. 55.

²³ W. Benjamin, *Anmerkungen zu Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 1246; trad. it. p. 93.

²⁴ Sulla paradossalità della concezione della morale in Benjamin, esemplare della moralità del moderno, cfr. B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, Guida, Napoli 1984 (II ed. Cronopio, Napoli 2009).

inverso rispetto alla felicità che regola l'ordine profano: «l'immediata intensità messianica del cuore, del singolo uomo interiore, passa attraverso l'infelicità, nel senso del soffrire»²⁵. In un altro passo di *Welt und Zeit*, Benjamin chiarisce l'ambito di un compimento adeguato al mondano tempo del tramontare: «La mia definizione di politica: il compimento dell'umano non potenziato»²⁶. La concezione benjaminiana della politica non è immediatamente immorale, piuttosto la politica è *a*-morale: non nega la morale ma, allo stesso modo che la storia rispetto al divino, il politico occupa quell'ambito dell'esteriorità segnato dall'assenza della morale.

«Alla *restitutio in integrum* spirituale che introduce nell'immortalità ne corrisponde una mondana che conduce all'eternità di un tramonto, e il ritmo di questo mondano che eternamente trapassa, che trapassa nella sua totalità, che trapassa nella sua totalità spaziale ma anche temporale, il ritmo della natura messianica è felicità. Perché la natura è messianica per il suo eterno e totale trapassare»²⁷. La radicale esteriorità che il *Fragment* descrive e delimita non interessa immediatamente la “vita spirituale”, non priva la *corporeità* di un valore essenziale: il tempo del tramontare è, prima di tutto, il tempo della corporeità. Come la storia procede secondo l'eternità del finire, così un ordine mondano fondato sulla corporeità procede secondo l'eternità del morire; l'etica kantiana pone l'immortalità dell'anima come postulato per il compimento del sommo bene – in un senso radicalmente inverso, Benjamin determina un eterno trapassare, scandito dalla morte corporea del singolo individuo, come condizione indispensabile della felicità nel mondo terreno. Il corpo è il luogo profano per eccellenza: la trascendenza implicita nella “*restitutio in integrum* spirituale” vede nell'immanenza terrena del cadavere un limite invalicabile. L'affermazione dell'umanità dell'umano è da individuare nella morta sensualità del cadavere a cui è negata la futura conciliazione con il divino: per Benjamin, il compimento del tempo

²⁵ W. Benjamin, *Theologisch-politisches Fragment* cit., p. 204; trad. it. p. 55.

²⁶ W. Benjamin, *Welt und Zeit* cit., p. 99; trad. it. p. 43. A partire da questa definizione benjaminiana di umano, muove D. A. Contadini, *Il compimento dell'umano. Saggio sul pensiero di Walter Benjamin*, Mimesis, Milano-Udine 2013. Cfr. inoltre D. Gentili, *Vie d'uscita dal capitalismo*, in D. Gentili, M. Ponzi, E. Stimilli (a cura di), *Il culto del capitale. Walter Benjamin: capitalismo e religione*, Quodlibet, Macerata 2014.

²⁷ W. Benjamin, *Theologisch-politisches Fragment* cit., p. 204; trad. it. pp. 55-56.

storico e profano è la morte dell'individuo. Soltanto la morte corporea decreta inappellabilmente il trapassare: in un certo senso il morire costituisce il tempo storico in quanto proprio il passare definisce, rispetto alla permanenza del presente, il passato. La felicità è, quindi, custodita in ciò che è destinato a passare prima di essere portato a compimento: non ai futuri discendenti, ma è nella memoria dei morti che “il ritmo della natura messianica” lascia in custodia la più umana promessa di felicità.

Mentre la storia naturale si compie ineluttabilmente nel cadavere, la storia messianica rende, con l'idea di una felicità ancora possibile, incompiuto questo compiuto. Benjamin propone, dunque, una concezione affermativa della morte corporea, in quanto l'incompiutezza che essa decreta per il singolo individuo diventa quella “debole forza messianica” che attribuisce alla “classe oppressa che lotta” – nel presente storico – la capacità redentiva di compiere il passato, di rinnovarlo nell'attualità: «Il lume perpetuo è un'immagine dell'esistenza storica autentica. Esso cita ciò che è stato – la fiamma che un tempo venne accesa – *in perpetuum*, in quanto gli dà sempre nuovo nutrimento»²⁸. La *restitutio in perpetuum*, che Benjamin in questo passo dei materiali preparatori alle tesi sembra porre in antitesi rispetto alla *restitutio in integrum*, caratterizza la redenzione di ciò che è stato come possibile in ogni momento; ma anche come mai definitiva, come un “perpetuo” compito storico. La storia non può aver fine in quanto il passato chiede *in perpetuum* redenzione: il ritmo della natura messianica è un inestinguibile lamento. Siccome la morte è l'essenza della natura umana, siccome l'“essenza storica autentica” non conosce nulla di definitivo, allora il metodo della politica mondiale delineato nel *Fragment* è il *nichilismo*: «Aspirarvi [al trapassare] – anche per quegli stadi dell'essere umano che sono natura – è il compito della politica mondiale, il cui metodo deve chiamarsi nichilismo»²⁹. Il nichilismo di Benjamin è del tutto personale: ha ben poco a che fare con il significato tradizionale del termine. Il suo nichilismo è, piuttosto, un *anarchismo distruttivo*. Anarchismo, a cui peraltro andavano le simpatie politiche del giovane Benjamin, da intendere nel senso di una politica senza principio né religioso né mo-

²⁸ W. Benjamin, *Anmerkungen zu Über den Begriff der Geschichte* cit., p. 1245; trad. it. p. 90.

²⁹ W. Benjamin, *Theologisch-politisches Fragment* cit., p. 204; trad. it. p. 56.

rale: senza presupposti ideali da realizzare in un ordine politico definitivo; ma, soprattutto, una politica tesa a distruggere ogni presunto *status* di compimento, ogni teocrazia mondana che non nasconde altro che la falsa coscienza del dominio. La scelta del termine “nichilismo” – oltre a farvi riecheggiare Nietzsche – dovrebbe derivare dalla volontà di Benjamin di attribuire all’assenza di principio dell’anarchismo una valenza affatto affermativa: la “modalità distruttiva” della politica mondiale è, ancora una volta, la manifestazione più autentica del divino, che nega al mondo storico la compiutezza del “mondo a venire”. In *Welt und Zeit*, Benjamin stesso fornisce la migliore spiegazione del suo nichilismo e il significato più intimo del *Theologisch-politisches Fragment*: «l’autentica potenza divina può manifestarsi *altrimenti che in modo distruttivo* soltanto nel mondo a venire (del compimento). Dove, al contrario, la potenza divina fa irruzione nel mondo terreno, esso respira distruzione. Pertanto, in questo mondo su di essa non deve fondarsi niente di permanente e nessuna configurazione, meno che mai il dominio come suo principio supremo»³⁰.

Conclusione “politica”

Non è mia intenzione giungere a una conclusione che definisca univocamente tutte le problematiche rintracciate e analizzate nelle tesi di *Über den Begriff der Geschichte*; è necessario, invece, annodare quel sottile filo che abbiamo fatto in modo legasse, dove esplicitamente dove in maniera sottintesa, le tesi. L’analisi delle tesi si è svolta su un piano teoretico, mentre il piano “politico” è stato preso in considerazione soprattutto quando s’intrecciava, fino a confondersi, con la concezione della storia benjaminiana. Eppure, è altrettanto valido svolgere la riflessione su *Über den Begriff der Geschichte* privilegiando il “taglio politico”¹. È mia intenzione portare adesso in primo piano proprio ciò che finora era relegato sullo sfondo ed evidenziare come una “conclusione politica” non differisca da ciò che l’analisi teoretica delle tesi ha, per così dire, concluso.

Ho già sottolineato come la concezione della verità in Benjamin trovi nella concezione rivoluzionaria di Marx, piuttosto che una conferma, un ostacolo; infatti, come è possibile conciliare il concetto di una “società senza classi” – la definitiva risoluzione delle contraddizioni della società borghese-capitalistica, l’avvento della verità nella storia – con l’idea benjaminiana che nessun presente storico può portare ad apparenza la verità come tale, ma soltanto il suo concetto, un suo particolare e provvisorio aspetto? È proprio questa la contraddizione che si cela dietro quelle tesi in cui Benjamin scende espressamente sul terreno marxiano. I materiali preparatori a *Über den Begriff der Geschichte* delineano il terreno della storia in senso *anarchico*: la storia è, dal punto di vista della verità, *senza-principio*.

¹ Per una lettura “politica” del pensiero di Benjamin, cfr. M. Palma, *Finalità politiche di Walter Benjamin*, in W. Benjamin, *Senza scopo finale. Scritti politici (1919-1940)*, a cura di M. Palma, Castelvacci, Roma 2017, pp. 259-293.

³⁰ W. Benjamin, *Welt und Zeit* cit., p. 99; trad. it. mod. p. 43.

Proprio il non-essere-mai-presente della verità è l'unico principio che regola l'accadere storico, che definisce la storia come il luogo della "eterna transitorietà". A questa *discontinuità teoretica*, tra l'idea benjaminiana di verità e la concezione marxiana della storia, corrisponde esattamente una *discontinuità politica* tra la posizione anarchica del Benjamin giovane e quella marxista del periodo successivo. Se, tuttavia, individuiamo proprio nel comune sfondo anarchico quel sottile filo che lega le riflessioni giovanili a quelle più mature, rintracciamo nel pensiero benjaminiano, dal 1914 al 1940, una sostanziale *continuità*². È questa l'acquisizione comune della critica più recente, che non considera la conversione al marxismo del 1926 una vera e propria *svolta* teoretica e politica.

La continuità politica è, tra gli altri³, fortemente evidenziata da Michael Löwy nel capitolo dedicato a Benjamin in *Rédemption et utopie*: «Benjamin avanza certi temi che attraverseranno tutta la sua opera, talora apertamente e talora come una corrente sotterranea occulta. Si vede così delinearci la continuità essenziale della sua traiettoria spirituale dal 1914 al 1940. Ciò non vuol dire che nel suo itinerario non vi siano stati cambiamenti importanti: è innegabile che dopo il 1924 il marxismo diventa sempre più una componente cruciale nella sua visione del mondo. Tuttavia [...] il comunismo e il materialismo storico non sostituirono le sue precedenti convinzioni romantiche spiritualiste e libertarie, ma si fusero con esse dando luogo a una figura di pensiero singolare e unica»⁴. Questa singolare

² Per un esaustivo profilo di Benjamin, che intreccia le vicende biografiche con i motivi fondamentali del suo pensiero, cfr. H. Eiland e M. W. Jennings, *Walter Benjamin. Una biografia critica*, Einaudi, Torino 2016.

³ Riporto soltanto due esempi. Il primo è Jürgen Habermas, il quale sostiene che uno dei concetti fondamentali delle tesi, la *Jetztzeit*, rappresenta, in un'opera che vuole essere marxista, un elemento di continuità con l'anarchismo giovanile: «la concezione anarchistica delle "attualità" (*Jetztzeiten*) che imprevedibilmente attraversano e colpiscono dall'alto il destino non può inserirsi "sic et simpliciter" dentro una teoria materialistica dello sviluppo sociale». J. Habermas, *Walter Benjamin. Critica che rende coscienti oppure critica salvifica?*, in *Profili politico-filosofici*, Guerini e associati, Milano 2000, p. 226. Il secondo esempio è Rolf Tiedemann, secondo il quale «Nelle Tesi la rappresentazione della prassi politica in Benjamin era più entusiasta dell'anarchismo che non di quella, più sobria, del marxismo». R. Tiedemann, *Materialismo storico o messianismo politico*, in "Discipline filosofiche", n. 1, p. 89.

⁴ M. Löwy, *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 106.

fusione, che in *Über den Begriff der Geschichte* emerge in tutta la sua incandescenza, impone al critico il compito della definizione dei ruoli che anarchismo e comunismo giocano nel pensiero benjaminiano. Löwy non esita a individuare l'elemento anarchico nei fini messianici: «per Benjamin i fini messianici e anarchici sono strettamente associati»⁵. L'anarchismo di Benjamin sarebbe, dunque, rintracciabile nell'aspetto *teologico* delle tesi, cioè in quell'aspetto presente nella riflessione benjaminiana fin dal 1914. E Marx? Perché nel 1926 Benjamin comincia a interessarsi direttamente proprio delle tematiche comuniste, fino al punto di essere per circa dieci anni indeciso riguardo l'iscrizione al partito? Anche Scholem, come lo stesso Löwy sottolinea, era in gioventù vicino all'anarchismo e ha conservato per tutta la vita una posizione estremamente critica rispetto al comunismo. L'indecisione di Benjamin tra Mosca e Gerusalemme si traduce positivamente, negli anni Trenta, nella *decisione* di vivere a Parigi: Parigi non è solamente la città delle avanguardie artistiche, ma è anche né Mosca né Gerusalemme. Il comunismo non è un accessorio del messianismo, ma rappresenta una sua interpretazione; come, del resto, il messianismo non è un accessorio del comunismo, ma una sua interpretazione: Parigi rappresenta proprio questa scelta di restare sulla *soglia*.

Löwy non scorge una fusione in cui realmente gli elementi si confondono fino all'indistinzione; la sua è, piuttosto, una fusione che distingue ancora troppo bene i suoi elementi: «Chi potrebbe farsi carico di questa missione decisiva? La risposta a questa domanda si trova nelle *Tesi* del 1940 (e nelle note preparatorie): è la *rivoluzione proletaria che può e deve operare l'interruzione messianica del corso del mondo*. [...] La rivoluzione non è la continuazione del "progresso", ma la sua interruzione e l'*attualizzazione* dell'*Erfahrung* preistorica e/o precapitalistica»⁶. Pertanto, l'affinità elettiva tra messianismo anarchico e rivoluzione comunista è «fondata sulla comune struttura restituzionista-utopica: il futuro redento come restaurazione di un paradiso perduto (*Tikkun*)»⁷. È evidente come nella fusione di Löwy prevalga l'elemento messianico-anarchico: elemento rappresentato dal concetto ebraico del *Tikkun* ("restituzione"), che ben si concia-

⁵ Ivi, p. 113.

⁶ Ivi, p. 131.

⁷ Ivi, p. 133.

lia con un certo ideale anarchico, anti-progressivo e anti-moderno, di un “ritorno all’età dell’oro”, a una condizione pre-capitalistica. Tuttavia, Benjamin non legge anarchicamente il mondo del *Tikkun*, bensì ne dà, come il materialismo storico insegna, una interpretazione *storica*. Infatti, è lo stesso Scholem, in *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, ad arricchire il mondo del *Tikkun* dell’aspetto che, probabilmente, è per Benjamin il più importante: «La condizione del mondo in cui la sapienza di Dio ricoprirà la terra come le acque ricoprono il mare, non rappresenta soltanto il ripristino di una situazione già data in passato, bensì la produzione di qualcosa di assolutamente nuovo»⁸.

Si può ora provare a definire il risultato di una fusione in cui gli elementi iniziali sono indistinguibili: *eterno ritorno del nuovo* è la soluzione dell’esperimento. Infatti, mentre l’elemento anarchico impone alla “concezione evoluzionistica e progressista” del marxismo la “via del ritorno”, il marxismo, invece, individua nel presente *storico* l’origine di ogni vera novità: *la rivoluzione è la redenzione del futuro del passato che ogni presente storico ha in consegna come compito*. Quando nel 1926 Benjamin comunica a Scholem, nella lettera del 29 maggio, la sua conversione al comunismo, la fusione di anarchismo e comunismo è già in atto: «non penso ad “abiurare” a ciò che avevo sostenuto prima, perché non mi vergogno del “precedente anarchismo”, ma considero sì inservibili i metodi anarchici, ma quanto agli “scopi” comunisti li ritengo assurdi e inesistenti. Il che non riduce minimamente il valore dell’azione comunista, perché essa è il correttivo dei suoi scopi, e perché non esistono scopi *politici* sensati»⁹. “I metodi anarchici” sono “inservibili” in quanto non tengono conto della contingente situazione storica, non sono in grado di individuare nel presente storico il destinatario della tradizione dei vinti e degli esclusi dallo sviluppo storico dominante: il proletariato. Gli scopi comunisti sono, invece, “assurdi e inesistenti”, poiché la concezione della *società senza classi* pone la verità della storia non nel *futuro del passato*, ma in un inconoscibile *futuro* non-storico: del resto, “ogni scopo politico è insensato” in quanto l’azione politica ha *senso* solo se applicata al presente storico, solo se agisce *adesso* in nome della

⁸ G. Scholem, *Concetti fondamentali dell’ebraismo* cit., p. 121.

⁹ W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, vol. III, cit., pp. 159-160; trad. it. W. Benjamin, *Lettere 1913-1940* cit., pp. 145-146.

tradizione dei vinti. I mezzi del comunismo sono preferibili a quelli anarchici perché sono *storicamente determinati*, perché rendono il passato irredento conoscibile come *Gewesenes* e, pertanto, *praticabile* nel presente: Marx rifiuta la concezione *mitica* della “età dell’oro”, tutt’al più ne dà un’interpretazione storica. Ciò non significa che non si debba sempre sottolineare come Benjamin sia marxista soltanto in base alla *sua* interpretazione anarchico-teologica del marxismo. In tale interpretazione il materialismo storico conferisce al presente la massima *responsabilità*: è proprio la conoscenza che ha luogo nel presente a determinare il corso della storia, la pre- e post-storia (*Vor- und Nach-geschichte*). Il residuo anarchico, tuttavia, gioca un ruolo fondamentale: mentre la conoscenza del presente deve adoperare i mezzi del comunismo, la *verità* trova – in una visione anarchica della *totalità del corso della storia* – la sua libertà dagli scopi della conoscenza del presente storico. Infatti, *nessun principio* determinato dalla conoscenza storica del presente può rappresentare, nel proprio spazio, la verità intesa come totalità del passato: l’eterna insufficienza dello spazio presente lascia sempre *qualcunola fuori la porta*, come fuori la porta è il messia.

La storia rappresenta l’inadeguatezza della conoscenza rispetto alla verità, il tentativo mai definitivamente compiuto di colmare la costitutiva carenza dello spazio rispetto al tempo: l’eventuale avvento della società senza classi non può porre fine alla storia. Paradossalmente è proprio l’elemento anarchico a rappresentare quella verità che preserva la storia dalle pretese totalitarie della conoscenza presente. *Finché c’è storia c’è speranza*: è questo il messaggio, destinato a tutti i marginali e gli oppressi di ogni presente storico, che *Über den Begriff der Geschichte* consegna all’attualità. Il valore “politico” dell’ultimo scritto di Walter Benjamin si configura teoreticamente come *filosofia degli esclusi*: una *filosofia delle minoranze* che oppone, alla pretesa di totalità della maggioranza, l’irriverente ostinazione della pluralità e della differenza. La politica, rifiutando l’ideale di ogni futura pacificazione che ne estinguerebbe il senso, adempie al suo compito etico definendo la storia come scena di un eterno conflitto; essendo la giustizia la ragione del contendere, la scena della storia è un tribunale permanente, dove la politica è chiamata a rimettere continuamente in discussione il criterio che il presente ha ereditato per giudicare il passato, la norma apparentemente uni-

versale e neutrale dell'immedesimazione emotiva: *tout comprendre, c'est tout pardonner*¹⁰. Il concetto benjaminiano di storia consiste nel lasciare la verità *sempre al di fuori* di ogni presunto compimento nella conoscenza, così come è *sempre fuori la porta* che la politica deve rinnovare la sua ricerca di giustizia, tra gli esclusi dal potere dominante nel presente, in qualsiasi forma storica esso si manifesti. È alle porte della città "che si presenterà sulla scena della storia in nome dell'adempimento messianico" ed è "tra i lebbrosi e i mendicanti" che si nasconde il messia. Così narra una favola rabbinica riportata da Scholem: «A questa opportunità sempre presente corrisponde l'idea del Messia che, nascosto, resta in attesa; un'idea che ha assunto molteplici forme ma nessuna forse più suggestiva di quella che, con una formidabile anticipazione, trasferisce il Messia alle porte di Roma tra i lebbrosi e i mendicanti della città eterna. Questa "favola rabbinica", davvero stupefacente, risale al II secolo: ben prima dunque che Roma, distrutto il Tempio e spinto Israele sulla via dell'esilio, diventasse essa stessa sede del vicario di Cristo e di una chiesa che si presenterà sulla scena della storia proprio in nome dell'adempimento messianico»¹¹.

¹⁰ Il riferimento proviene da Nietzsche, che polemizza contro la filosofia dello storicismo, sintetizzata nel motto *tout comprendre, c'est tout pardonner*: «Si conosce il tipo di uomo che si è innamorato della sentenza "tout comprendre, c'est tout pardonner". Sono i deboli, sono soprattutto i delusi: se in tutto c'è qualcosa da perdonare, c'è anche in tutto qualcosa da disprezzare?». F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VIII, t. I, Adelphi, Milano 1990, p. 284.

¹¹ G. Scholem, *Concetti fondamentali dell'ebraismo* cit., p. 119.

Indice dei nomi

- Adorno, Gretel 16n, 18-19
 Adorno, Theodor Wiesengrund 16 e n, 56, 178, 180, 182 e n, 184, 214-216, 232
 Agamben, Giorgio 21n, 82n, 124n
 Alferj, Pasquale 189n
 Amendola, Adalgiso 123n
 Antonioni, Michelangelo 210
 Arendt, Hannah 84n
 Aristotele 134 e n
- Baal Shem 169
 Bachtin, Michail 191-192
 Barale, Alice 29n
 Baudelaire, Charles 33n, 60, 170, 196-198
 Belloi, Lucio 16n
 Benda, Julien 188
 Blanqui, Louis-Auguste 170-171
 Bloch, Ernst 75, 163-169, 172 e n, 194n, 213 e n, 232
 Bodei, Remo 16n
 Bonola, Gianfranco 13, 18n
 Borsò, Vittoria 21n
 Brecht, Bertolt 95, 161n
 Bredekamp, Horst 123n
- Cacciari, Massimo 17n, 123n
 Carchia, Gianni 20n
 Castrucci, Emanuele 123n
 Chitussi, Barbara 82n
 Collamati, Chiara 163n
 Colli, Giorgio 244n
 Contadini, Didier Alessio 236n
 Costa, Maria Teresa 40n
- de Coulanges, Fustel 111
 della Volpe, Galvano 154n
- Desideri, Fabrizio 198n, 202n, 222n
 De Vito, Emiliano 114n
 Di Cesare, Donatella 99n
 Dietzgen, Joseph 161
 Dostoevskij, Fëdor 168-169, 121-122
 Dürer, Albrecht 115, 117
- Eiland, Howard 240n
 Esposito, Roberto 124n
- Fadini, Ubaldo 123n
 Farnesi Camellone, Mauro 163n
 Fazio, Giorgio 124n
 Fenves, Peter 215n
 Fourier, Charles 151, 157-160, 170
 Freud, Sigmund 195n, 199
 Fuchs, Eduard 17
- Galli, Carlo 123n
 Ganni, Enrico 17n, 23n, 26n, 40n, 58n, 105n, 108n, 129n, 169n
 Gentili, Dario 20n, 124n, 236n
 Giedion, Sigfried 222
 Giovanni (apostolo ed evangelista) 105
 Gödde, Christoph 25n, 74n
 Goethe, Johann Wolfgang von 90, 108
 Guerra, Gabriele 106n, 232n
 Gurisatti, Giovanni 127n, 222n
- Habermas, Jürgen 240n
 Härle, Clemens-Carl 82n
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 47-49, 80, 96, 179
 Heidegger, Martin 158, 215n
 Heil, Susanne 123n
 Hitler, Adolf 147-148

Hofmannstahl, Hugo von 123n
 Horkheimer, Max 17-18, 180, 182, 209n, 214
 Jacobson, Eric 233n
 Jennings, Michael W. 240n
 Jesi, Furio 171n
 Kafka, Franz 25-28, 30, 44, 95, 197
 Kant, Immanuel 20, 22, 31, 215n
 Keller, Gottfried 85
 Kelsen, Hans 124n
 Klee, Paul 137-139
 Klibansky, Raymond 114-115
 Korsch, Karl 124n
 Kraus, Karl 70, 183
 Lacis, Asja 75-81
 Leskov, Nikolaj 63
 Lijoi, Federico 124n
 Lindner, Burkhardt 15n
 Lonitz, Henri 25n, 74n
 Lotti, Lorenzina 16n
 Löwith, Karl 124n
 Löwy, Michael 130n-131n, 240-241
 Lukács, György 73
 Marchesoni, Stefano 194n
 Marramao, Giacomo 54n, 124n
 Marx, Karl 73-75, 81, 113, 120, 151-158, 160, 163, 165, 171, 176, 190, 202n, 213, 239, 241, 243
 Matassi, Elio 94n
 Mattern, Jens 124n
 Mazzarella, Eugenio 60n-61n
 Menke, Bettine 124n
 Mistura, Stefano 202n
 Montanelli, Marina 185n, 222n
 Montesano, Giuseppe 197n
 Montinari, Mazzino 244n
 Morgenroth, Claas 21n,
 Morgenstern, Soma 147-148
 Moroncini, Bruno 58n, 235n
 Mosès, Stéphane 20n
 Motzkin, Gabriel 124n
 Nietzsche, Friedrich 56-60, 238, 244n

Opitz, Michael 15n,
 Palma, Massimo 124n, 222n, 239n
 Panofsky, Erwin 114-115
 Paolo di Tarso 21n
 Pinotti, Andrea 15n, 198n, 222n
 Platone 89
 Poe, Edgar Allan 33n
 Ponzi, Mauro 45n, 57n, 202n, 236n
 Proust, Marcel 101, 194
 Puškin, Aleksandr Sergeevič 26
 Raboni, Giovanni 197n
 Ranchetti, Michele 13, 18n
 Raullet, Gérard 52n
 Riediger, Hellmut 17n, 40n, 169n
 Robespierre, Maximilien de 187
 Rumpf, Michael 123n
 Rutigliano, Enzo 189n
 Sandbank, Shimon 124n
 Saxl, Fritz 114-115
 Schlegel, Friedrich 111n
 Schmidt, Christoph 124n
 Schmitt, Carl 123-127
 Schoen, Ernst 163
 Scholem, Gershom 25, 74, 99 e n, 102 e n, 106 e n, 108 e n, 110, 130, 138 e n, 140-141, 145 e n, 147, 226-229, 231-233, 241-242, 244 e n
 Schöttker, Detlev 16n
 Schweppenhäuser, Hermann 17n, 23n, 58n, 105n, 109n, 129n, 169n
 Simmel, Georg 189-190
 Solibakke, Karl Ivan 21n
 Somaini, Antonio 222n
 Stalin, Iosif 147-148
 Stimilli, Elettra 83n, 127n, 236n
 Strauss, Leo 124n
 Szondi, Peter 16n
 Tagliacozzo, Tamara 22n, 215n, 232n
 Taubes, Jacob 82n, 83n, 124n, 126n-127n, 232-233, 235
 Tiedemann, Rolf 17n, 23n, 26n, 40n, 58n, 105n, 108n, 129n, 240n
 Tomba, Massimiliano 124n
 Turgot, Anne Robert Jacques 111

Vinci, Paolo 202n
 Virno, Paolo 53n
 Weigel, Sigrid 124n

Witte, Bernd 21n, 45n
 Wizisla, Erdmut 15n, 161n
 Zanelli, Emiliano 163n