

Luciano Tripepi

**DALLA POVERTÀ DELL'ESPERIENZA ALLA TEMPORALITÀ
DELLA REDENZIONE: WALTER BENJAMIN OLTRE IL
NICHILISMO DELLA CATASTROFE**

**FROM THE POVERTY OF EXPERIENCE TO THE TEMPORALITY
OF REDEMPTION: WALTER BENJAMIN BEYOND THE NIHILISM
OF CATASTROPHE**

ABSTRACT. Il tema di questo saggio è l'analisi comparativa tra una parte importante della produzione saggistica di Walter Benjamin e il nucleo essenziale della cultura europea nella crisi novecentesca intorno al concetto di esperienza, dal tempo catastrofico del primo conflitto mondiale alla scoperta tragica del suo impoverimento e del suo deperire negli anni Trenta. La rete complessa dei riferimenti teoretici ed estetici, in tensione radicale oppositiva tra l'umanesimo grande-borghese e il modernismo radicale delle avanguardie, trova in Benjamin non solo un critico acuto della modernità, ma una proposta filosofica sempre più attuale, che rinviene nel tempo storico il fulgore del possibile contraccolpo redentivo al nichilismo.

PAROLE CHIAVE: Esperienza. Povertà. Nichilismo. Redenzione. Tempo.

ABSTRACT: The topic of the present essay deals with a comparative analysis of a consistent part of Walter Benjamin's critical writings and the core of the European culture in the XIX century crisis facing the concept of experience, from the terrible period of World War I to the tragic discovery of its impoverishment and fading away in the '30s. The complex network of its theoretical and aesthetic references, in a radical opposing tension between the upper middle-class Humanism and the radical modernism of the *avant-gardes*, finds in Benjamin not only an acute critic of modernity but an increasingly topical philosophic proposal which draws from the historical time the brightness of a possible backlash to nihilism.

KEYWORDS: Experience. Poverty. Nihilism. Redemption. Time.

1. Metafisiche dell'esperienza

Percorrere idealmente i testi e le lettere di Walter Benjamin, i nutrimenti plurali della *Metafisica della Gioventù* del primo decennio del Novecento, significa inanellare i grani baluginanti di una ricerca inquieta, che pone le domande radicali con la foga e con la irriverenza dell'ultima generazione del 'mondo di ieri' di fronte alla catastrofe imminente.

È l'interrogazione in cui si riassumono, nella urgenza dei bisogni vitali, le questioni decisive intorno alla vera formazione e all'essenza autentica dell'esperienza filosofica: Che cosa è l'esperienza? In che cosa consiste il suo oggetto? Qual è il suo rapporto con il linguaggio e con la storia? Qual è la sua possibile trasmissibilità tra le generazioni?

Con lo sgretolarsi delle speranze comunitarie della *Jugendbewegung* e l'approssimarsi della guerra, tali domande si riassumono nell'interrogativo intorno al rapporto tra lo spirito e la vita, tra la forma della realtà storico-contingente e la strada insidiosa che conduce sia alla sperimentazione di nuovi linguaggi nell'arte sia alla critica radicale all'infondatezza della decisione storico-politica e giuridico-statuale.

L'anno che intercorre tra la pubblicazione di *Erfahrung* (1913)¹ e la rottura della speranza di una “comunità possibile” nel movimento giovanile studentesco è quello che sbocca nella guerra e nella pedagogia del sacrificio, esemplificazione della crisi radicale e del disorientamento della cultura tedesca di fronte alla catastrofe.

Se ancora nelle veementi pagine di *Erfahrung* (1913) la gioventù interroga i portatori della tradizione e si illude nella possibile conciliazione tra *Geist* e *Leben*, nonché nella germinazione esistenziale di un'esperienza piena che non conduca alla disperazione nella grigia mancanza di spirito, allo stesso tempo, la fiduciosa ingenuità nella guida (*Führertum*)² autentica si sgretola di fronte all'appello sacrificale che esorta la gioventù alla guerra, esempio – tra i tanti – di quel crinale rovinoso di cui le *Considerazioni* manniane sono solo la testimonianza filosoficamente più complessa³.

¹ Cfr. Benjamin, W., *Erfahrung*, in *GS, II,1*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1974, pp. 54-56.

² Cfr. Wyneken, G., *Fichte als Erzieher* in «Der Kampf für die Jugend», Jena, 1919, p. 242.

³ Anche Georg Simmel partecipa all'appello alla guerra, come gran parte degli intellettuali tedeschi nella tragica estate del 1914. I suoi scritti, stampati nel 1917 con il titolo *Der Krieg und die geistige Entscheidungen*, si aprono con un retorico confronto tra la *mancanza di esperienza* dei giovani del presente rispetto alla maturità della generazione del 1870. Ciò non riesce però a dissimulare, nonostante la forzata contingenza dello scritto, un'inquietudine filosofica più profonda riguardo alla *innere Wandlung* che la guerra avrebbe generato, alle nuove forme della relazione tra il singolo e la totalità sociale in una futura Germania sconosciuta (*unbekannste Deutschland*) che nessuno poteva al momento profetizzare (“[...]”

La lettera che il giovane Benjamin invia a Wyneken il 9 marzo del 1915, dopo il suo pronunciamento bellicista del 1914, segna non soltanto la comunicazione di un distacco privato, bensì la consapevolezza di una scelta difficile ma decisiva.

Soltanto «“l’esperienza” senza lo spirito è comoda, anche se disperata» scriveva Benjamin l’anno precedente, mentre l’appello sradicante alla guerra totale per la *Kultur* tedesca da parte dell’antico maestro è soltanto vuota retorica e mistificazione: «La θεωρία in Lei è divenuta cieca, ha commesso il tradimento terribile, spaventoso, delle donne che amano i Suoi discepoli. *Allo Stato*⁴, che le ha preso tutto, ha infine sacrificato la gioventù»⁵.

D’altronde, la tragica complessità della crisi, precedente e successiva al conflitto, non è il semplice collasso dello *spirito puro* che incontra *la vita*, come già sottolineava Benjamin in *La Gioventù tacque* (1913); di fronte all’uso demagogico della parola pubblica, le “basse pagine” di Thomas Mann sulla guerra [*Gedanken im Kriege* 1914] sono solo uno tra i segnali dello smarrimento

niemand heute prophezeien kann”). Cfr. Simmel G. (1917), *Deutschlands innere Wandlung*, in «Der Krieg und die geistige Entscheidungen», München und Leipzig, Duncker & Humblot p. 12.

⁴ Corsivo nostro.

⁵ Cfr. Benjamin W. (1978), *Lettere 1913-1940*, a cura di Scholem G.G. e Adorno T.W., Torino, Einaudi, p. 22.

profondo di gran parte della cultura tedesca, la quale ripete in forma ossessiva, senza eccezioni disciplinari, quegli appelli alla difesa del *Geist* e della *Kultur*, della presunta identità germanica, contro la degenerazione straniante della *Zivilisation*, che causano il distacco di Benjamin e la ricerca accidentata di altre strade per la propria autodeterminazione teoretica.

Il rifiuto del nesso sacrificale tra individuo e Stato, tra ‘comunità possibile’ e forma della sovranità sono il primo strato geologico di un disincanto che, con radici diverse da quello weberiano, è sincronico – ma in abissale distanza – dalla riflessione del giovane Carl Schmitt che pubblica il saggio *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* (1914). Se in questi anni decisivi si genera il nucleo iniziale di indubbe ‘prossimità tematiche’, che erompono dalla prima immane catastrofe novecentesca, mai però andrebbero trasformate decostruttivamente, sempre e comunque, in costellazioni, laddove è impossibile, per l’intenzione e la direzione filosofica dei testi, congiungerle in consonanze reali e vicinanze speculative.

Lo spaesamento e l’incertezza sono lame nella carne della stessa ripresa teoretica del primo decennio del secolo scorso. Benjamin sa – e lo scrive chiaramente – che intorno al buon uso della polarità *autenticità/inautenticità* si gioca non solo molto della possibile ricostruzione dell’oggetto dell’esperienza

gnoseologica ma anche di quella stessa esperienza storica disintegrata dal conflitto totale che, in quegli anni, cerca di ripensare sulla scorta della riflessione di Hermann Cohen⁶ e, in parallelo, nel dialogo epistolare, denso di promesse e di sviluppi originali, con l'amico Scholem.

Molti fili si stringono e altri rischiano di spezzarsi nel reticolo teso che costituisce il nucleo delle relazioni concrete vissute da Benjamin nei primi due decenni del secolo ventesimo: in primo luogo i temi dello studio e della direzione della ricerca per la conclusione degli studi universitari, ambito nel quale è innegabile l'influenza dell'ultimo neokantismo, in particolare delle opere di Cohen, nello spingere verso la costruzione di un nuovo oggetto critico dell'esperienza gnoseologica e storica.

Dal tessuto in filigrana di questi progetti traspare l'orientamento di Benjamin verso la questione del linguaggio come chiave per la riformulazione del concetto di esperienza e, al tempo stesso, per il ripensamento della propria

⁶ Anche Cohen (1915) partecipa con il suo *Deutschtum und Judentum*, alla eruttiva produzione pubblicistica tedesca nell'imminenza della catastrofe bellica. La sua posizione, però, che intreccia le fonti dell'Ebraismo, del Cristianesimo e della migliore tradizione filosofica tedesca nello spirito conciliativo dell'umanesimo universalistico-cosmopolitico, suscita, innanzitutto, le reazioni critiche di una parte non trascurabile di pensatori dell'ebraismo tedesco come Franz Rosenzweig e Jakob Klatzkin. Cfr., al riguardo, Goldblum, S. (2019), *Zusammenleben. Deutschtum und Judentum aus jüdischer Sicht*, in «Cahiers d'Études Germaniques», Aix-en-Provence, n. 77, pp. 39-52.

stessa identità ebraica, al riparo dagli equivoci e dalle lacerazioni che la *Kriegsbegeisterung* aveva generato all'interno del dibattito teologico-filosofico dell'ebraismo tedesco⁷. Infatti, alla fine del 1916, Benjamin, che fa dura esperienza della notte oscura del clima bellico, scrive all'amico Herbert Belmore⁸.

Noi siamo immersi nella notte. Una volta ho cercato di lottare con le parole (Thomas Mann aveva pubblicato i suoi bassi pensieri di guerra), e ho imparato che chi lotta contro la notte deve rimuovere la sua più profonda oscurità, farle luce, e in questo grande sforzo della vita le parole sono solo una stazione: e possono essere l'ultima solo dove non sono mai la prima.

La vera critica, tema capitale della *Habilitationsschrift* appena successiva alla fine della guerra, non attacca il suo oggetto, non mantiene l'apparenza del κριών, del distinguere e dell'analisi. La vera critica “sposta la crisi nel cuore del linguaggio”. Il linguaggio riposa soltanto nei limiti del positivo, determina e finitizza. Ma la “sostanza chimica” che attacca (dieteticamente) le cose *spirituali* è la luce. Che non appare nel linguaggio”⁹.

⁷ Ad es., cfr. Buber, M. (1917), *Unser Nationalismus*, in «Der Jude» (2) fasc. 1, pp. 1-3 e Landauer G. e Mauthner F., *Briefwechsel* (1994), 1890-1919, München, Beck.

⁸ Cfr. Benjamin W., *Lettere 1913-1940*, op. cit., p. 25.

⁹ Ivi, p. 26.

Tale *luminosità* non è però affare del linguaggio, distingue tra autentico e non autentico e si nasconde sotto un velo, quello dell'umorismo. La cosa contraffatta si disgrega nella sua parvenza inautentica, mentre solo nell'umorismo il linguaggio può essere critico. La magia critica illumina e mette a contatto con la luce. L'autentico resta come risultato e noi ridiamo della cenere della sua parvenza.

Questa esperienza della critica è già *esperienza manchevole* del linguaggio, del suo abuso e della sua ambiguità contemporanea, attitudini che spingono Benjamin a trattenersi dalla collaborazione alla rivista *Der Jude* propostagli da Martin Buber, per il pericolo insito nell'uso del linguaggio come strumento di azione ai fini della guerra ideologica europea. Questo *rischio mortale* spinge Benjamin non solo a comunicare un polemico diniego, bensì a tracciare le linee prospettiche della sua ricerca filosofica linguistica, nel suo richiamo, apparentemente anacronistico, alla radice storico-critica della *Romantik*: la rivista *Athenäum* dei fratelli Schlegel.

Approssimarsi a ciò che si rifiuta alla parola è ciò che è realmente obiettivo nel linguaggio, non la preparazione all'azione, dove il primo sia sempre mezzo

comunicativo della seconda e dei suoi presunti presupposti. In tal caso “la parola si sviluppa in modo abnorme e parassitario”¹⁰.

Due nuclei simmetrici danno forma al tentativo del giovane Benjamin di sottrarsi alla tentazione di trasegliere e isolare un solo affluente dell’esperienza, invece di dare respiro alla molteplicità dei possibili apporti di pensiero: uno è innervato con la tradizione neokantiana e in particolare con Cohen, con lo studio di Kant e dei primi romantici, l’altro si rafforza nel dialogo e nel rapporto di eguaglianza fraterna che matura con Scholem e lo conduce alla riscoperta della tradizione mistica e kabbalistica, depositaria di una originaria ricchezza linguistico-espressiva che allarga l’orizzonte dell’interpretazione e rende plurale la gerarchia dei livelli di significato¹¹.

Questi nuclei teoretici giovanili non possono essere compresi nel loro isolamento, né tantomeno contrapposti come fonte privilegiata con diritto di primato nei confronti degli sviluppi posteriori del pensiero benjaminiano, anche

¹⁰ Ivi, p. 24.

¹¹ Molto più tardi, nel 1931, scrivendo a Scholem, Benjamin chiarisce all’amico come il suo atteggiamento materialista è quello del ricercatore che tenta di rintracciare gli *indici* di verità negli oggetti storici. Ovvero quello di colui che prova a pensare teologicamente ogni conoscenza reale che possa diventare autoconoscenza in termini di filosofia della storia “secondo i quarantanove livelli di significato di ogni passo della Toràh”. Cfr. *Benjamin W. a Scholem G.*, in Benjamin W., *Lettere 1913-1940*, op. cit., p. 193.

perché – nel giro denso di pochi anni – l’orizzonte di Benjamin muta, si allarga, rivoluziona le prospettive progettuali¹².

Le dense annotazioni alle proprie ricerche sul primo romanticismo tedesco sono annodate a filo doppio alla rilettura di Kant, secondo il piano più ampio che troverà, con l’estensione dell’analisi del soggetto trascendentale di Fichte, il proprio sviluppo nel *Concetto di critica d’arte nel Romanticismo tedesco*. Se il Romanticismo “cerca di fare con la religione ciò che Kant aveva fatto con gli oggetti teoretici”, se ci si interroga sulla forma immanente e storica della religione, se l’ironia è già consapevolezza di una dissoluzione analitica dell’oggetto, nell’atmosfera in cui il cristianesimo va in cenere nella scissione irreversibile tra il pensiero e la vita, ciò è possibile perché – nella grande

¹² Per questo atteggiamento metodologico, che valorizza le indubbe premesse programmatiche neokantiane della *Programmschrift* e dei materiali successivi, si possono leggere le ricerche, peraltro pregevoli, di Fiorato P., ad es. (1996), *Una debole forza messianica. Sul messianismo antiescatologico di Hermann Cohen*, in «Annuario Filosofico», Mursia, Milano, pp. 299-327 e, soprattutto, Id. (1997), *Una questione di metodo in margine alle tesi Sul concetto di storia di Walter Benjamin*, in «Nuova corrente» XLIV, pp. 303-324. A nostro parere, però, il rigore nella ricostruzione ‘logico-lineare’ dell’influenza teoretico-concettuale coheniana dovrebbe sottolineare anche la discontinuità e la rottura dal passato del Benjamin ‘kantiano radicale’ e il suo inequivocabile tentativo teoretico di fuoriuscire dal vicolo cieco delle antinomie tradizionali, generate proprio dalla *dialettica trascendentale* kantiana intorno ai *limiti* del concetto di esperienza.

intuizione di Benjamin – “il Romanticismo è certamente l’ultimo movimento che *abbia ancora salvato la tradizione*”¹³.

La *Programmschrift* si congeda deliberatamente dal vecchio concetto di esperienza in termini gnoseologico-trascendentali, si allontana dal *punto zero* dell’autocoscienza, convalidato dalla propria certezza di libero soggetto razionale, che invece è solo una sezione del rapporto tra sapere e realtà. Nel quadro della costellazione illuministica, il criticismo kantiano, per quanto eroico, ha scarso peso metafisico, anzi diviene una metafisica della rinuncia, irrealizzabile nel quadro della “cecità religiosa e storica dell’Illuminismo”. Reinterpretare Kant significa già per Benjamin rivoluzionarlo, creare un nuovo concetto di conoscenza e una nuova immagine del mondo, questa volta autenticamente radicale:

Infatti è indubbio che nel concetto kantiano di conoscenza la parte principale è svolta dall’idea, ancorché sublimata, di un Io individuale psicosomatico, che riceve le sensazioni per mezzo dei sensi e si forma le sue rappresentazioni sulla base di esse. Ma questa idea ha carattere

¹³ Cfr. Benjamin W., *Lettere 1913-1940*, op. cit., p. 29, corsivo nostro. Questo enunciato basterebbe da solo a porre Benjamin in posizione di totale indipendenza e distanza teoretica dalle letture *conservatrici* del rapporto tra romanticismo e modernità, a cominciare da Carl Schmitt, per proseguire con gli affluenti coevi e successivi della storiografia e della sociologia tedesca orientata in senso realistico-conservatore. Sul problema del *salvare* una tradizione nella sua deflagrazione catastrofica storico-temporale colta nel presente si iscrive il solco della ricerca di Benjamin sino alle *Tesi* e il suo differire radicale dal succitato orizzonte storico-concettuale. Cfr., sulla questione, in divergenza dal nostro punto di vista, Cacciari, M. *Il lavoro dello spirito*, Adelphi, Milano, 2020.

mitologico, e il suo contenuto di verità ha lo stesso valore che possiede ogni altra mitologia gnoseologica. (...) Kant è metafisica o mitologia, anzi, è solo e precisamente una mitologia moderna e particolarmente sterile sul piano religioso¹⁴.

Se l'esperienza è la molteplicità "unitaria e continua della conoscenza", il suo concetto deve subire una grande correzione e trasformazione, e non in termini quantitativi, la sua unilateralità meccanica e matematica sarà superata solo se verrà rapportata al linguaggio, perché "ogni conoscenza filosofica trova la sua espressione esclusivamente nella lingua e non nei numeri e nelle formule"¹⁵.

D'altronde, non è nel quadro di una più elevata fondazione dell'esperienza [Fundierung eines höheren Erfahrungsbegriffes]¹⁶ che si può porre questa *Verschiebung* teoretica, occorre invece superarne i limiti e porre in consonanza il concetto originario di conoscenza con la totalità concreta dell'esperienza: l'esistenza.

Il criterio decisivo di questo slittamento e della riconfigurazione della questione dell'esperienza è la riflessione sul linguaggio, perché è proprio nella

¹⁴ Cfr. Benjamin W., *Über das Programm der kommenden Philosophie*, in *GS, II,1* (1991), a cura di Tiedemann R., Frankfurt a.Main, Suhrkamp, pp. 161-162.

¹⁵ Ivi, p. 168.

¹⁶ Ivi, p. 160.

costituzione del significato che ogni possibile corrispondenza tra le sfere del religioso e del profano alberga come conoscenza autentica. L'esperienza del *Dasein* come "konkreten Totalität" mette in questione il carattere oppositivo della relazione tradizionale Soggetto/Oggetto, 'incontenibile' non solo nella dialettica trascendentale ma anche nelle sue aporetiche estensioni successive neokantiane e fenomenologiche¹⁷.

Benjamin affronta il vasto oceano del primo movimento romantico, della sua complessa contraddittorietà, che si estende dalla tensione produttiva del soggetto assoluto fichtiano sino alla sua differente ricezione da parte degli Schlegel e di Novalis, ovvero l'immane dialettica ondosa della tradizione già frantumata nel processo di razionalizzazione.

La dimensione di questa complessità tragica è colta dal giovane Benjamin proprio dove la scissione, che genera frammenti, ripropone il problema dell'accesso alla tradizione che libera e non si irrigidisce nel morto tramandato e, per tali motivi, rappresenta il nucleo centrale di studio in *Der Begriff der Kunstskritik in der deutschen Romantik*¹⁸.

¹⁷ Cfr. Wolandt, G. (1987), *Überlegungen zu Kants Erfahrungsbegriff*, in «Materialen zur Neukantianismuskussion», Ollig H.L., a cura di, Darmstadt, W.B., pp. 388-395.

¹⁸ Contrapposta per l'unilateralità interpretativa, rispetto all'articolazione e all'apertura esegetica del Benjamin immerso non solo nella possente pluralità ondosa del movimento

Benjamin aveva già cercato di dissodare il terreno ipotetico della ricerca critica rivolgendosi agli scritti storici di Kant, perché è dall'analisi del loro apparente silenzio elusivo che si sarebbe forse potuta ricavare l'affinità della filosofia della storia con la “vera dottrina”, il tema del divenire storico della conoscenza, esteso al flusso impetuoso del rapporto tra discente e docente, nel vortice della continua trasformazione interpretativa della lezione talmudica che dischiude la tradizione alla libertà:

La lezione è l'unico punto dove la generazione più vecchia si congiunge liberamente con quella più nuova, allo stesso modo che le onde trapassando l'una nell'altra lanciano la cresta di schiuma. Ogni errore in educazione è dovuto al fatto che si pensa che in ultimo i nostri discendenti dipendano da noi altrimenti che da Dio e dal linguaggio, in cui dobbiamo immergerci, se vogliamo raggiungere una comunione con i nostri figli. Gli adolescenti possono educare solo i loro simili, *non* i bambini. Gli uomini educano gli adolescenti¹⁹.

Il rileggere e il reinterpretare il criticismo storico e quello pratico in un'ottica ermeneutica che si rivela rivoluzionaria trasforma Kant nel grande avversario e nel *despota* che aizza i cavalli dei giudizi impietosi contro il suo

riflessivo romantico ma, ancor di più, nell'analisi critica e teoretica della *Tathandlung* fichtiana, è la linea critica che Carl Schmitt sostiene nella sua contemporanea *Politische Romantik* (1919). Da cui discende, come conseguenza necessaria, una prospettiva interpretativa antitetica, nonostante l'analogia tematica nello studio del processo di razionalizzazione, della costituzione della soggettività e della sua crisi.

¹⁹ Cfr. Benjamin W., *Lettere 1913-1940*, op. cit., p. 33.

stesso Logos²⁰, come scrive Benjamin a Ernst Schoen nella primavera del 1918: è il chiaro *redde rationem* con la componente neokantiana della sua formazione. Allo stesso amico, l'anno successivo, comunica invece l'incontro con Ernst Bloch e con il suo *Geist der Utopie* con le seguenti parole: “contiene difetti evidenti, enormi. Tuttavia, devo al libro qualcosa di essenziale, e dieci volte migliore del suo libro è l'autore”²¹.

Per quanto, in seguito, alcuni fraintendimenti segnino il rapporto biografico successivo tra i due pensatori, così come si intuisce dall'epistolario più tardo con Scholem, l'incontro con il grande testo blochiano è sottolineato da Benjamin come espressione di un'autentica *Verwandschaft* teoretica, non di una semplice comunanza tematica, bensì di una affinità che oltrepassa gli stilemi della forma comunicativa e diviene, in questo caso, costellazione speculativa e teologica. E ciò è tanto più chiaro, quanto più si articolerà in nette dissomiglianze nei successivi sviluppi filosofici la medesima tensione attrattiva nella ricerca,

²⁰ Ivi, p. 43.

²¹ Ivi, pp. 55-56.

soprattutto riguardo alle categorie orientative della temporalità e dell'esperienza storica²².

2. Esperienza della povertà e povertà dell'esperienza

Venti anni separano il breve testo giovanile giovanile *Erfahrung* (1913) da *Erfahrungsarmut* (1933), il potente e preciso titolo manoscritto di Benjamin alle pagine capitali pubblicate sulla rivista praghese dell'esilio *Die Welt im Wort*, diretta da Willy Haas, nel novembre del 1933, con il più convenzionale titolo *Esperienza e Povertà*.

È sorprendente come nella scelta espressiva originaria di Benjamin si concentri, come in un manifesto, la sua più profonda intenzione, il nucleo di quella *Entwertung* dell'esperienza storica dell'uomo che è una conseguenza del *Verfall* catastrofico, la cui eruzione distruttiva si incarna appunto nel primo conflitto totale.

²² Si vedano le riflessioni al riguardo di Massimo Cacciari nel suo saggio sul pensiero utopico contenuto in Prodi P.-Cacciari M. (2017), *Europa senza Utopia*, Il Mulino, Bologna, soprattutto le pp. 111-119. Possiamo, in parte, comprendere l'estrema continuità della *vis polemica* nei confronti di Bloch da parte di Benjamin, nonostante la stringente prossimità dei contenuti studiati, come il segno ineludibile del suo divergere teoretico di fronte alla connotazione *futurologica* del messianismo del "non-ancora del Regno", a differenza della *posizione dialettica* divergente, in Benjamin, della possibile estasi redentiva in tensione nel presente di ogni temporalità monadica.

Le righe introduttive richiamano in modo evidente il testo giovanile, nella cornice favolistica che ricorda la *crisi della narrazione come trasmissione dell'esperienza* tra le generazioni:

Si sapeva anche con precisione che cosa fosse l'esperienza: sempre le persone più anziane l'avevano comunicata ai più giovani. (...) Ma dove è andato a finire tutto questo? Chi incontra ancora gente capace di raccontare qualcosa come si deve? Dove oggi ancora i moribondi pronunciano parole ancora così durevoli, da tramandarsi? Come un anello, di generazione in generazione? A chi viene ancora in aiuto un proverbio? Chi vorrà anche solo tentare di cavarsela con la gioventù, rimandando alla propria esperienza?²³

Gran parte della cultura tedesca ed europea aveva inteso 'cavarsela con la gioventù' rimandando al peso della propria esperienza passata, ai valori universali e nazionali, allo spirito [*Geist*] e all'anima [*Seele*], alla tradizione e al progresso. Sino a quando, come ricorda Benjamin, la "generazione del 1914-18", che "aveva fatto una delle più mostruose esperienze della storia mondiale" [*eine der ungeheuersten Erfahrungen der Weltgeschichte*]²⁴ torna *ammutolita* [*verstummt*] dai campi di battaglia, "non più ricca ma più povera di esperienza comunicabile".

²³ Cfr. Benjamin W., *Erfahrung und Armut* (1933), in *GS, II,1* (1991), a cura di R. Tiedemann, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, pp. 213-219.

²⁴ Ivi, p. 214.

Nessuna favola [*Fabel*] o saga [*Sage*] dalle foreste della tradizione sembrava avere più voce persuasiva o pareva fosse in grado di ritessere la frattura catastrofica con una autentica memoria [*Gedächtnis*] pronta all'ascolto e alla comunicazione rammemorante, nessun osservatore contemporaneo sembrava fosse in grado nemmeno di *constatare* il silenzio del ritorno dalle trincee. Il cratere al centro del quale stava “il minuto e fragile corpo umano di una generazione”, sotto il cielo aperto, ma “in un campo di forza e di correnti distruttrici”.

Perché il massimo livello della catastrofe coincide con ‘l’afasia del linguaggio’? Perché questo *novum* annientatore rende risibili tutte le posizioni culturali e spirituali dell’anteguerra, che non avevano più voce né persuadevano?

È una miseria del tutto nuova [*eine ganz neue Armseligkeit*], risponde Benjamin, quella che ha colpito gli uomini “con questo immenso sviluppo della tecnica” [*mit dieser ungeheuren Entfaltung der Technik*]²⁵.

Dieci anni dopo, la fiumana dei libri di guerra “era tutt’altro che esperienza che scorre dalla bocca all’orecchio”, bensì ricostruzione mediata

²⁵ *Ibidem*.

intenzionalmente dall'ideologia della comunità dei combattenti che, nel saggio *Teorie del fascismo* (1930), Benjamin analizza con estrema forza polemica. Non è la critica alla *guerra dei materiali* ciò che è inquietante nella costruzione ideologica dell'"esperienza originaria" del conflitto nei testi della raccolta *Krieg und Krieger* curata da Ernst Jünger nel 1930, né il carattere autentico o già mistificatorio dei processi reali descritti e poi interpretati come *mobilizzazione totale* o *paesaggio del fronte*, bensì "l'abisso che si spalanca fra i giganteschi mezzi della tecnica da un lato e la sua esigua illuminazione morale dall'altro". L'incomprensione del nesso inscindibile tra "eterna guerra" e "guerra tecnica", la loro incapacità di mettere in chiaro il reciproco rapporto, *l'estrema povertà della loro esperienza*²⁶.

Nei tratti ippocratici della morte, nel volto apocalittico della natura, naufraga il nazionalismo e, al tempo stesso, lo specchio deformato dell'idealismo tedesco nell'uso tecnico del mito: "Nel proprio credo, la guerra non è altro che il tentativo di risolvere con la tecnica in modo mistico e

²⁶ Corsivo nostro.

immediato il mistero di una natura idealisticamente concepita, invece di usarlo e illuminarlo percorrendo la via indiretta delle cose umane”²⁷.

Solo una parte dei “vecchi dèi”, richiamati da Weber nei suoi due celebri testi sulla *geistige Arbeit*²⁸, si manifestano nella tecnicizzazione del mito della guerra e nella sua *estetizzazione* postuma, le immagini spettrali che riempiono le strade e le piazze delle grandi metropoli, come nei grandi dipinti di Ensor, sono invece epifanie politeistiche dell’intera *Kultur* venduta all’incanto dell’*attuale*, proprio nel momento in cui si intrecciano indissolubilmente la povertà dell’esperienza del *calcolo* razionalizzante con la *grande povertà* pubblicamente esibita, orrendamente svalutata, nella *simulazione* della tradizione: “Che valore ha allora l’intero patrimonio culturale [*Bildungsgut*], se proprio l’*esperienza* non ci congiunge ad esso?”²⁹

²⁷ Cfr. Benjamin, W. (1930), *Theorien des deutschen Faschismus*, in *GS, III* (1991), pp. 238-250.

²⁸ Rileggere il testo manniano *Von deutscher Republik*, in parallelo alle pagine mitopoietiche sulla comunità simbolica del *milite ignoto*, rende evidente l’aporia tragica della posizione weberiana sulla *geistige Arbeit*, stretta tra l’impotenza dell’umanesimo grande-borghese e l’intreccio inquietante tra simbolo, tecnica e azione dei primi scritti jüngeriani. Cfr. Mann, T. (1922), *La Repubblica tedesca*, trad. it. di C. Baseggio (1957), Milano, Mondadori, pp. 115-157 e Jünger, E. (2003), *Scritti politici e di guerra*, tre volumi, trad. it. di A. Iadicicco, pref. di Q. Principe, Gorizia, LEG.

²⁹ Cfr. Benjamin, W. (1933), *Erfahrung und Armut*, in *GS, II, I* (1977), p. 215. Corsivo nostro.

Per Benjamin nessun rinnovamento mitico può rovesciare il corso della *Entwertung der Erfahrung*, la saturazione della relazione *appropriativa* con la realtà dell'esperienza, neanche nella versione del disincanto realistico orientato alla costruzione di ordine sovrano che si nutre della presunta dimensione catartica della guerra, nessuna 'mitologia superiore' (quella della nazione) intorno alla tensione escatologica [*eschatologische Spannung*] tra dimensioni spirituali contrapposte, come invece traspare, almeno in termini prognostici, dallo scritto schmittiano *Die Politische Theorie des Mythos* (1923), potrebbe mai condurre alla decisione che permetta la fuoriuscita effettuale dal politeismo dei valori³⁰.

Ciò che Schmitt orienta politicamente verso il futuro, nella *maggiore potenza* mitopoietica delle autorappresentazioni nazionali di razza, stirpe e

³⁰ Cfr. Heil, S. (1996), *Gefährliche Beziehungen. Walter Benjamin und Carl Schmitt*, Metzler, Stuttgart, p. 68. In realtà, Schmitt tende a radicalizzare Sorel per mezzo di Donoso Cortés, insistendo sul carattere di inevitabile necessità *teologica* della "gran contienda" tra mitologie radicali contrapposte e sulla conseguente "furchtbare Katastrophe" di cui solo il liberalismo neutralizzante della *clase discutidora* non si avvedrebbe. È da sottolineare come per Schmitt "Il mito, come ricordato, non è utopia" [Der Mythos ist, wie erwähnt, keine Utopie], quest'ultima è un prodotto del pensiero raziocinante, il cui risultato maturo potrebbero essere soltanto delle riforme. Se si seguisse Schmitt, però, si dovrebbe allora sottrarre proprio l'utopia agli inferi della polarità ostile del Politico e a tutte le mitologie tecnicizzate dell'effettualità.

comunità storico-statuale³¹ è per Benjamin, al contrario, «il concetto di quella “esperienza totale” che per definizione è mortale, di ciò che, proprio come destino, è prefigurato, nella sua tragica e grottesca *in-fondatezza* nella guerra: «poiché sono nato tedesco devo morire» – il trauma della nascita contiene già lo *Schock* mortale»³².

Ciò che in Schmitt è connotato in termini di disincantata teologia politica della decisione intorno all’eccezione, ha il suo sfondo giustificativo nella contrapposizione spaziale polemologica in cui si rappresenterebbe la configurazione geopolitica dell’inimicizia e dell’ostilità ‘essenziali’ tra Est e Ovest, in Benjamin è invece conseguenza di una *caduta distruttiva* dell’esperienza provocata dalla guerra totale, che coinvolge l’*umanità in generale*, ma comporta anche la possibilità espressiva di una “nuova barbarie” contrapposta all’esplosione annientatrice della guerra tecnica.

Un “nuovo positivo concetto di barbarie”, scrive Benjamin, per nulla associabile all’analisi politologica schmittiana, che cede *ideologicamente* alla rappresentazione tesa alla contrapposizione tra est e ovest nel grande spazio

³¹ Cfr. Schmitt, C (1923), *Die Politische Theorie des Mythos*, in «Positionen und Begriffe», Duncker & Humblot, Berlin, p. 19.

³² Cfr. Benjamin, W. (1927-1940), *Passagen-Werk*, in *GS*, V,2 (1991), a cura di R. Tiedemann, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, p. 962.

antinomico dell'odio 'mongolico' orientale contro la complicatezza intellettualistica della cultura occidentale, bensì quella di coloro che sono indotti a “ricominciare da capo”, coloro che sono costretti a fare “piazza pulita” delle scaglie e dei frammenti del *Geist* perduto insieme alla guerra, coloro che hanno “una totale mancanza di illusioni nei confronti dell'epoca e, ciononostante, conservano anche un *pronunciarsi senza riserve per essa*”³³.

Ma coloro che intravedono, dietro i mascheramenti delle piazze ensoriane, la vuota ipocrisia delle prediche alla nuova *Renaissance* e l'incubo della runa bruna, a chi si rivolgono? “Al nudo uomo del nostro tempo”.

Un totale disincanto (*Entzauberung*) che rifugge dalle immagini sacrificali del passato, che si allontana dall'antropologia tradizionale e parla lingue completamente nuove, che esalta la scelta costruttiva al servizio della trasformazione della realtà, non della sua semplice descrizione. Ciò che unisce Brecht, Loos, Klee, Le Corbusier, Scheerbart non è, per Benjamin, soltanto il *novum* delle tecniche linguistico-espressive, né la ripulsa comune dall'illusione immemorale nella restaurazione integrale dell'esperienza bensì, in modi molto divergenti, la consapevolezza dell'irreversibilità del processo di

³³ Corsivo nostro.

razionalizzazione e del perimetro ristretto del campo dell'agire e dell'operare, nella scissione tra esperienza tramandata ed esperienza vissuta.

Il nuovo spazio urbano non è ignaro della povertà dell'esperienza, le cose di vetro non hanno più *aura*: il vetro è il nemico del segreto, ma è anche il nemico dell'occultamento nel *possesso*, cancella le *tracce*, costruisce lo spazio di acciaio che esonera dall'esperienza passata e esalta una nuova povertà, interiore e esteriore, che però condensa pensiero e intelletto sociale come produrre conflittuale che, ben distante dalla stanchezza dell'eredità culturale borghese, si prepara a “sopravvivere alla cultura”.

Non c'è più alcuna possibilità di *Bildung* armonica, soprattutto dopo che il grande corteggiamento del cosmo si è concluso su scala planetaria in un mare di sangue e la tecnica ha tradito l'umanità insegnando che il dominio della natura è il senso di ogni operare.

Ma chi vorrebbe come precettore colui che minaccia armato di sferza, colui che indica il senso della trasmissione educativa nel dominio?

L'educazione non è forse in primo luogo il necessario ordine del rapporto tra le generazioni e dunque, se di dominio si vuole parlare, il dominio non dei bambini, ma di quel rapporto? Così anche la tecnica: non dominio della natura, dominio del rapporto tra natura e umanità³⁴.

³⁴ Cfr. Benjamin W. (1928), *Einbahnstrasse*, GS, IV, I (1991), pp. 146-147.

Mentre nel pensiero conservatore la complementarità tra principio costruttivo e contingenza è chiara manifestazione della *illegittimità* del moderno, per Benjamin l'estetica della costruzione offre una positiva possibilità di rapporto con la tecnica che, nel riconoscimento della propria esperienza di povertà (*Erfahrungsarmut*), rende visibile la struttura contingente del reale in una modalità temporale che si esprime in forme espressive plurali e liberatorie³⁵.

Paul Klee, annota in *La Confessione creatrice* (1920)³⁶ la sua programmatica inversione tra carattere rivelativo dell'opera e rappresentazione figurativa tradizionale:

L'arte non ripete le cose visibili, ma *rende visibile*³⁷. L'essenza della grafica induce spesso e giustamente all'astrazione. Nella grafica albergano i fantasmi e le fiabe dell'immaginazione, e nello stesso tempo si rivelano con grande precisione. Quanto più puro il lavoro grafico, vale a dire quanto maggiore l'importanza attribuita agli

³⁵ Non è convincente Heil S. (1996), op. cit., p. 65, quando motiva la comunanza tematica tra Benjamin e alcune diagnosi della sociologia conservatrice con una presunta corrispondenza (*Übereinstimmung*) dovuta a un *impulso conservatore* presente nel pensiero del primo. Si smarrirebbe, in tal modo, l'intera comprensione della dialettica tra esperienza dell'aura, della traccia e del suo negativo avanguardistico-costruttivo. A questo riguardo si veda anche Honneth A., *Kommunikative Erschließung der Vergangenheit*, in «Internationale Zeitschrift für Philosophie», a cura di Figal G. e Rudolph E., Stuttgart, 1993, pp. 3-19. Il punto decisivo è, invece, *come* pensa in modo originale Benjamin il rapporto conoscitivo con la monade del passato e, al tempo stesso, la sua relazione istantanea nel *presente* dialettico-polare con il costruttivismo modernistico dell'azione.

³⁶ Cfr. Klee P. (1920), *La confessione creatrice*, in Spiller J. (1984⁶), a cura di, «Teoria della forma e della Figurazione», Milano, Feltrinelli, pp. 76-80.

³⁷ Corsivo nostro.

elementi formali sui quali si basa la rappresentazione grafica, tanto più difettosa la disposizione a rappresentare realisticamente gli oggetti visibili.

Nella dinamica costruttiva della figurazione, un punto si fa movimento e linea nel *tempo*³⁸. Allo stesso modo una linea muovendosi diventa una superficie e lo stesso accade per il movimento dalle superfici agli spazi. Un'opera figurativa non nasce improvvisamente, costituisce il suo spazio costruendolo pezzo per pezzo, non diversamente da una casa:

In passato si rappresentavano cose visibili sulla terra, cose che volentieri si vedevano o si sarebbe desiderato vedere. Oggi la relatività delle cose visibili è resa manifesta, e con ciò si dà espressione al convincimento che, in confronto all'universo, il visibile costituisca solo un esempio isolato e che ci siano, a nostra insaputa, ben più numerose verità. Il significato delle cose si moltiplica e si amplia, spesso apparentemente contraddicendo all'esperienza razionale dell'ieri. Ci si sforza di rendere essenziale il fortuito³⁹.

Che cosa è il paradiso di vetro se non il sogno dell'*inappropriabile*, cioè la cui trasparenza assoluta, leggera e rivelatrice, irride alla tecnica mercificata che rende tutto opaco nel *possesso*? Sono creature che parlano una lingua completamente nuova, la cui *utopia* è talmente aerea da non poter essere rovesciata distopicamente, nemmeno dalla distruzione delle sue realizzazioni,

³⁸ Corsivo nostro.

³⁹ Cfr. Klee P., op. cit., p. 78.

come nel caso del *Glasspavilion* (1914) dell'amico Bruno Taut che, costruito nella contingenza espositiva come una cattedrale gotica sull'orlo dell'abisso, demolito fisicamente in sincronia con la catastrofe bellica, tuttavia, continua ad attivare il nostro sguardo alla sua trasparente verticalità cristallina, con una paradossale aura espressivo-funzionale dai bordi ingialliti delle sue riproduzioni fotografiche in bianco e nero.

Questa utopica potenza immaginaria è ben esaltata dalle parole dello stesso Scheerbart in *Architettura di vetro*:

La superficie della terra cambierebbe moltissimo se l'architettura in mattoni venisse eliminata e ovunque sorgesse al suo posto l'architettura di vetro. Sarebbe come se la terra si ricoprisse di gioie preziose in smalto e brillanti. La magnificenza di un simile spettacolo è addirittura inimmaginabile. E ovunque avremmo sulla terra splendori e delizie più grandi di quelle che si trovano nei giardini delle Mille e una notte. Avremmo un paradiso sulla terra, e non sentiremmo più il bisogno di guardare con nostalgia al paradiso nel cielo⁴⁰.

Nella parte conclusiva di *Erfahrungsarmut*, in modo improvviso, Benjamin introduce la figura di Mickey Mouse come prototipo del sogno che incapsula, nella struttura dell'immaginario mediale, la stanchezza dello stato di veglia, la quale non può più esperire nemmeno le *tracce* della paradisiaca trasparenza architettonica presenti nel registro utopico-funzionale dell'avanguardia

⁴⁰ Scheerbart P. (1982), *Architettura di vetro*, a cura di G. Schiavoni, Milano, Adelphi, p. 35.

modernista. Tali residui esplodono invece con ironia *ultratecnica*, sovradeterminata all'esperienza fisica e alle leggi della scienza, proprio nelle storie di Mickey Mouse e dei suoi avversari che se ne prendono gioco.

Che il riso di Mickey Mouse suoni barbarico non dovrebbe inquietare chi coglie la sua immediatezza primitiva come scoria inevitabile della standardizzazione di massa, perché le sue avventure superano i prodigi della tecnica e mettono in crisi la completa omologazione dell'immagine in merce, possono aiutare invece a mantenere le distanze e incrinare la fede nella capacità risolutiva di ogni conflitto sociale in termini di operatività tecnologica: “Questa esistenza è piena di meraviglie, che non solo superano quelle della tecnica, ma si prendono gioco di esse”⁴¹.

Questa ‘presa di distanza’ è la chiave per comprendere l'originalità della posizione di Benjamin riguardo all'*inter-esse* epocale della tecnica nella società di massa, per non smarrire il senso complesso della sua antropologia e i fili intricati che la stringono nella dialettica temporale in cui nella storia si apre la *chance* monadica di un'occasione conoscitiva privilegiata.

⁴¹ Cfr. Benjamin W. (1933), *Erfahrung und Armut*, in *GS, II,1* (1991), Frankfurt a. M., p. 218.

3. Il tramonto del narratore e la nuova barbarie

Il primo capitolo del saggio *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nicola Leskov* è costituito dalle prime righe di avvicinamento al tema effettivo dello studio e da un lungo brano che Benjamin traspone da *Erfahrungsarmut* come una noce temporale le cui valve sono passato e presente.

L'*Erzähler* è un soggetto remoto, come un reperto, un insieme di tracce stratificate nella roccia agli occhi di un osservatore attento, da cui prendere le distanze per procedere all'identificazione.

Questa tensione evocativa e questa prospettiva storica deformata sono imposte da una esperienza quotidiana che accresce ancor più la perdita di presa del suo nucleo definitorio:

Essa ci dice che l'arte di narrare si avvia al tramonto [*mit der Kunst der Erzählens zu Ende geht*]. Capita sempre più di rado di incontrare persone che sappiano raccontare qualcosa come si deve: e l'imbarazzo si diffonde sempre più spesso quando, in una compagnia, c'è chi esprime il desiderio di sentir raccontare una storia. È come se fossimo privati di una facoltà che sembrava inalienabile, la più certa e sicura di tutte: la capacità di scambiare esperienze [*das Vermögen Erfahrungen auszutauschen*]⁴².

Questa *sottrazione di esperienza* trova il suo negativo in quel desiderio di cominciare da capo, di essere liberati dal peso dell'esperienza passata che invece

⁴² Cfr. Benjamin W. (1936), *Der Erzähler*, in *GS, II,2* (1991), a cura di R. Tiedemann, Frankfurt a. M., Suhrkamp, p. 439.

Benjamin aveva definito, in positivo, come quella «*des neuen Barbarentum*» successivo alla temporalità catastrofica della grande guerra e si riassumeva nella «volontà di 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»⁴³.

Sin dagli anni Venti, diverse annotazioni preparatorie dimostrano come Benjamin avesse messo a fuoco la sua svolta verso l'analisi teorica della medialità tecnica anche con l'esigenza di spiegare il mutamento di statuto del narrare e il suo rapporto con la crisi delle forme tradizionali della letteratura.

Diretto ed esplicito nella sua presa di posizione critica riguardo alla potenza dirompente dei nuovi mezzi di comunicazione di massa, Benjamin ne aveva intuito la dialettica interna aperta alla modalità del possibile:

Si possono, per esempio, considerare (narrare) tutte queste cose come eterne, ma le si possono anche considerare, in modo problematico e dubitativo, come assolutamente condizionate dal tempo. Eterno nel narrare. Ma probabilmente forme del tutto nuove. Televisione, grammofono etc. rendono tutte queste cose dubbie. Quintessenza: non ne vogliamo più sapere. Perché no? Perché abbiamo motivata paura che tutto questo venga screditato: la descrizione dallo schermo, la parola dell'eroe dal grammofono, la morale della storia dalla prossima statistica, la persona del narratore da tutto ciò che da lei si apprende. – La stupidità del morire. Perciò, ora anche il narrare è una sciocchezza. Così si spegne forse, innanzitutto [,] tanto pour commencer, l'intera aura di consolazione, saggezza, solennità con cui abbiamo circondato la morte? Tant mieux. Non piangere. Il nonsenso delle prognosi

⁴³ Cfr. Benjamin W. (1933), *Erfahrung und Armut*, in *GS, II,1* (1991), p. 215.

critiche. Il film al posto del racconto. L'eterna sfumatura vivificante [Die ewig lebenspendende nüance]⁴⁴.

I valori di eternità [*Die Ewigkeitswerte*] sono indeboliti e messi in pericolo nel modo più spietato e duro, ma il *narrare* resisterà, seppure completamente mutato per i materiali e per le modalità di diffusione, proprio grazie ai nuovi media come il cinema, il fotomontaggio, la radio, il giradischi, le cui innovazioni distruggono e introducono, al tempo stesso, una nuova oggettività [*Sachlichkeit*]. In ambito letterario, ricorda Benjamin, già si sperimenta la dialettica tra esattezza/inesattezza con l'*argot* del narrare, così come Pilniak, Slonimski, Hemingway e Joyce hanno cominciato a dimostrare⁴⁵.

Ma abbiamo paura nella palude della crisi epocale: siamo terrorizzati che tutta la tradizione venga «*desavouriert*», la descrizione dall'apparecchio televisivo, i detti memorabili degli eroi dalla voce riprodotta dal grammofono, la storia dalle medie statistiche e la stessa persona del narratore dal peso quantitativo della sua esperienza di fronte alla insensatezza della morte.

Se *Il Narratore* è un saggio apparentemente misoneista e rivolto al passato, alla sua redazione Benjamin si era in realtà impegnato, come scrive a Kitty

⁴⁴ Cfr. Benjamin W., *Aufsätze, Essays, Vorträge, GS, II,3* (1991), p. 1282. Traduzione nostra.

⁴⁵ Ivi, p. 1283.

Marx-Steinschneider il 15 aprile 1936⁴⁶, non tanto perché avesse voglia di addentrarsi nella letteratura russa, ma perché Leskov gli avrebbe fornito l'occasione per riproporre la sua antica predilezione per il narratore in opposizione al romanziere moderno e alla tragica dialettica della scissione estraniata. Non vi era, pertanto, alcuna vena nostalgica nel reinterpretare la doppia tipologia orale della trasmissione dell'esperienza sapienziale intergenerazionale e il suo carattere di compiutezza e unicità artigianale⁴⁷.

Celato all'interno della sua struttura saggistica formalmente conclusa è il rimando alla crisi irreversibile dell'esperienza auratica tradizionale che, al tempo stesso, ne manifesta l'inevitabile persistere, a scatti, proprio nelle estreme sfide con le forze storiche che hanno emarginato il lato epico della verità, il cui interprete è appunto il *dire del narratore* nella saggezza:

⁴⁶ Cfr. Benjamin W., *Lettere 1913-1940*, op. cit., pp. 317-320.

⁴⁷ È da notare che, concludendo il saggio, Benjamin associ Leskov, oltre a Hauff, ai nomi di Poe e di Stevenson e alla incomparabile atmosfera che circonda il narratore, definito come "il giusto che incontra se stesso". Nel contemporaneo saggio di scuola formalista, Boris Ejchenbaum (*Leskov i sovremennaja proza*, 1927) si riferisce a Leskov nell'analisi strutturale dello *skaz* tipico della letteratura russa, sostantivo la cui radice deriva dal verbo *skazat'/kazat'* (parlare, dire) tipo di esposizione letteraria che mima la viva narrazione di un testimone o partecipe dei fatti. Invece, la *short story* viene identificata proprio con la figura di Poe, nelle cui novelle il contenuto e il finale fanno corpo e anima nello stesso colpo d'occhio percettivo: l'inizio dalla fine del racconto. Qual è il legame sotterraneo che hanno, in Benjamin, il piccolo scarto tra 'favola e leggenda' della tradizione russa, la costruzione immaginativa straniante dei racconti straordinari di Poe e la dimensione 'più che allegorica' in cui si rifugia Kafka e, con lui, le sue creature?

L'arte di narrare volge al tramonto perché il lato epico della verità, la saggezza, vien meno. Ma si tratta di un processo che viene da lontano: E nulla potrebbe essere più sciocco che vedere in esso solo un «fenomeno di decadenza» [*Verfallserscheinung*], per non dire un fenomeno «moderno»; mentre è solo un accompagnamento di forze produttive storiche, secolari, che ha espulso, a poco a poco, la narrazione dall'ambito del parlare vivo e si manifesta, insieme, in ciò che svanisce, una nuova bellezza⁴⁸.

È paradossale che ciò che rende la figura del narratore antiquata è proprio il capovolgimento della pretesa della età della tecnica: la massima comunicabilità istantanea. Il narratore è persona “di consiglio”, “cucito nella stoffa della vita vissuta”, è la saggezza che trasmette le storie di ogni creatura sino all'inanimato, percepisce la vibrazione più lontana della creazione, senza separarla dal suo sostrato di relazioni organiche e dal fare quotidiano di chi è disposto a imparare dal meraviglioso, che non si impone, ma si distende, avvolgente, nel racconto di uomini, animali e cose. Oggi, però, nessun ascolto può più avere la *saggezza* “come lato epico della verità”, noi non abbiamo consiglio “per noi e per gli altri”⁴⁹.

⁴⁸ Cfr. Benjamin W., *Der Erzähler*, op. cit., p. 442.

⁴⁹ Scrive Benjamin nelle annotazioni preparatorie a *Der Erzähler* (cfr. Benjamin, W. (1991), *GS, II,3*, pp. 1276-1288): «Non c'è più tempo per l'epica». È il grammofono che ha assunto l'autorità del parlante vivente, la sua stessa voce. Non è solo l'esperienza e l'*auctoritas* del narrare che si sono indebolite con la rimozione dei tanti sguardi con cui il morente incontra se stesso e racconta, ma anche l'incapacità a vivere e a consumare le cose, l'ultimo stadio delle cose prima della loro morte: «Gli uomini trasmettono storie, ma le cose – così pare talvolta – sono la casa in cui esse abitano».

La lunga crisi della forma narrativa tradizionale coincide con la nascita del romanzo moderno, il narratore unisce l'esperienza vissuta a quella tramandata e la trasforma vivificata nell'esperienza dell'ascolto, il romanziere è senza consiglio, il suo luogo di nascita è l'isolamento: "Scrivere un romanzo significa esasperare l'incommensurabilità nella rappresentazione della vita umana"⁵⁰.

Il *Quixote* è il prototipo del profondo disorientamento del vivente [*die Tiefe Ratlosigkeit des Lebenden*], gli ordinamenti del reale non legittimano più l'operare: l'"insufficiente diventa evento" anche nel romanzo di formazione.

La crisi della narrazione e la sua regressione ad arcaismo non è però dovuta al romanzo in quanto tale ma alla nuova predominante funzione di comunicazione linguistica che è l'informazione:

La notizia che veniva da lontano – che fosse la distanza spaziale di paesi stranieri o quella temporale della tradizione –, godeva di un prestigio che le assicurava validità anche se non era sottoposta a controllo. Ma l'informazione ha la pretesa di poter essere controllata immediatamente⁵¹.

L'informazione deve concedersi integralmente all'attimo che trapassa senza residui, senza perdere tempo [*ohne Zeit zu verlieren*], una completa spiegazione che si estingue. La narrazione, al contrario, concentra la sua forza, è

⁵⁰ Ivi, p. 443.

⁵¹ Ivi, p. 444.

in grado dopo molto tempo di generare stupore [*Stauen*] e meditazione [*Nachdenken*].

Nella misura in cui il narrare si avvia al tramonto, la morte perde il suo sigillo sanzionatore, quello che discendeva dall'autorità del morente alla trasmissione di contenuti vevoli d'essere ascoltati. Svanisce la saggezza dell'uomo che incontra, inconsapevole, le immagini della propria persona nello sgorgare della narrazione e, in quest'ultima, il balsamo della giustizia per tutte le creature.

Mentre lo storico giunge al punto d'indifferenza creativa di tutte le varianti dell'epos, in quanto deve *spiegare* gli eventi di cui si occupa, il narratore è la forma *secolarizzata* del cronista medievale che poneva alla base della sua narrazione l'imperscrutabile piano della salvezza divina [*göttlichen Heilsplan*] e, in tal modo, si emancipava dall'obbligo della spiegazione dimostrabile. La figura di Leskov rappresenta l'intreccio dell'orientamento profano e di quello provvidenziale, per questo la memoria è la facoltà epica per eccellenza, essa può appropriarsi del corso delle cose ma, al tempo stesso, riconciliarsi con il loro scomparire, con la stessa potenza della morte [*mit der Gewalt der Todes*].

Ecco il punto decisivo: *Mnemosyne* era per i greci colei che ricorda, la storiografia rappresenta l'indifferenza creativa delle varie forme epiche, l'Epos

racchiude nel modo più antico l'indifferenza tra narrazione e romanzo. Questi ultimi sono celati nel principio indistinto della *Erinnerung* epica, che dapprima si manifesta come *Gedächtnis* poi, una volta scissa, nella riflessività consapevole di un solo eroe [*Eingedenken*], di un solo agire, di una sola vicenda esistenziale, infine dissolve nel romanzo moderno l'unità della loro origine.

Nella sua *Teoria del Romanzo*, il giovane Lukács sottolinea come quest'ultimo sia possibile quando è reciso il rapporto con la patria trascendentale, perché è dalla lotta con il tempo e nel tempo del divorzio tra essenza ed esistenza, che l'oggetto del ricordo, nel senso della vita incompiuta nella sua forma, è presagito ma inesprimibile⁵².

Se l'esperienza del romanzo conduce il lettore alla morte del personaggio, alla determinazione di un punto inerte nel tempo e nello spazio, il narratore sapienziale era invece colui che invocava l'ascolto, tra mito e favola, che è di per sé immagine di salvazione integrale, anzi di *apocatastasi*. Quale via di scampo avrebbero altrimenti le creature se non riuscissero a essere raccontate,

⁵² Scrive il giovane Lukács: «Il tempo può diventare costitutivo solo a condizione che sia venuto meno il nesso con la patria trascendentale», nel romanzo senso e vita si separano e con essi l'essenziale dal temporale. Il tempo diventa il principio del depauperamento: «tutta l'azione interna al romanzo non è che una lotta contro il potere del tempo». Il romanzo moderno diviene la forma della piena iniquità, non porta alla creazione della realtà ma alla distruzione della forma». Cfr. Lukács G. (1916), *Theorie des Romans*, trad. it. Raciti G. (1999), a cura di, *Teoria del romanzo*, Milano, SE, p. 115 e p. 146.

sino all'abisso dell'inanimato, dai suoi personaggi, da quei *giusti* che ne sono i portavoce e la più spirituale incarnazione?

L'indimenticabile (*Das Unvergeßliche*) si mette in moto nel morente in configurazioni immaginali in movimento [*eine Folge von Bildern sich in Bewegung*] che sono l'espressione, lo sguardo di ogni uomo, le vedute [*Ansichten*] della propria stessa persona che ha incontrato senza rendersene conto [*ohne inne zu werden*].

Su questo si fonda l'autorità [*Autorität*] del narrare, l'intreccio tra sapere, saggezza e vita vissuta.

Il saggio accordo tra anima, occhio e mano ricordato da Valéry costituisce la dignità del narratore, quell'integrità dell'esperienza in cui il giusto incontra se stesso e, in gioiosa armonia con la fede popolare, interpreta la resurrezione come la liberazione da un incantesimo, fosse anche quello del mito tecnicizzato.

4. Esperienza della catastrofe e resistenza messianica

Secondo Benjamin, il triplice accordo, che permetteva la trasmissione orale del narratore di generazione in generazione, senza che l'eco del suo sguardo venisse scalfita nella memoria reinterpretata, si frantuma in Kafka e non è più ascolto della saggezza, ciò che resta diventa la trasmissione delle immagini

allegoriche della distruzione della verità. La *Haggadah* non si inginocchia più di fronte alla *Halachah*, la verità perde consistenza [Diese Konsistenz der Wahrheit ist es, die verloren gegangen ist]⁵³.

Alla base dell'esperienza kafkiana di scrittura sta l'ascolto faticoso della tradizione e chi ascolta con sforzo, scrive Benjamin, non vede. Non c'è orecchio che possa afferrare la dottrina, chi ascolta è confuso, distratto:

La sostanza della cosa è che, evidentemente, si doveva fare appello a niente di meno che alle forze di questa tradizione, perché un singolo (che si chiamava «Franz Kafka»), potesse essere confrontato con *la* realtà che è la nostra, e che trova la sua proiezione teoretica per esempio nella fisica moderna, e la sua proiezione pratica nella tecnica di guerra. Voglio dire che il *singolo* non può più quasi esperire questa realtà, e che il mondo di Kafka, spesso così sereno e popolato di angeli, è l'esatto complemento della sua epoca, che si accinge a sopprimere grandi masse degli abitanti di questo pianeta⁵⁴.

L'esperienza di Kafka avviene in un mondo complementare, affine a quello di Klee in pittura, la sua immagine del mondo è quella della tradizione e, al tempo stesso, quella della fisica moderna, quella dell'uomo che vive nella

⁵³ Cfr. Benjamin W. (1981), *Über Kafka*, a cura di Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a. Main, p. 86.

⁵⁴ Cfr. Benjamin W.-Scholem, G. (1987), op. cit., p. 255.

metropoli: «un'ellisse con due fuochi molto distanti tra loro», la scissione polare tra tradizione mistica ed esperienza della metropoli⁵⁵.

L'eccesso allegorico delle storie kafkiane, il loro improvviso scatto felino e la zampata che sembra sgretolare la presunta consistenza della verità, pare aver dissipato ogni coerenza in una diatesi i cui elementi sono la diceria da un lato e la follia dall'altro: qual è la natura di questo fallimento?

Qualche anno prima, Scholem rivolge a Benjamin il grave rimprovero di avere sottratto alla sua interpretazione proprio la chiave per accedere al mondo di Kafka: «il mondo di Kafka è il mondo della rivelazione, certo in quella prospettiva in cui viene ricondotto al proprio nulla»⁵⁶. Non la sua assenza [*Abwesenheit*] ma la sua ineseguibilità [*Unvollzielbarkeit*] è il problema.

Nella sua risposta dell'11 agosto 1934, Benjamin precisa alcuni punti decisivi della sua posizione, in primo luogo:

Tu prendi le mosse dal «nulla della rivelazione» [*Nichts der Offenbarung*], dalla storia sacra come prospettiva della procedura prestabilita. Io muovo dalla speranza piccola, assurda [*von der kleinen widersinnigen Hoffnung*], nonché dalle creature a cui da un lato si riferisce questa speranza, e in cui, dall'altro, si rispecchia questo controsenso⁵⁷.

⁵⁵ Ivi, p. 253.

⁵⁶ Ivi, p. 146.

⁵⁷ Ivi, p. 155.

Il tentativo di trasformare la vita in studio e scrittura è l'indicatore storico-filosofico [*der geschichtsphilosophische Index*] affinché questa speranza mantenga un rapporto con la rivelazione che, per quanto stravolta [*entstellt*], è sempre riconoscibile nel suo contenuto messianico [*den Messianischen für sie anerkenne*].

Ma, se il mondo della rivelazione è invece quello della semplice *vigenza* che *non significa*, come sottolinea Scholem nella sua ulteriore risposta a Benjamin, come potranno gli scolari proteggere l'assoluta concretezza della parola rivelata in quel mondo che è ricondotto al proprio nulla?

Eppure, è proprio il saggio su Kafka che impedisce una interpretazione gnostico-marcionita della posizione di Benjamin, come quella proposta con molta veemenza da Jacob Taubes⁵⁸. Se Lukács pensa in epoche [*in Zeitaltern*], allora Kafka pensa in ere [*in Weltaltern*], ma Benjamin non pensa in eoni⁵⁹. Nelle storie di Kafka la dilazione e il differimento, sono la speranza dell'accusato, quella soglia dove il rinvio all'immagine biblica non può mai

⁵⁸ Cfr. Taubes, J. (1986), *Walter Benjamin – ein moderner Marcionit?*, in Bolz, N. e Faber, R. a cura di, «Antike und Moderne. Zu Walter Benjamin *Passagen*», Würzburg, Verlag Königshausen & Neumann, pp. 138-147.

⁵⁹ Cfr. Weigel S., *Nella maschera di Paolo, Jacob Taubes lettore di Walter Benjamin*, trad. it. di Pelilli E. in «*Pólemos*», «Materiali di filosofia e critica sociale», 2, settembre 2016, p. 32.

tradursi in quella sfera del diritto dove la vendetta è sovrana: nella modalità del raccontare la speranza appartiene alla condotta umana, dove forse balugina la debolezza messianica dell'azione *catecontica*.

Nello studio insonne, gli studenti vegliano e sospendono la pratica profana: «Ripiegamento [*Umkehr*] è la direzione dello studio, che trasforma la vita in scrittura», la porta della giustizia è lo studio che non può più aspirare alle promesse [*Verheißungen*] della tradizione: per quanto ordine facciano nella loro attività insonne, la forma delle cose sarà sempre quella, la deformazione di un oblio, la pesantezza ontologica di cui soffrono tutti i funzionari della decisione storico-politica. Scrivani e studenti sono senza fiato, Bucefalo prende la via del ritorno, liberato dal grande conquistatore Alessandro. La sua *nuova advocatura* non esercita la professione del giurista, il *diritto non esercitato* è la porta della giustizia: Bucefalo legge i vecchi libri, è sopravvissuto al suo cavaliere, così come Sancho al *Quixote*.

Non è il diritto che può essere mobilitato in nome della giustizia contro il mito, né il giurista è colui che studia nel ripiegamento, è invece colui che *pretende* di recidere il nodo di Gordio della storia nella decisione occasionale dello *stato di eccezione* assimilato alla contingenza della violenza del dominio

profano, stretto tra la presunta neutralità della sua ricerca scientifica, del suo “lavoro spirituale” e la totale mancanza di presupposti delle sue convinzioni.

Nel *theatrum mundi* il *gesto* dei personaggi di Kafka non pretende di cogliere in immagine la dottrina, fallisce ed è fedele in questo alla tradizione aniconica. Ma le sue parabole sono lingua delle creature, rimandano a una relazione dimenticata tra creazione e storia, tra lingua biblica e lingua profana.

È dalla giustizia [*Gerechtigkeit*] che proviene la critica del mito, non dal diritto: in questa contrarietà radicale non può esserci appropriazione della Legge ma nemmeno cedimento a una forma interpretativa distorta della Scrittura nella storia: la trasformazione dell'allegoria biblica in manifestazione dell'origine teocratica delle categorie del politico: la teologia politica.

In Benjamin, questo nesso ritornante nel dibattito contemporaneo, è reciso fin dal giovanile *Frammento Teologico-Politico*: la natura è messianica *proprio* nella sua caducità, nel suo trapassare è orientata all'idea di felicità: «La relazione di quest'ordine con il messianico è uno dei punti dottrinali essenziali della filosofia della storia»⁶⁰.

Aver negato con ogni forza il significato politico della teocrazia è il merito più grande dello *Spirito dell'Utopia* di Bloch: «L'ordine del profano non può

⁶⁰ Cfr. Benjamin W. (1920), *Theologisch-politisches Fragment*, in *GS, II,1* (1991), p. 203.

essere costruito sul pensiero del regno di Dio, per questo la teocrazia non ha alcun senso politico, ma solo un senso religioso»⁶¹.

Non è affatto in senso marcionita che si può interpretare il passaggio conclusivo del *Fragment*, né tantomeno come dualistica opposizione tra l'ordine dell'esperienza profana e l'attesa del compimento messianico, che ha come avversario proprio la teologia politica, "il cui metodo *deve* essere chiamato nichilismo".

Se la ricerca della felicità umana certamente diverge nella sua *Dynamis* dalla direzione dell'intensità messianica, questo non rende affatto irrelate le due forze oppostive della storicità: «l'ordine profano del profano può favorire l'avvento del regno messianico»⁶².

Solo il Messia può *compiere* ogni accadere storico, per questo, scrive Benjamin, «nulla di storico può volersi *da se stesso* riferire al messianico»⁶³.

Se il Regno di Dio non è il *Telos* della *Dynamis* storica, né il suo *scopo*, ma il suo *termine*, allora ogni teocrazia non ha alcun senso politico e il trasferimento delle categorie del Regno a quelle della decisione è infondato in senso letterale.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Ivi, p. 204.

⁶³ Ivi, p. 203. Corsivo nostro.

Pertanto, qualunque agire politico è ontologicamente privo di scopi sensati da realizzare, ma questo non significa che l'infondatezza dell'agire politico sia il *nihil negativum*.

La politica è, invece, l'espressione del compimento dell'umano, *a bassa intensità*, che può orientare dal basso la sua debole forza messianica nella ricerca di quella felicità che trapassa nella natura oppure, al contrario, imporre dall'alto l'immagine fissa della sovranità, la produzione tecnica degli ordini infondati e condizionati dalla contingenza epocale, tesa soltanto alla legittimazione della grande macchina per l'amministrazione dei bisogni e dei conflitti.

Nessuna interpretazione marcionita o gnostica può essere attribuita al Benjamin che conferisce alla sfera del profano una sua autonomia e non una semplice opposizione radicale al Regno, nessun dualismo antinomico tra una natura demiurgica e il messianico sul modello della dottrina dei due regni⁶⁴.

⁶⁴ È lo stesso Jacob Taubes, il principale sostenitore di questa interpretazione del pensiero di Benjamin, che deve riconoscerlo. Cfr. Taubes, J. (1987), *La teologia politica di Paolo*, trad. it. e cura di Dal Santo, P. (1997), Milano, Adelphi, p. 140. Per un chiaro sguardo d'insieme critico alla lettura taubesiana di Benjamin si può leggere Tagliacozzo, T. (2001), *Jacob Taubes interprete della teologia politica di Benjamin*, in «Paradigmi», anno XIX, n. 56, pp. 283-311.

Tantomeno, se si pretendesse di individuare in un'*unica cifra distruttiva* “il metodo nichilistico della politica mondiale” a cui si riferisce, in modo allusivo e incompleto, l'ultima riga del *Fragment*, come se fosse un programma o una tesi risolutiva sul piano della prassi politica o, peggio ancora, l'auspicio di una direzione intenzionale.

Nel complesso dei suoi contributi saggistici, Benjamin definisce in modo variegato il nichilismo e, nel modo più originale rispetto a tutte le prospettive coeve e successive, ne coglie le varianti e le dissonanze in termini ricchi e articolati: se riferendosi al Surrealismo ne coglie il carattere sovvertitore e rivoluzionario [*GS, II*, p. 299], studiando la scrittura di Sergej Jessenin mette in risalto il nichilismo del dolore universale [*GS, II*, p. 760], che diviene statale in Goethe e politico in Humboldt [*GS, II*, p. 716 e p. 760], in Proust ne avverte una declinazione selvaggia [*GS, VI*, p. 381], infine in Benn, Céline e Jünger [*GS, V*, p. 1161] una specificità antropologica.

Ma, anche se le forme del nichilismo attraversano la debolezza frantumata dell'esperienza contemporanea, non è affatto al dualismo dei due regni che si rivolge il tentativo di Benjamin: il gemito della creatura, che, per Taubes, permette il parallelo stupefacente con il Paolo della *Lettera ai Romani* [18, 8-25] erompe dal grembo della creazione e dal lamento della natura, ma nel suo dolore

si riverbera, per Benjamin, una natura intrinsecamente messianica che, altrimenti, sarebbe perduta e irredimibile: il letterale divorzio catastrofico tra creazione e redenzione.

Sostenere, pertanto, che Benjamin aderisca a un'immagine della creazione come se essa fosse senza speranza è più che uno sviamento interpretativo, diventa un vero e proprio *misreading* del *Fragment*⁶⁵.

Il recupero di questo fondamentale tentativo giovanile, sembrò a Benjamin, e continua a esserlo anche per noi, la chiave per avvicinarsi alla scrittura delle *Tesi* di «Über den Begriff der Geschichte», dove lo sguardo si distoglie dalle creature eteriche kafkiane per salvarle tutte nella dialettica del campo di forze della storia che, nel suo eterno trapassare di ricerca addolorata della felicità, può approssimarsi e mantenere viva la memoria degli oppressi, ma mai identificarsi compiutamente con la totale redenzione messianica di ogni dolore passato.

Conclusione

Non c'è più tempo per l'epica, o meglio non c'è più tempo per l'ascolto dell'oralità tramandata in cui la storia è narrazione memorabile e accorta, le cui

⁶⁵ Al riguardo si veda Weigel S. (2016), *Nella maschera di Paolo. Jacob Taubes lettore di Walter Benjamin*, trad. it. di E. Pelilli, in «Pólemos», «Materiali di filosofia e critica sociale», 2, op. cit., pp. 17-39.

configurazioni si intrecciano prima nell'ordito evenemenziale degli storici antichi alla ricerca della prova, poi nelle cronache medievali della storia profana della salvezza, infine nella saggezza della narrazione moderna. Quest'ultima, pur testimone della secolarizzazione, non rinuncia a incontrare le nuove generazioni nel rapporto con la lingua che lascia immagini autorevoli dell'esistenza finita degli esseri umani. *Questo tempo e queste* forme del narrare non fanno più parte dell'orizzonte temporale e dell'accelerazione agonistica dell'esperienza moderna:

Raramente ci si dà conto del fatto che il rapporto sano dell'uomo con l'epica è dominato dalla questione: *Cosa ricordo? Cosa dimentico?* (...) Di modo che alla domanda perché l'arte di ricordare storie volga al tramonto si potrebbe rispondere, enigmaticamente: perché mentre le si ascolta nessuno tesse, fila, o fa piccoli lavori⁶⁶.

Che cosa è accaduto perché si interrompesse la catena della trasmissione che legava generazione a generazione? Il ricordo collettivo e la memoria culturale che si riproducono temporalmente in modo illimitato impedivano al racconto di chiudersi, perché nulla impediva alla narrazione di riprodursi all'infinito in una sorta di metabolismo spirituale.

⁶⁶ Cfr. Benjamin, W., *Opere VI* (2004), trad. it. Tiedemann R. e Schweppenhäuser H., a cura di, Torino, Einaudi, pp. 343-345.

Nella società di massa il predominio dell'informazione [*Mitteilung*] non ha più alcun rapporto con la temporalità della memoria che mirava a lasciare il segno del narratore e a tradurlo in esperienza: «Nel sostituirsi dell'informazione alla più antica relazione, e della “sensazione” all'informazione, si rispecchia l'atrofia progressiva dell'esperienza»⁶⁷.

Se si ascoltasse il Bergson di *Materia e Memoria* l'attualizzazione della *durée* libererebbe l'uomo dall'ossessione del tempo, rivelerebbe il primato creativo e indeterministico della consapevolezza libera, ma la dialettica tra memoria involontaria e volontaria in Proust rivela invece il carattere paradossale della prima e la povertà impotente della seconda: «Tradotto nella terminologia Proustiana: parte integrante della *mémoire involontaire* può diventare solo ciò che non è stato vissuto espressamente e consapevolmente, ciò che non è stato, insomma, una «esperienza vissuta»⁶⁸.

L'esperienza temporale della scissione è ben nota al Proust lettore di Baudelaire e al Benjamin lettore di entrambi: «il tempo – scrive Proust – è scisso in Baudelaire in modo sconcertante; si dischiudono solo pochi giorni e sono

⁶⁷ Cfr. Benjamin, W. (1939), *Di alcuni motivi in Baudelaire*, in Solmi R. (1981) a cura di, *Angelus Novus*, Torino, Einaudi, p. 93.

⁶⁸ Ivi, pp. 94-95.

giorni significativi»⁶⁹. Non sono esperienze vissute, sono *correspondances*, sono i giorni del ricordo che cerca di porre l'esperienza al riparo da ogni crisi: «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»⁷⁰.

Se il passato mormora nelle *Correspondences* è perché sono date del ricordo, date preistoriche: l'arte moderna cita continuamente la preistoria. Il moderno è accento essenziale della sua poesia. L'ambiguità è l'apparizione figurata di questa dialettica, la cui legge è l'immobilità: «Questo arresto, o immobilità, è utopia, e l'immagine dialettica, un'*immagine di sogno*. Un'*immagine del genere* è la merce stessa: come feticcio»⁷¹.

Se l'esperienza poetica di Baudelaire è la catastrofe estraniante del concetto del progresso, la sua sostenibilità in termini di tensione allegorica nel ricordo [*das Andenken*] è complementare alla povertà dell'esperienza vissuta [*Erlebnis*]:

⁶⁹ Ivi, p. 116.

⁷⁰ Ivi, pp. 120-121.

⁷¹ Cfr. Benjamin, W. (1981), Parigi. *La capitale del XIX secolo*, op. cit., in Solmi R. (1981) a cura di, *Angelus Novus*, Torino, Einaudi, p. 157. Corsivo nostro.

il ricordo nella sua oggettivazione è la trasformazione dell'arte in fantasmagoria delle merci.

Mera nostalgia sarebbe, pertanto, illudersi di ricostruire l'universalità dell'esperienza del bello nell'integralità della bella apparenza, allo stesso modo che pretendere di cogliere il progresso che trascenda la dimensione catastrofica e la frammentarietà del passato anteriore colto nella sua traccia auratica trasognata.

Se vi è un'utopia regressiva è quella della merce che si esprime nel tempo vuoto e paradossale della novità sempre uguale, la cui massima espressione è la moda, il cui protagonista è *L'uomo della folla* di Poe, il portatore di quel sonnambulismo elettrico che viene colto e tradotto nello *Schock* urbano di Baudelaire, per il quale il momento della traccia dell'ideale non è che il fantasma dell'anomia individuale impressa sulla lastra fotografica.

Nei materiali per il *Passagenwerk* [N 5a, I]⁷², Benjamin annota il passo di una lettera del giovane Marx a Ruge del settembre 1843, che è in connessione evidente con il sostrato decisivo del suo concetto di attualità dell'immagine come dinamica dell'esperienza del risveglio dal sogno di una cosa, il momento

⁷² Cfr. Benjamin W. (1991), *Passagen-Werk*, in *GS*, V,1, op. cit., p. 583.

in cui la conoscenza storica diviene possibile, stropicciandosi gli occhi, nel punto di rottura, dialettico in grado supremo, che è appunto il risveglio:

La riforma della coscienza consiste soltanto in questo, che si renda il mondo consapevole di sé, che si svegli dal sogno di sé stesso, che gli si chiariscano le proprie azioni. Pertanto, il nostro motto sarà: riforma della coscienza, non attraverso dogmi, bensì attraverso l'analisi della coscienza mistica, oscura a se stessa, in qualunque modo si presenti (religioso o politico). Così si mostrerà che da tempo il mondo possiede il sogno di una cosa [*den Traum von einer Sache*], della quale deve solo avere la coscienza per possederla realmente. Si vedrà che non si tratta di tracciare una linea fra passato e futuro [*einen großen Gedankenstrich*], ma di realizzare le idee del passato [*die Vollziehung der Gedanken der Vergangenheit*]. Si vedrà infine come l'umanità non inizi un lavoro nuovo, bensì attui consapevolmente il suo antico lavoro [*ihre alte Arbeit*]⁷³.

La critica radicale dell'esistente non è il disporsi dell'azione a una finalità futura, lo storico materialista interpreta il sogno del presente per indagare con radicalità la propria satura costellazione con il passato, dove si dissolve l'esperienza del *sempreuguale* e della mera ripetizione della storia:

La filosofia si è mondanizzata [*verweltlicht*] e la prova più evidente è che la coscienza filosofica è coinvolta non solo esteriormente, bensì pure interiormente, nel tormento della lotta. La costruzione del futuro e l'essere pronti per tutto il tempo [*für alle Zeiten*] non è affatto affar nostro, ma è certo più evidente ciò che dobbiamo far nel presente [*gegenwärtig*]: intendo la *critica senza riguardi di tutto l'esistente*.

⁷³ Cfr. Marx K. (1843), *Marx, K. a Ruge, A. da Kreuznach, settembre 1843*, in *MEGA, I, (1)*, p. 575.

Senza riguardi nel senso che la critica non si intimorisce né dei suoi risultati né, tanto meno, del conflitto con i poteri esistenti⁷⁴.

Da questa prospettiva si scorge la forma immanente dell'*autonomia del profano*, il rivestimento di quel polo dell'esperienza storica tesa alla ricerca della felicità che persiste, temporalmente, in un debole campo di forza messianico, il quale balugina dalla natura stessa e, pur non potendo realizzare il Regno, potrebbe promuoverne l'avvento redentivo proprio con il ritmo del proprio eterno discontinuo trapassare.

⁷⁴ Ivi.

BIBLIOGRAFIA

BENJAMIN Walter (1913), *Erfahrung*, in Tiedemann R., a cura di (1974), *GS, II,1*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, pp. 54-56.

BENJAMIN Walter (1917-1918), *Über das Programm der kommenden Philosophie*, in *GS, II,1*, a cura di in Tiedemann R., a cura di (1974), Frankfurt a. Main, Suhrkamp, pp. 157-171.

BENJAMIN Walter (1920), *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, in Tiedemann R., a cura di (1974). *GS, I,1*, Frankfurt a. Main, Suhrkamp.

BENJAMIN Walter (1920), *Theologisch-politisches Fragment*, in Tiedemann R., a cura di (1977), *GS, II,1*, pp. 203-204.

BENJAMIN Walter (1928), *Einbahnstrasse*, in Tiedemann R., a cura di (1972), *GS IV,1*, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, pp. 83-148.

BENJAMIN Walter (1927-1940), *Passagen-Werk*, in Tiedemann R., a cura di (1982), *GS, V,1-2*, Frankfurt a. Main, Suhrkamp.

BENJAMIN Walter (1933), *Erfahrung und Armut*, in Tiedemann R. a cura di (1977), *GS, II,1*, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, pp. 213-219.

BENJAMIN Walter (1940), *Über den Begriff der Geschichte*, in Tiedemann R., a cura di (1974), *GS, I,2*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, pp. 691-704.

BENJAMIN Walter (1936), *Der Erzähler*, in Tiedemann R. a cura di (1974), *GS II,2*, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, pp. 438-465.

BENJAMIN Walter (1981), *Über Kafka*, a cura di Schweppenhäuser H., Frankfurt a. Main, Suhrkamp.

BENJAMIN Walter (1981), *Angelus Novus*, Solmi R. a cura di, Torino, Einaudi.

BENJAMIN Walter (1978), *Lettere 1913-1940*, Scholem G.G. e Adorno T. W. a cura di (1966), Torino, Einaudi.

BENJAMIN Walter (1987), *Teologia e Utopia*, a cura di Scholem G. (1980), Torino, Einaudi.

BERGSON Henri (1896), *Materia e Memoria*, trad. it. a cura di Pessina A. (2009¹¹), Bari-Roma, Laterza.

BLOCH Ernst (1918), *Geist der Utopie*, München, Duncker & Humblot.

BUBER Martin (1917), *Unser Nationalismus*, in «Der Jude» (aprile 1917), Berlin/Wien, R. Lovit Verlag (2) fasc. 1, pp. 1-3.

CACCIARI Massimo, PRODI Paolo (2019), *Europa senza utopia*, Bologna, Il Mulino.

CACCIARI Massimo (2020), *Il lavoro dello spirito*, Milano, Adelphi.

COHEN Hermann (1916), *Deutschtum und Judentum*, Gießen, Alfred Töpelmann Verlag.

FIORATO Pierfrancesco (1996), *Una debole forza messianica. Sul messianismo antiescatologico di Hermann Cohen*, in «Annuario Filosofico», Mursia, Milano, pp. 299-327

FIORATO Pierfrancesco (1997), *Una questione di metodo in margine alle tesi Sul concetto di storia di Walter Benjamin*, in «Nuova corrente» XLIV, pp. 303-324.

GOLDBLUM Sonia, (2019), *Zusammenleben. Deutschtum und Judentum aus jüdischer Sicht*, in «Cahiers d'Études Germaniques», Aix-en-Provence, n. 77, pp. 39-52.

HEIL Susanne (1996), *Gefährliche Beziehungen. Walter Benjamin und Carl Schmitt*, Stuttgart, Metzler.

HONNETH Axel (1993), *Kommunikative Erschließung der Vergangenheit*, in «Internationale Zeitschrift für Philosophie», Figal G. e Rudolph E., a cura di, Stuttgart, J.B. Metzler, pp. 3-19.

JÜNGER Ernst (1919-1928), *Scritti politici e di guerra*, tre volumi, Iadicicco A. (2003), a cura di, Gorizia, LEG.

KLEE Paul (1920), *La confessione creatrice*, in «Teoria della forma e della Figurazione» (1984⁶), a cura di J. Spiller, pref. di G.C. Argan, Milano, Feltrinelli, pp. 76-80.

LUKÁCS Gyorgy (1916), *Die Theorie des Romans*, trad. it. a cura di Raciti G. (1999), *Teoria del romanzo*, Milano, SE.

MANN Thomas (1914), *Gedanken im Kriege*, in «Neue Rundschau», Berlin, 25, G. Fischer Verlag, pp. 1471-1484.

MANN Thomas (1922), *Von deutscher Republik*, trad. it. Mann, T. (1957), *La Repubblica tedesca*, trad. it. di C. Baseggio, Milano, Mondadori, pp. 115-157.

MARX Karl (1843), *Marx K. a Ruge A. da Kreuznach, settembre 1843*, in *MEGA, I, 1*, Berlin, Dietz, pp. 575 e sgg.

SCHELER Max (1914), *Der Genius der Krieg*, in «Neue Rundschau», 25, Berlin, G. Fischer Verlag, pp. 1327-1352.

SCHEERBART Paul (1914), *Glasarkitektur*, Berlin, Verlag Der Sturm, trad. it. a cura di Schiavoni G. (1982) *Architettura di vetro*, Milano, Adelphi.

SCHMITT Carl (1914), *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Berlin, Duncker & Humblot (2015³).

SCHMITT Carl (1919), *Politische Romantik*, Berlin (1998⁶), Duncker & Humblot.

SCHMITT Carl (1923), *Die Politische Theorie des Mythos*, in «Positionen und Begriffe» (1994³), Berlin, Duncker & Humblot, pp. 1-21.

SIMMEL Georg (1917), *Deutschlands innere Wandlung*, in «Der Krieg und die geistige Entscheidungen», München und Leipzig, Duncker & Humblot pp. 7-29.

TAGLIACOZZO Tamara (2001), *Jacob Taubes interprete della teologia politica di Benjamin*, in «Paradigmi», anno XIX, n. 56, maggio-agosto 2001, pp. 283-311.

TAUBES Jacob (1987), *Die politische Theologie des Paulus*, trad. it. e a cura di Del Santo P. (1997), *La teologia politica di san Paolo*, Milano, Adelphi.

TAUBES Jacob (1982), *The price of Messianism*, trad. it. *Il prezzo del messianismo*, Stimilli E. (2000), a cura di, Macerata, Quodlibet.

WEIGEL Sigrid (2016), *Nella maschera di Paolo, Jacob Taubes lettore di Walter Benjamin*, trad. it. di Pelilli E., in «Pólemos», «Materiali di filosofia e critica sociale», n. 2, pp. 17-39.

WOLANDT Gerd (1987), *Überlegungen zu Kants Erfahrungsbegriff*, in «Materialen zur Neukantianismuskussion», a cura di Ollig H. L., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 388-395.

WYNEKEN Gustav (1919), *Der Kampf für die Jugend. Gesammelte Aufsätze*, Jena, E. Diederichs Verlag.