Università di Trento

Dipartimento di Lettere e Filosofia

Corso di Dottorato in "Culture d'Europa. Ambiente, spazi, storie, arti, idee"

Curriculum: Discipline filosofiche

XXXVII Ciclo

Coordinatore: prof. Federico Laudisa

Tesi di Dottorato

La *Politica* di Walter Benjamin: una metafisica materialistica del Profano

Settore scientifico-disciplinare: SPS/01

Relatore

prof. Michele Nicoletti

Dottoranda

Elena Albanese

Anno accademico 2023/2024

Indice

Introduzione: tradire o tradurre l'idea 6

I. Topografie e costellazioni

1. Snodi weimariani 12

1.1. Catastrofe ordinaria e potere straordinario 12

1.2. Laboratorio Weimar 18

1.3. *Das Babel der Welt* 21

2. La politica e l'idea 24

2.1. Gioventù berlinese intorno al Millenovecento 24

2.2. *Das Problem des jüdischen Geistes* 36

2.3. *Ausdruckloser* sulla Grande Guerra 44

3. Sfuggire alla *cruda anarchia* 50

3.1. Linguaggio 50

3.2. Esperienza 57

3.3. Critica 66

4. Luce dell'individuo e ombre della Metropolis 72

4.1. Costellazioni pericolose: Svizzera 1917-1919 72

4.2. Esercizi di stile: *Destino e carattere* 75

4.3. Anarchismo teocratico o messianismo anarchico? 79

II. Il *vero Politico* e le sue categorie

1. *L'arsenale della Politica* 86

1.1. Genesi 86

1.2. Tra sistema e frammento 92

1.3. *Anti-teocratica* 97

2. *Gemeinschaft* 108

2.1. Immagini di comunità 1911-1915 108

2.2. Il posto della comunità tra Profano e Messianico 122

2.3. La comunità dei pallasiani: paradosso astrale o scommessa politica? 130

3. *(Geist)leiblichkeit* 137

3.1. Coordinate sul problema psicofisico: tra gnoseologia, psicologia, etica e storia 137

3.2. *Leib, Körper* e *Geistleiblichkeit* negli appunti di antropologia 152

3.3. Metapolitica del vivente e critica della nuda vita 163

4. *Utopie* 176

4.1. Alle fonti dell'utopia benjaminiana: tra spirito, sogno e mito 176

4.2. Le *immagini utopiche dei pensatori*, ovvero della storia raccolta in un punto focale 187

4.3. Lo *spirito dell'utopia* e il *simbolo di un'idea reale* 198

III. La *vera Politica* e il senso della *dynamis* storica

1. Mezzo 215

1.1. *Mediation* 215

1.1.1. Impossibilità della rappresentazione 216

1.1.2. Spettralità della rappresentanza 221

1.2. *Reines Mittel* 229

1.2.1. Sciopero generale proletario 232

1.2.2. Menzogna 238

1.3. *Medium* 244

1.3.1. Corpo individuale, corpo collettivo 246

1.3.2. Utopia del corpo e corpo dell'utopia 254

2. Fine 260

2.1. *(End)zweck* 260

2.1.1. Il *circolo magico delle forme mitiche del diritto* 261

2.1.2. Il culto del Capitale 274

2.2. *Ende* 288

2.2.1. *Umkehr* 289

2.2.2. La categoria di Giustizia 300

2.3. *Teleologie ohne Endzweck* 306

2.3.1. Anarchismo o la questione del punto di vista 309

2.3.2. Nichilismo o il metodo della politica mondiale 314

Epilogo 328

1. L'immagine di felicità e il colore del tempo 328

2. Una metafisica materialistica del Profano? 336

Bibliografia 342

Opere di Benjamin 342

Ulteriori opere citate 343

Letteratura critica su Benjamin e altri studi 354

Introduzione: tradire o tradurre l'idea

> *Perfino nelle malriuscite opere giovanili dei Grandi, uno sguardo che vada in profondità non di rado riconosce più tardi, per così dire, l'informe, concavo lato interno di uno stampo al quale corrisponde precisamente il sovrano medaglione del futuro capolavoro. […] Dove la forma non ubbidisce ancora al poeta, proprio l'ispirazione è invece già quella del maestro.*
>
> *W. Benjamin, Ein Drama von Poe entdeckt*[1]

La presente ricerca è uno studio sul pensiero filosofico-politico di Walter Benjamin così come emerge dalla *Politik*: un'opera frammentaria e mai terminata, cui il filosofo lavorò a cavallo degli anni Venti e nelle cui categorie e argomentazioni principali si può rintracciare l'esito di un processo di elaborazione teorica avviato almeno una decina di anni prima, nonché lo "stampo" che contrassegnerà la sua speculazione matura.

Ad animare il lavoro di ricerca, diversi anni fa, è stata innanzitutto una genuina curiosità verso un'opera a lungo disconosciuta dalla critica nella sua omogeneità e, quand'anche considerata nella sua natura di progetto unitario, spesso declassata a opera giovanile intrisa di anarchismo spirituale, abbandonata dallo stesso filosofo in seguito alla virata marxista. A partire dagli ultimi vent'anni circa, simile lettura obsoleta ha iniziato a vacillare, messa in crisi da una cospicua fioritura di studi sul tema che, in Germania e soprattutto in Italia, ha posto l'attenzione sull'*arsenale* della *Politik,* provando a conferire forma e dignità alla riflessione filosofico-politica consegnata ai testi frammentari che la compongono. È in questo filone di ricerca che lo studio qui proposto va ad inscriversi.

Il vero motore propulsore del lavoro, a ben vedere, va identificato in un proposito tanto semplice quanto rischioso: tradurre in termini politici l'articolata e scivolosa riflessione benjaminiana che emerge dagli scritti degli anni Dieci e Venti; vale a dire, applicare a quel che egli stesso definiva la "totalità

[1] In W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, 7 voll., a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1974-1989, vol. III, p. 37-38 (d'ora in poi *GS*, seguito dal numero di volume e di pagina); ed. it. *Opere complete*, 9 voll., a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2000-2014, vol. II, pp. 397-398 (d'ora in poi *OC*, seguito dal numero di volume e di pagina).

contraddittoria e mobile"[2] del suo pensiero concetti, idee e problematiche, che caratterizzano tipicamente l'eterogenea tradizione filosofico-politica moderna. Simile proposito, che faceva la sua timida comparsa già all'inizio del percorso dottorale di chi scrive, è stato alimentato e rinvigorito dalla partecipazione ai *colloquia*, ai seminari di filosofia politica e di filosofia della traduzione, nonché ai ritiri invernali e agli accantonamenti estivi, promossi dal curriculum filosofico del Corso di Dottorato in "Culture d'Europa. Ambiente, spazi, storie, arti, idee" dell'*Università di Trento*. A maestri, colleghi e amici, che hanno animato queste occasioni di discussione aperta e interdisciplinare sui temi più disparati, il presente lavoro deve un sincero ringraziamento.

Se è vero che l'operazione tentata qui di *traduzione* in una concettualità definita teoricamente e storicamente è mossa dall'auspicio di rendere più accessibile un pensiero multiforme, a tratti oscuro, così come dal desiderio di esplorarlo, sondandone i confini e delineandone il profilo irregolare; dall'altro lato, tale impresa nasconde il concreto rischio di risolversi, di fatto, in un *tradimento* ingenuo dell'idea originaria dell'autore.

Per tali ragioni, nel corso di queste pagine si è cercato di tenere fede all'accezione benjaminiana di "traduzione", che traluce dalla sua peculiare metafisica del linguaggio[3]: non una mera trasposizione dei significati di una lingua in quelli della lingua di destinazione, in cui si celerebbe il pericolo insidioso del tradimento. Piuttosto, si è cercato di realizzare una traduzione tra la lingua benjaminiana e le diverse lingue della filosofia politica moderna: vale a dire, traduzione come ricerca infaticabile del nome puro, in questo caso dell'idea originaria celata tra le pieghe del testo, benché destinata a cozzare con il simbolo del non-comunicabile — un nocciolo duro mai conoscibile fino in fondo. In questo senso, la presente impresa di traduzione non aspira a restituire *tout court* l'essenza del pensiero benjaminiano sul *vero Politico* e la *vera Politica*, oggi in parte oggettivamente inaccessibile; ma aspira a elaborare un discorso che, richiamandosi all'*originale*, riesca, a far *emergere* (*vordrängen*) in tale movimento alcuni suoi aspetti marginali o inesplorati, contribuendo, seppur in misura esigua, alla *sopravvivenza* di tale pensiero.

---

[2] Così nella lettera a Scholem in W. Benjamin, G. Scholem, *Briefwechsel 1933-1940*, a cura di G. Scholem, Suhrkampf, Frankfurt a. M. 1985, pp. 137 ss; trad. it. *Teologia e utopia. Carteggio 1933-1940*, Einaudi, Torino 1987, p. 127. Sul peculiare posizionamento politico di Benjamin si tornerà *infra*, § I.2.2 e I.4.3.

[3] Si fa qui riferimento a quella peculiare teologia del linguaggio e teoria della traduzione che elabora principalmente in *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* (in *GS*, II/1, pp. 140-157; *OC*, I, pp. 281-201) del 1916 e in *Die Aufgabe des Übersetzer* (in *GS*, IV/1, pp. 9-21; *OC*, I, pp. 500-511).

Questa riflessione sul politico risalente agli anni 1916-1923 non è rivolta a definizioni sostanziali, ma si struttura attraverso concetti relazionali, afferenti cioè a classificazioni funzionali in ordini distinti: in altri termini, nella prospettiva benjaminiana, la descrizione dell'ordine del profano è resa possibile attraverso un rapporto di mutua esclusione con l'ordine della giustizia divina. Ne deriva che l'idea messianica serve a configurare l'orizzonte del suo pensiero sul politico, ma non il concetto stesso di politico, al quale compete una totale mondanità.

Per far fronte alla vastità e alla complessità del tema e per rendere ragione della peculiarità della posizione benjaminiana, l'indagine che segue è stata articolata secondo una struttura tripartita.

La prima parte si focalizza sul contesto storico, politico e culturale, in cui l'elaborazione dei pensieri benjaminiani si radica: ovvero la congiuntura segnata dalla conflitto mondiale, il crollo della monarchia guglielmina, il turbolento biennio rosso del '19-'20, il massacro degli spartachisti ad opera del governo di Weimar, dunque, le forti tensioni politiche ed economiche che sfociano nello scollamento tra gli intellettuali di sinistra e i partiti, nella radicalizzazione delle destre in senso nazionalista e antisemita, ma anche nella fioritura delle avanguardie artistiche di orientamento anarchico e socialista. Delineato il quadro generale, la prima sezione si volge, quindi, alla biografia intellettuale del filosofo, per esaminare genesi e sviluppo delle idee fondanti della sua speculazione filosofico-politica coeva: l'*idea jugendbewegt*, il rapporto con la politica e con l'ebraismo, il concetto di *Ausdrucklosigkeit*, gli studi sul concetto di *esperienza*, *linguaggio* e *critica*, così come la fascinazione per la *dottrina* e il *mito*, fino al binomio *destino* e *carattere*.

La seconda parte introduce finalmente il progetto della *Politik*: tanto le motivazioni personali e teoretiche che l'hanno originato, quanto la costellazione antiteocratica in cui deve iscriversi. Dopo aver fornito una ricostruzione filologica della costellazione dei testi e una breve precisazione metodologica, si tenta di redigere una sorta di lemmario tecnico essenziale, che possa servire ad orientarsi all'interno del pensiero sul *vero Politico*. Nello spirito della convinzione benjaminiana secondo sui "ogni verità ha il suo palazzo avito nella lingua", ci si volge, pertanto, all'analisi storico-concettuale delle categorie di *Gemeinschaft*, *Geistleiblichkeit* e *Utopie*: per un verso, si prova a tracciare una mappa delle principali fonti che hanno ispirato nel giovane Benjamin la genesi e l'elaborazione di ciascun concetto tra gli anni Dieci e gli anni Venti; dall'altro, si tenta di restituire, per quanto possibile, suddetti concetti allo spirito autentico

della speculazione politica benjaminiana, constatando se sia appropriato considerarli *categorie del vero Politico*, senza scadere necessariamente nella "barbarie del linguaggio per formule"[4].

La terza parte si avventura nel cuore della dialettica tra ordine del Profano e Regno di Dio, tra politica e redenzione, per gettare luce sulla nozione chiave di *Teleologia senza scopo finale*. Il significato della *vera Politica* emergerà grazie alla disamina di due movimenti simultanei e complementari messi in atto dalla speculazione benjaminiana: per un verso, la rivalutazione del concetto di "mezzo", svincolato dall'accezione strumentale, cui la razionalità moderna lo incatena, e restituito all'accezione di "mezzo puro" e di "medio", che traluce invece dai testi di nostro interesse; dall'altro, la riconfigurazione del concetto di "fine", attraverso la critica dell'identificazione della "teleologia" con lo "scopo ultimo", per restituire l'umano alla libertà e all'autonomia di un'azione politica, che si dispiega come una lenta e capillare "innervazione degli organi tecnici della collettività"[5] nel solo ordine del Profano.

L'epilogo estende, infine, la prospettiva di indagine alla produzione benjaminiana degli anni Trenta, rintracciando, per un verso, una certa continuità del pensiero benjaminiano sul politico nel connubio tra l'orientamento materialista in senso etico-filosofico e quel paradossale quanto autentico *nichilismo messianico*, che si definirà di seguito *messianismo anarchico*. D'altro canto, le conclusioni finali metteranno a fuoco come la riconfigurazione storico-materialistica successiva al '24, pur in armonia con l'anarchismo giovanile, segnerebbe un innegabile cambio di approccio nella speculazione benjaminiana, a partire dal quale è possibile far emergere per contrasto diverse criticità attribuibili alla *Metafisica materialistica del Profano*, custodita nella *Politik*.

In conclusione, prima di addentrarsi nel vivo del testo, sembra doveroso rimarcare l'apporto fondamentale fornito alla ricerca dai lunghi pomeriggi di discussione seminariale, trascorsi con maestri e colleghi nell'incantevole sede dell'*Associazione Italiana Walter Benjamin* presso Villa Sciarra. Occasioni preziose di confronto e maturazione, oltre ai sopra menzionati appuntamenti di discussione filosofica all'*Università di Trento*, sono stati i *workshop* organizzati a Verona, Londra, Parigi e Berlino dagli amici

---

[4] Questa e le precedenti citazioni i fanno riferimento alla lettera a Hugo von Hofmannsthal del gennaio '24, cfr. W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, 6 voll., a cura di C. Gödde e H. Lonitz, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1995-2000, vol. II, pp. 409 ss (d'ora in poi *GB*, seguito dal numero di volume e di pagina); trad. it. W. Benjamin, *Lettere* 1913-1940, raccolte da G. Scholem e Th. W. Adorno, Einaudi, Torino 1978, pp. 74 ss.

[5] Così in *OC*, IX, p. 701.

dell'*International Walter Benjamin Society*. Un ringraziamento speciale è rivolto, inoltre, al *Walter Benjamin Archiv* di Berlino, per aver gentilmente concesso negli ultimi tre anni a chi scrive una calorosa ospitalità, a dispetto del clima, un costante supporto, professionale e umano, e un'invidiabile postazione di lavoro con vista sulla Luisenstraße.

Infine, un grazie a tutte e tutti coloro che in questi anni hanno speso anche solo una parola di sostegno, curiosità e incoraggiamento: famiglia, amici e amiche di lunga o fresca data, dottorandi e dottorande trentini e internazionali — molti dei quali oggi dottori e dottoresse di ricerca—; maestri e maestre; compagni e compagne di viaggio di una vita o soltanto di un tratto e incontri fugaci in qualche città europea, tra caffè scadenti, libri polverosi e pc malandati.

A chi c'è stato. A chi c'è ancora. E anche a chi non c'è più, ma resta per sempre parte di me.

A voi va tutta la mia gratitudine.

I.

Topografie e costellazioni

1. Snodi weimariani

1.1 Catastrofe ordinaria e potere straordinario

In questa prima sezione, si tenterà di gettare luce sul contesto storico, politico e culturale in cui Walter Benjamin inizia a elaborare il pensiero politico che traluce dal progetto della *Politik*. Ciò implicherà addentrarsi nei meandri della storia della nascente Repubblica di Weimar, errare nella *Groß Berlin* dei primi anni Venti che, da capitale della Germania unificata dal 1871, si preparava a divenire la più grande città industriale d'Europa con la legge omonima del 1° ottobre 1920.

Proprio a Berlino Benjamin era nato nel 1892. Lì aveva potuto assistere alla modernizzazione caotica che aveva offuscato gran parte dell'atmosfera storica della vecchia e rispettabile capitale prussiana. Lì era cresciuto e, tra un viaggio e l'altro negli anni della formazione, tornava sempre, anche solo con l'immaginazione, come negli anni dell'esilio forzato. Lì si smarriva, tra strade inizialmente percorse da carrozze, che diventarono presto dei viali attraversati da tram sferraglianti tra edifici neoclassici e neorinascimentali, strutture neogotiche e grandi magazzini. In tale frastuono cittadino, architettonico e culturale, la *Ringbahn* e la *Stadtbahn* disegnavano una rete in grado di collegare le principali stazioni delle linee radiali che percorrevano il suolo tedesco. Proprio come per la rete ferroviaria berlinese, nelle pagine seguenti ci si soffermerà sugli imprescindibili *snodi* che hanno scandito la riflessione filosofica, politica e religiosa del giovane Benjamin all'alba del XX secolo[1].

[1] Sulla vicenda biografica di Walter Benjamin si farà riferimento nel corso dell'esposizione ai profili forniti dagli amici, tra cui: Th.W. Adorno, *Über Walter Benjamin*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.1970; H. Arendt, *Walter Benjamin: 1892-1940*, in *id.*, *Men in Dark Times*, Hartcourt Brace Jovanovic, New York 1968; trad. it. *Il pescatore di perle: Walter Benjamin 1842-1940*, a cura di A. Carosso, Mondadori, Milano 1993; G. Scholem, *Walter Benjamin — Die Geschichte einer Freundschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1975; trad. it. *Walter Benjamin: Storia di un'amicizia*, a cura di C. Bonadies e E. Castellani, Adelphi, Milano 2008. Si considereranno poi le biografie intellettuali di U. Steiner, *Walter Benjamin*, J. B. Meztler, Stuttgart 2004; trad. ing. *Walter Benjamim: an introduction to his Work and Thought*, The University of Chicago Press, Chicago 2010; B. Witte, *Walter Benjamin. Einführung in Leben und Werk*, Rowohlt, Hamburg 1985; trad. it. *Walter Benjamin: Introduzione alla vita e alle opere,* Lucarini, Roma 1991; e, soprattutto, la più recente e completa H. Eiland e M. Jennings, *Walter Benjamin: A Critical Life*, Harvard University Press, Cambridge-London 2014; trad. it. *Walter Benjamin. Una biografia critica*, a cura di A. La Rocca, Einaudi, Torino 2016.

Non è pretesa di chi scrive esaminare in questa sede la complessa vicenda della Repubblica di Weimar. Ma se ne dovessimo abbozzare una rapida panoramica, cominceremmo definendola il primo tentativo di instaurare una democrazia liberale in Germania, contraddistinto fin dagli albori da un clima di grande tensione, crescenti conflitti interni tra destra e sinistra e una profonda crisi economica alle porte[2].

L'«improvvisata democrazia»[3] germanica nasce ufficialmente all'indomani del conflitto mondiale, nei cupi mesi del dopoguerra. Ma già nel luglio 1917 il deputato del Centro Erzberger aveva presentato una mozione di pace al Reichstag, raccogliendo in parlamento il consenso di una maggioranza cristiano-socialista-liberale, che costituì il prototipo della cosiddetta alleanza "nero-rosso-oro" — quella coalizione tra Centro, Partito Socialdemocratico (SPD) e Liberali Democratici (DDP), su cui si baserà il precario equilibrio politico della futura Repubblica. A questo primo segnale, seguì la consapevolezza dell'imminente sconfitta e l'esonero del generale Ludendorff, poi la riforma parlamentare abbozzata dal governo "costituzionale" di Max von Baden. Si arrivò così agli avvenimenti turbolenti della rivoluzione di novembre con l'instaurazione dei consigli operai e militari, la minaccia di una dittatura del proletariato, poi la tardiva abdicazione del Kaiser e, infine, la proclamazione della Repubblica di Weimar il 9 novembre 1918.

Nel tentativo di concepire il fenomeno weimariano come oggetto di studio indipendente, prescindendo tanto dai difetti congeniti quanto dalle cause esterne che concorsero al suo crollo, Erdmann sottolineava il carattere inizialmente blando e poi socialmente conservatore della nascente Repubblica[4]. È noto che essa sorse in seguito al patto di sicurezza stretto dalla socialdemocrazia di Ebert con le forze armate, decretando così l'alleanza tra i partiti rappresentativi dei ceti medi e medio-piccoli. In occasione dell'insurrezione spartachista guidata da Karl Liebknecht e Rosa Luxemburg nel gennaio del 1919 la scelta

---

[2] La bibliografia sul tema è sconfinata. Per un'accurata ricostruzione storica si veda per lo meno: E. Eyck, *Geschichte der Weimarer Republik*, 2. voll., Rentsch, Erlenbach 1954-56; trad. it. *Storia della Repubblica di Weimar* (1918-1933), a cura di E. Collotti e L. Baglioni, Einaudi, Torino 1966; cfr. poi H. Schulze, *Weimar. Deutschland 1917-1933*, Severin & Siedler, Berlin 1982; trad. it. *La Repubblica di Weimar. La Germania dal 1997 al 1933*, a cura di A. Roveri, Il Mulino, Bologna 1987; e H.A Winkler, *Weimar 1918-1933: Die Geschichte der ersten deutschen Demokratie*, C. H. Beck, München 1993; trad. it. *La Repubblica di Weimar. 1918-1933: Storia della prima democrazia tedesca*, a cura di M. Sanpaolo, Donzelli, Roma 1998. Della storiografia italiana sul tema si veda anche S. Trinchese, *La Repubblica di vetro. La nascita di Weimar tra rivoluzione e continuità*, Studium, Roma 1993; e il più recente G. Corni, *Weimar. La Germania dal 1918 al 1933*, Carocci, Roma 2020.

[3] S. Trinchese, *La Repubblica di vetro*, cit., p. 14.

[4] Già nel 1955 Erdmann sottolineava la tendenza della storiografia su Weimar a concentrarsi soprattutto sulle cause del passaggio dalla democrazia alla dittatura, perdendo di vista l'autonomia del suo oggetto di studio, cfr. K. D. Erdmann, *Die Geschichte der Weimarer Republik als Problem der Wissenschaft*, in "Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte", 3, n. 1 (1955), pp. 1-19, qui p. 5. L'autore ritorna poi sul tema nel più ampio studio *id.*, *Die Weimarer Republik,* in *Gebhardt. Handbuch der deutschen Geschichte*, vol. IV.1, Stuttgart 1973.

moderata del governo socialdemocratico venne poi suggellata mediante la violenta repressione che il governo mise in atto per placarla, grazie all'aiuto delle unità paramilitari dei *Freikorps*. Simile congiuntura storica pose fine a qualsiasi illusione di fermento rivoluzionario: dinanzi alla minaccia bolscevica decretò la virata dell'SPD verso il compromesso con il Centro, mettendo in mostra tutta la sua incapacità di proporsi come una valida alternativa di sistema. Tale presa di posizione aggravò, inoltre, i contrasti politici tra una sinistra ora irrimediabilmente divisa e le destre desiderose di rivincita, mentre impazzava un'incombente crisi finanziaria.

Molto è stato scritto sugli elementi di continuità e/o discontinuità che intercorrerebbero tra la Monarchia bismarckiana e la nascente Repubblica democratica[5]. Nonostante nel nuovo ordinamento fosse riscontrabile la persistenza della vecchia guardia in ambito burocratico, militare, religioso e persino accademico, la promulgazione nell'agosto del 1919 della nuova Costituzione ispirata agli ideali liberali e democratici sembrava marcare un punto di rottura con l'autoritarismo prussiano: sanciva, cioè, la nascita ufficiale della repubblica semipresidenziale, in cui il Parlamento (*Reichstag*) veniva eletto con sistema proporzionale e il Presidente della Repubblica direttamente dai cittadini. Inoltre, l'adozione del suffragio universale, che estendeva il diritto di voto a tutti i cittadini (uomini e donne) di età pari o superiore a vent'anni, rendeva tale Carta costituzionale tra le più avanzate d'Europa in questo frangente.

Eppure, a un esame più approfondito, la costituzione weimariana risulta connotata dal proposito a tratti contraddittorio di conciliare principi imperiali e principi democratici. Come ha chiosato in

[5] Sulla scia dell'analisi dello sviluppo sociale condotta da Franz Neumann (*id.*, *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism*, Oxford University Press, New York 1942; trad. it. *Behemoth. Struttura e pratica del nazionalsocialismo*, a cura di V. Pinto, Mimesis, Milano 2023), Rusconi ha esaminato la crisi di Weimar, individuando nei patti sociali del regime repubblicano con militari, imprenditori e vecchia burocrazia imperiale un chiaro indice di continuità, cfr. G. E. Rusconi, *La crisi di Weimar. Crisi di sistema e sconfitta operaia*, Einaudi, Torino 1977. In questa scia si collocano poi K. Dederke, *Reich und Republik. Deutschland 1917-1933*, Klett-Cotta, Stuttgart 1981; e i contributi di H. Boldt e U. Wengst raccolti in K. D. Bracher e AA.VV (a cura di), *Die Weimarer Republik 1918-1933. Politik Wirtschaft Gesellschaft*, Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 1987, rispettivamente pp. 44-61 e 63-77. Muovendo dalla storia costituzionale tedesca di E. R. Hueber (cfr. *id.*, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*, 7 voll., J. B. Metzler, Stuttgart 1957-1984, soprattutto voll. IV-V), anche Schulz sposa la tesi della continuità dal punto di vista della politica costituzionale, delle riforme dello Stato, ma anche del corpo docente di scuole e università, magistratura, polizia, forze economiche ecc., cfr. G. Schulz, *Deutschland am Vorabend der Großen Krise*, De Gruyter, Berlin-New York 1987. A partire dagli anni '60 la storiografia tedesca ha individuato due fasi della rivoluzione tedesca: la prima va dal crollo dell'impero guglielmino alla spaccatura tra SPD e USPD; la seconda è contrassegnata dalla liquidazione del sistema di tipo consiliare da parte del regime di Ebert e Scheidemann, cfr. E. Kolb, *Die Weimarer Republik*, in 'Oldenbourg Grundriss der Geschichte', vol. XVI, Munchen-Wien 1984. A partire dagli anni Novanta la ricerca si è orientata sulla storia non solo politica, ma anche economica, sociale e culturale di Weimar: cfr. perlomeno l'ampia analisi di Weimar con attenzione alle radici del suo declino dittatoriale in H. Mommsen, *Die verspielte Freiheit. Der Weg der Republik von Weimar in Untergang 1918-1933*, Propyläen, Frankfurt 1990; e la più recente rilettura a partire dal testo di Mommsen fornita in E. D. Weitz, *Weimar Germany: Promise and Tragedy*, Princeton University Press, Princeton 2007; trad. it. *La Germania di Weimar. Utopia e tragedia*, a cura di P. Arlorio, Einaudi, Torino, 2009.

proposito Laqueur nella sua opera di riferimento: «La costituzione di Weimar anteponeva la libertà e la giustizia alla stabilità, rivelando così scarso discernimento»[6]. In tal senso, pur cercando il sostegno delle più diverse forze politiche, essa finì spesso per suscitare l'opposizione tanto dei socialdemocratici quanto dei conservatori, trovandosi ad operare senza l'appoggio della maggioranza parlamentare e a dover ricorrere al noto quanto dibattuto «stato d'emergenza».

In effetti, a partire dal 1921 la storia della Repubblica di Weimar viene scandita da ciclici periodi di crisi e dall'abuso del celeberrimo articolo 48, che, in caso di pericolo, dunque, al fine di ristabilire la sicurezza e l'ordine, garantiva al presidente del Reich poteri eccezionali: come il potere di sciogliere il Parlamento, di designare il Cancelliere e di emanare decreti-legge, ricorrendo alla sospensione parziale o totale dei diritti fondamentali. Pur andando contro i principi democratici ispiratori della repubblica, tale *escamotage* costituzionale permetteva al governo di procedere autonomamente alla risoluzione delle questioni che riteneva «urgenti», suscitando spesso la conseguente reazione del parlamento, che, tramite una mozione di sfiducia, dava luogo a crisi di governo ed elezioni anticipate[7].

---

[6] W. Laqueur, *Weimar: A Cultural History, 1918-1933*, Weidenfeld & Nicolson, Londra 1974; trad. it. *La Repubblica di Weimar. Vita e morte di una società permissiva*, a cura di L. Magliano, Rizzoli Editore, Milano 1977, p. 21.

[7] Lo Stato d'eccezione come paradigma di governo ha costituito un fecondo tema d'interesse per la riflessione politico-filosofica dell'ultimo secolo, a partire da Carl Schmitt passando da Walter Benjamin, per arrivare fino a Giorgio Agamben. È stato Schmitt (1888-1985) a sollevare per primo la discussione sull'art. 48 della Costituzione di Weimar, che giocherà un ruolo di primo piano nella storia istituzionale e politica della repubblica tedesca. Nell'analisi della dittatura sovrana dalla Rivoluzione francese alla dittatura del proletariato proposta ne *La Dittatura* (1921), egli passa dal piano storico a quello dell'attualità, individuando nella Repubblica di Weimar lo stesso assetto compromissorio dello stato borghese di diritto come emerge dalla parte della costituzione sullo stato d'emergenza. Sebbene garantisse poteri illimitati al presidente, l'art. 48 aspirava allo stesso tempo a regolamentarli: «Non ha senso che, dopo aver riconosciuto al presidente del Reich facoltà talmente estese da potere al limite cospargere le città di gas velenosi, di comminare pene di morte e di pronunciare sentenze tramite commissioni straordinarie, gli venga in più assicurata espressamente la facoltà, ad esempio, di autorizzare la censura sulla stampa», cfr. C. Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1921, p. 203; tr. it. *La dittatura*, a cura di F. Valentini, Laterza, Roma-Bari 1975, pp. 214-5; per un'approfondita ricostruzione della posizione di Schmitt rispetto alla costituzione weimariana cfr. M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990, soprattutto pp. 133-139; 322-330; 359-370. In tempi più recenti, Agamben ha abbozzato una breve storia dello stato d'eccezione dalla Francia della Rivoluzione, dove viene istituzionalizzato come «stato d'assedio», passando per la Prima guerra mondiale, durante la quale la maggior parte dei paesi belligeranti vi ricorrono in quanto ampliamento dei poteri dell'esecutivo in ambito legislativo a causa dell'emergenza militare; per venire poi normalizzata negli anni successivi dalle democrazie europee, cfr. G. Agamben, *Stato d'eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, soprattutto pp. 9-32. Per quanto riguarda il caso tedesco, già nella Costituzione bismarckiana l'art. 68 legittimava il sovrano a dichiarare una parte del territorio del Reich in stato di guerra, qualora fosse stata minacciata la «sicurezza pubblica». Il clima di tensione sociale e politica in cui sorse la nuova Costituzione di Weimar, spinse l'Assemblea costituente ad includere in essa il suddetto art. 48: «[…] I poteri eccezionali del presidente rimasero a tal punto indeterminati che non solo l'espressione 'dittatura presidenziale' fu usata correntemente nella dottrina in riferimento all'art. 48, ma Schmitt poté scrivere nel 1925 che: 'nessuna costituzione della terra come quella di Weimar aveva così facilmente legalizzato un colpo di stato'. I governi della Repubblica, a cominciare da quello di Brüning, fecero uso continuativamente – con una relativa pausa fra il 1925 e il 1929 – dell'art. 48, proclamando lo stato di eccezione ed emanando decreti di urgenza in più di 250 occasioni» in *ivi*, pp 25 ss. I vari governi weimariani non si fecero scrupoli ad abusare di tale *escamotage* costituzionale per imprigionare militanti comunisti, istituire tribunali militari speciali, fronteggiare la crisi economica del 1923, fino ad arrivare agli anni della

La questione dell'articolo 48 rappresentava, così, l'esito inevitabile di presupposti costituzionali idealmente volti alla composizione del conflitto tra interessi, tuttavia, relativi a forze di maggioranza spesso incompatibili in campo sociale, religioso e regionale: mentre gli articoli sull'esproprio, la gestione sociale delle imprese, il diritto di associazione ed il diritto al lavoro costituivano il risultato della pressione dei socialisti; gli articoli sulle libertà individuali, specialmente economiche, erano il risultato dell'insistenza dei liberali. Inoltre, tramite l'affermazione dell'«interesse comune», il Consiglio di Stato per l'economia sanciva la fine della lotta di classe e del sistema dei consigli, optando piuttosto per una collaborazione tra lavoratori e produttori[8]. Lo stesso Carl Schmitt, riferendosi agli articoli sulla proprietà e al carattere compromissorio impresso dai riformisti alla Costituzione, sosteneva che questi avevano allontanato il sistema dei consigli dall'originaria matrice radicale, facendo da diga contro il comunismo[9]. Ne risultò una peculiare Costituzione, che per l'estrema sinistra rappresentava il tradimento degli ideali del socialismo radicale; mentre per l'estrema destra equivaleva a quanto di più estraneo esistesse all'imposizione di un regime autoritario.

Ad ogni modo, con una costituzione così aperta e progressista e con un sistema di partiti tanto moderno la Repubblica di Weimar rappresentò una novità cui la società tedesca non sembrava essere pronta. Secondo Laqueur, la Germania del Kaiser era stata molto permissiva, ma, nonostante ci fosse stata in passato una tradizione democratica abbastanza forte, le nuove generazioni se ne erano allontanate. L'opinione pubblica del tempo, ancora fortemente legata da sentimento monarchico all'impero bismarckiano, guardava con scetticismo al parlamentarismo e, soprattutto, considerava la repubblica «una forma istituzionale d'importazione estera»[10]. Tanto le istituzioni culturali, le accademie, la scuola e le associazioni studentesche, quanto la cultura politica del tempo non accolsero di buon grado la repubblica: il corpo docente tedesco conservatore-moderato, proveniente soprattutto dalle facoltà umanistiche, le attribuiva la responsabilità della decadenza del proprio *status*; anche la gioventù studiosa si lasciò ben presto trasportare dalle tendenze antidemocratiche e conservatrici del tempo, in contrasto con la rinascita culturale che vivevano città come Berlino, Monaco o Dresda in quegli anni. Soprattutto in alcuni ambiti

---

"dittatura costituzionale". Trascorsi in uno stato d'eccezione permanente, a partire dal governo Brüning che nel 1930 ottenne dal presidente Hindenburg lo scioglimento del Reichstag, tali anni segnano l'inevitabile transizione dalla "democrazia protetta" all'affermazione del regime totalitario.

[8] S. Trinchese, *La Repubblica di vetro*, cit., pp. 319-320.

[9] Cfr. C. Schmitt, *Inhalt und Bedeutung des zweiten Hauptteils der Reichsverfassung*, in *Handbuch des deutschen Staatsrechts*, a cura di G. Anschütz, R. Toma, Mohr Siebeck, Tübingen 1998, vol. I, p. 572, ss. Sugli effetti della crisi di Weimar per lo sviluppo della riflessione di Schmitt cfr. anche C. Galli, *Schmitt nella crisi di Weimar*, in M. Ponzi, G. Guerra, D. Padularosa, *Vivere in tempi di crisi. La Repubblica di Weimar: arte, politica, filosofia,* Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 272-284.

[10] W. Laqueur, *La Repubblica di Weimar*, cit., pp. 12-13.

intellettuali iniziarono a diffondersi miti del sangue e della razza, che presero piede a partire dagli anni Venti. Se Carl Schmitt si distinse come spietato critico della nuova istituzione repubblicana, altri intellettuali più aperti come Max Weber, Friedrich Meinecke o Ernst Troeltsch meditarono una tardiva e prudente adesione, talvolta occasionale; ma nessuno sembrò accettarla in modo entusiastico[11]. A tale rifiuto sicuramente contribuì il suddetto clima di tensione politica ed economica di quegli anni, cui si sommò la questione delle pesanti riparazioni di guerra e la conseguente diffusione del mito della "pace cartaginese" imposta alla Germania dalla coalizione dei nemici. L'accettazione di simili aberranti condizioni, con la galoppante inflazione che ne seguì, costituivano per l'opinione pubblica un errore imperdonabile del nuovo ordinamento politico.

Proprio il 1920, anno centrale per la stesura della *Politica* di Benjamin, rappresenterebbe la «cesura temporale», la messa a nudo della fragile struttura statale eretta nel dopoguerra: è la crisi di Weimar, simboleggiata dal *putsch* di Kapp, che aprirà la strada al successivo tentativo di Hitler[12]. Allo stesso tempo, il biennio 1920-21 corrispose ad un periodo di grave disordine finanziario: i bassi costi dei trasporti e delle materie prime provocarono un'esportazione di capitale e l'adozione di una politica inflazionistica, che rese l'industria direttamente dipendente dai capitali esteri, aggravò l'evasione fiscale impedendo progetti di riforma per il risanamento del bilancio statale ed ebbe a livello sociale un effetto livellatore verso il basso: «fu l'uguaglianza nella miseria»[13].

Questa atmosfera opprimente, che lasciava presagire quotidianamente la minaccia della catastrofe imminente, così insolita per il senso di sicurezza che aveva sperimentato la Germania prebellica, non fece che acuire il senso di incertezza economica e sociale del ceto medio, inibendo qualsiasi sua capacità d'iniziativa. Scatenò nelle masse un senso di distacco dalla repubblica, dovuto anche all'abolizione dei consigli di popolo; mentre, tra gli intellettuali di sinistra, aggravò quella disperazione cosmica di cui si parlerà più avanti[14]. In effetti, il proposito di scrivere una *Politica* dal punto di vista filosofico che anima

[11] In un celebre saggio del '31, Schmitt legge la fine di Weimar come esito conclusivo e inevitabile del processo di lenta erosione delle norme statuarie messo in atto dal nuovo sistema politico, cfr. C. Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*, Duncker & Humblot, Berlin 1931; trad. it. *Il custode della costituzione*, a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1982. Sulla cultura politica del tempo si veda W. Sontheimer, *Die politische Kultur der Weimarer Republik*, in *Die Weimarer Republik*, cit., pp. 454-465; e G. Corni, P. Schiera, *Cultura politica e società borghese in Germania tra Otto e Novecento*, Il Mulino, Bologna 1986.

[12] S. Trinchese, *La Repubblica di vetro*, cit., pp. 27-28.

[13] W. Laqueur, *La Repubblica di Weimar*, cit., p. 34.

[14] Si veda l'analisi condotta da Benjamin sul fenomeno capitalista come un peculiare culto religioso fondato sulla colpa e sull'infelicità della nuda vita, cfr *infra,* § III.2.1.2.

il giovane intellettuale di buona famiglia, Walter Benjamin, risulta di maggiore interesse se si inquadra in un contesto storico, in cui:

> Non più […] l'utopia di una società senza classi poteva riscuotere il consenso dei ceti borghesi, per i quali tale espressione ricordava la degradazione sociale; ma prevalevano, come le elezioni del 1920 avevano dimostrato, quei partiti che dichiaratamente si pronunciavano per il mantenimento delle differenze sociali. Era l'apogeo di quel "tedesco apolitico", […] che si era estraniato completamente dall'apprezzamento dei valori della democrazia occidentale.[15]

In questo scenario di precari equilibri economici e sociali, la causa delle destre appariva lo sbocco ideale per dare voce alle richieste delle masse. Allo spostamento del governo a destra si accompagnerà, infatti, l'esclusione dei socialisti, il rafforzamento della casta militare e il finanziamento delle forze eversive da parte della proprietà fondiaria e dei colossi industriali. Ne risulterà, cioè, un quadro sociale caratterizzato da rapporti economico-sociali in continua evoluzione, che non trova alcun rispecchiamento nel compromesso politico-istituzionale alla base della Costituzione weimariana. Da questa incompatibilità, di cui l'abuso dell'art. 48 forniva uno degli indicatori più allarmanti, traspare tutta la debolezza organica della Repubblica di Weimar e la misura della catastrofe cui sarebbe andata incontro.

1.2.Laboratorio Weimar

Al marasma politico ed economico che contraddistinse gli anni di Weimar, si accompagnò una fiorente rinascita culturale, nei campi della letteratura, dell'arte, della musica, del teatro e del cinema, tanto che Ernst Bloch, conosciuto da Benjamin durante il suo soggiorno in Svizzera nel 1919, arrivò a definirli la «Nuova Età di Pericle». Quel conflitto tra tradizione e modernismo, tra conservazione e rivoluzione, che connotava la sua carta costituente, non poté che riflettersi nell'ambiente culturale tedesco, rendendo la Germania di Weimar il luogo delle avanguardie e, contemporaneamente, della reazione più conservatrice. In effetti, la cultura weimariana è stata letta secondo due differenti e antagonistiche linee interpretative: alcuni vi hanno individuato la trasposizione in termini artistico-letterari del grave conflitto

[15] S. Trinchese, *La Repubblica di vetro*, cit., p. 325.

politico-sociale; altri vi hanno attribuito il merito di aver diffuso l'arte dell'intrattenimento, determinando la nascita della cultura di massa in quanto suprema manifestazione del distanziamento dalla politica. A ben vedere, è evidente come oggi entrambe le chiavi di lettura preservino un grado di verità, risultando in fondo complementari[16].

Come mette in luce Ponzi, il problema politico-istituzionale costituito dalla rappresentatività fa innegabilmente da sfondo alla sperimentazione culturale di nuovi linguaggi artistici. Lo stretto vincolo che, negli anni di Weimar, lega l'arte alla politica non è dato semplicemente dall'uso propagandistico che i partiti facevano dei prodotti artistici, ma anche «dall'impostazione "politicamente orientata" che gli autori conferivano alle proprie opere»[17]. In questo senso, la cultura del tempo appariva suddivisa tra i sostenitori di quel «realismo socialista» che, dalla metà degli anni Venti, si era imposto tra le associazioni e le leghe di scrittori e operai di sinistra e i cosiddetti «formalisti», ovvero i rappresentanti delle avanguardie che in maniera diversa manifestavano il proprio dissenso al riguardo[18].

Per quanto riguarda l'*intellighenzia* tedesca, anch'essa si presentava non solo profondamente scissa tra destra e sinistra, ma ciascuna fazione al suo interno era frazionata da lotte intestine. Ogni schieramento aveva i propri quotidiani e la propria produzione letteraria, teatrale, musicale ecc. Benché accusasse gli intellettuali "marxisti-liberal-ebraici" di antipatriottismo, la destra appariva ottusa e violenta a quella sinistra, la cui ideologia fu effettivamente un fattore di attrazione per gli ebrei tedeschi, protagonisti indiscussi della cultura di Weimar. Gli intellettuali di destra erano divisi tra loro, ma concordavano in linea generale – come l'*intellighenzia* di sinistra d'altronde –, nell'osteggiare la nuova repubblica. Contro quest'ultima avrebbero rivendicato sempre più radicalmente tra gli anni Venti e l'inizio degli anni Trenta la necessità di una rigenerazione morale e culturale, talvolta di una purificazione biologica del popolo tedesco, che doveva essere compiuta da uno stato autoritario, antisemita e violentemente nazionalista. Alla minaccia imminente del *Kulturbolscewismus*, all'industrializzazione e al capitalismo, le destre non riuscirono a contrapporre un'alternativa pratica effettiva, se non un forte militarismo animato da una

[16] Sulla prima linea interpretativa ha insistito soprattutto A. Rosenberg, *Entstehung und Geschichte der Weimarer Republik* [I ed. Berlin 1928, Karlsbad 1935], Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 2021; trad. it. *Origini della Repubblica di Weimar*, a cura di G. Gentili e L. Paggi, Sansoni, Firenze 1972. Alla seconda scuola appartiene il sopracitato W. Laqueur, *La Repubblica di Weimar*, cit.. Per una completa disamina della cultura weimariana come "Nuova età di Pericle" e, parimenti, come "una danza sulla bocca di un vulcano" un'opera di riferimento è rappresentata da P. Gay, *Weimar Culture: the outsider as insider*, Harper & Row, New York-Toronto 1968; trad. it. *La cultura di Weimar*, a cura di M. Merci, Dedalo, Bari 1978.

[17] M. Ponzi, *Laboratorio Weimar: arte e politica*, in M. Ponzi, G. Guerra, D. Padularosa, *Vivere in tempi di crisi*, cit., p. 163.

[18] Sul tema e sulla posizione marginale adottata da Benjamin, capace di fornire una «sezione trasversale» del problema, si veda *ivi*, pp. 163-183.

critica nostalgica verso le tradizioni ed i tempi ormai lontani della Grande Germania del romanticismo e dell'idealismo tedesco.

Fini analoghi si erano proposti le diverse correnti che facevano capo alla *Jugendbewegung*: tanto nella prima fase neoromantica e riformista, quanto nella successiva fase *bündisch* e *völkisch*. Il complesso e articolato *Movimento giovanile tedesco*, cui lo stesso Benjamin si era accostato negli anni 1912-1914, si era orientato dapprima all'esaltazione dell'ideale comunitario in senso vitalistico contro l'individualismo e l'intellettualismo della nuova società progressista, per acquisire successivamente tinte più nazionaliste e antisemite. Ad ogni modo, come altre sette e gruppi più o meno politicizzati, non si era dimostrato all'altezza del compito prefissatosi[19].

Per quanto riguarda gli intellettuali di sinistra — borghesi, progressisti, sostenitori idealmente dello stretto vincolo tra avanguardia culturale e politica —, presero parte di rado alla vita di partito, rimanendo isolati nel loro estremismo pacifista. Dopo gli iniziali entusiasmi, si allontanarono dai partiti quando la socialdemocrazia tanto quanto i comunisti tradirono i rispettivi ideali. Soprattutto in seguito alla breve parabola rivoluzionaria della Repubblica Bavarese dei Consigli, proclamata dal 1918 e presto stroncata nel sangue dal governo socialdemocratico, l'*intellighenzia* di sinistra si avvicinò alle attività culturali del nuovo partito comunista (KPD).

Nonostante venissero criticati dalla SPD per la loro autoreferenzialità e per una presunta indifferenza verso la classe operaia, rispetto ai primi anni del '900 gli intellettuali di sinistra avevano accresciuto la propria considerazione nel partito, forse proprio in virtù dell'avversione nutrita per il classico leader politico di sinistra, assimilato a un mero funzionario conformista. Ad ogni modo, politicamente rimasero dei perenni «senza famiglia»[20], alcuni interessandosi al pacifismo, alla riforma sessuale o a quella giudiziaria, altri dedicandosi alla produzione teorica. Ad eccezione della tragica vicenda rivoluzionaria di Monaco, nel resto della Germania non misero in atto alcuna iniziativa politica. È

[19] Sulla complessa vicenda della *Jugendbewegung*, dalla fase romantica dei *Wandervögel* e di gruppi minori come la *Freie Schulgemeinde*, cui prese parte Benjamin, passando per la fase *bündisch* tra le due Guerre, fino al periodo che va dal '45 in poi, si veda la ricostruzione di W. Laqueur, *Young Germany: A History of the German Youth Movement*, Basic Books, New York 1962; sul significato della svolta degli anni '18-'19 con l'instaurazione della nuova Repubblica nei confronti del movimento giovanile, cfr. U. Linse, *Hochschulrevolution. Zur Ideologie und Praxis sozialistischer Studentengruppen während der deutschen Revolutionszeit 1918/19*, in "Archiv für Sozialgeschichte", 14 (1974), pp. 1–114; sul periodo di transizione attraversato dal movimento, si veda poi il più recente A. Harms, *Von linksradikal bis deutschnational. Jugendbewegung zwischen Kaiserreich und Weimarer Republik*, Campus Verlag, Frankfurt, New York 2021. Si tornerà su tali tematiche *infra,* §I.2.1 e II.2.1.

[20] W. Laqueur, *La Repubblica di Weimar*, cit., p. 76.

sufficiente ricordare qui che il proclama lanciato da *Die Aktion*, sotto la guida di Kurt Hiller, rimase disatteso per la sua pretesa irrealistica di organizzare un consiglio dei lavoratori intellettuali[21]. Per quanto riguarda i filosofi tedeschi di sinistra come Lukács, Korsch, Bloch e la successiva scuola di Francoforte, sebbene divergessero su molti temi, concordavano sul fatto che l'ideologia del marxismo dovesse essere riadattata al contesto dell'Europa occidentale: «Non erano leninisti e sottoscrissero senza esitare quello che Lukács aveva scritto nel 1918: "La politica non è che il mezzo; il fine è la cultura"»[22].

1.3.*Das Babel der Welt*

Quando si parla della fioritura culturale di Weimar, è necessario sottolineare l'eterogeneità del territorio tedesco, distinguendo un Est agricolo da un Ovest industriale, un Nord protestante da un Sud prevalentemente cattolico. In questo scenario diversificato, la capitale Berlino suscitava l'antagonismo culturale e politico delle altre città concorrenti, come Amburgo con la sua *Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg*, Weimar con la scuola d'arte e design *Bauhaus*, i centri universitari di Francoforte, Heidelberg e Friburgo e le altrettanto rilevanti Colonia, Monaco, Lipsia, Breslavia, Düsseldorf, Stoccarda, ecc., attraverso le quali i giovani borghesi usavano spostarsi nel periodo della formazione universitaria. In questo panorama eterogeneo Berlino costituiva un capitolo a sé stante, un punto di attrazione su scala internazionale, sebbene molti tedeschi non fossero disposti ad accettarne l'egemonia:

> Berlino era una città dinamica, popolata da una generazione di nevrastenici (per citare il giudizio di Eduard Spranger), una metropoli dalla coscienza sociale fortemente sensibilizzata e improntata da un individualismo esasperato, un centro che attirava le forze più produttive e più creative ma anche, assai spesso, gli utopisti, i corrotti i falliti, la frangia estremista. Ospitava una comunità ebraica piuttosto numerosa, che esercitava un forte impatto sulla vita culturale berlinese […][23].

[21] Lo scrittore politico Kurt Hiller fu tra i promotori dell'"attivismo logocratico", fondando nel 1918 il *Consiglio dei lavoratori dello spirito*. Vicino agli esponenti berlinesi del primo espressionismo, dopo il primo conflitto mondiale fondò la rivista «Das Ziel» — cui collaborarono le voci di spicco del contesto espressionista, tra cui lo stesso Benjamin —, per poi avvicinarsi al *Gruppo dei pacifisti rivoluzionari*. Su Kurt Hiller cfr. *infra,* §III.1.3.1.
[22] W. Laqueur*, La Repubblica di Weimar*, cit., p. 77.
[23] *Ivi*, p. 37.

Con il suo il teatro d'avanguardia e i circoli intellettuali, che si riunivano tra il Cafè Josty, il Romanisches Cafè e il ristorante Schwanecke, Berlino era una vera e propria *kosmopolis*[24]. Essa divenne presto anche la capitale europea della cultura popolare, del divertimento e del vizio: animata da un'irrefrenabile febbre da ballo e dal commercio diffuso di nuove droghe, Berlino si distinse, allo stesso tempo, per l'ondata di libertà sessuale che, per un verso, favorì la diffusione di malattie veneree e la conseguente nascita di istituti scientifici di ricerca; d'altra parte, consentì l'affermazione del genere pornografico in ambito giornalistico, letterario, teatrale e cinematografico. Si guadagnò così la nomea di città corrotta, tanto da primeggiare addirittura su Londra e Parigi nei divertimenti popolari, tra cui il cabaret, il genere farsesco, le canzonette, il cinema. Nella sua decadenza Berlino rappresentava — come ha osservato Zweig — una vera e propria babilonia della perdizione: «das Babel der Welt»[25].

Ciò veniva testimoniato anche da un certo sviluppo e adattamento urbano, direttamente correlato all'implementazione della scena alternativa berlinese. Negli anni di Weimar si assistette, in effetti, allo sviluppo del movimento omosessuale e alla sua conseguente «sedimentazione» all'interno della città: il *Ku'damm* che di giorno costituiva la massima rappresentazione della Berlino lussuriosa ed eterosessuale, di notte permetteva al suo *Unterwelt* di uscire allo scoperto al chiarore di luna[26]. Soprattutto i paraggi della Friedrichstraße, il quartiere queer di Schönberg e più o meno tutto il sud della città ospitavano la scena alternativa berlinese, servendo tanto da punto di ritrovo del movimento omosessuale, quanto della prostituzione. Considerare, allora, quella che Erich Kästner ha descritto come una «topografia dell'immoralità»[27] rende ancora più evidente l'«unicità multiforme di quel laboratorio culturale, sociale, urbano, economico e politico che è stata la Repubblica stessa e in particolare Berlino»[28].

In tale laboratorio privilegiato, il fermento intellettuale ed artistico era condizionato dagli alti e bassi della storia politica ed economica sopra menzionata: dalla contraddizione ideologica delle forze politiche, alla modernizzazione improvvisa, passando per la minaccia di una crisi economica incombente. Si tratta

---

[24] Per una panoramica sulla Berlino tra gli anni Venti e soprattutto Trenta, sull'*élite* intellettuale borghese che la popolava, si vedano le memorie di Nicolaus Sombart, figlio del noto sociologo Werner, cfr. N. Sombart, *Jugend in Berlin, 1933-1943. Ein Bericht*, Fischer, Frankfurt a. M. 1991.

[25] S. Zweig, *Die Welt von gestern. Erinnerungen eines Europäers*, Fischer, Frankfurt a. M. 1970, p. 356.

[26] Cfr. G. Iannucci, *„Das Bebel der Welt". Berlino e gli spazi interni dell'omosessualità weimariana*, in M. Ponzi, G. Guerra, D. Padularosa, *Vivere in tempi di crisi,* cit., p. 149 ss.

[27] Cfr. E. Kästner, *Fabian,* Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart und Berlin 1931; trad, it. *Fabian. Storia di un moralista,* a cura di A. Pandolfi, Marsilio, Venezia 2010. Qui si legge: «Le pietre della città sono le stesse, o quasi. Ma in quanto ai suoi abitanti è diventata da un pezzo un manicomio. All'est c'è la delinquenza, in centro l'imbroglio, al nord la miseria e all'ovest il vizio. E su tutti i quattro punti cardinali regna la decadenza» in *ivi*, p. 100.

[28] G. Iannucci, *„Das Bebel der Welt"*, cit., p. 162.

di una storia inquieta ed estroversa, periodo di conflitti e sperimentazione, dove aleggiava però una certa percezione apocalittica della fine del mondo. Simile clima, per un verso, risvegliò tra gli intellettuali l'interesse per la questione del «demonico», eccedente ormai il ristretto ambito teologico[29]; d'altra parte, in ambito artistico scatenò una vivace produzione culturale, che trova la sua collocazione originaria sullo sfondo del malessere indefinibile che traspare dai film del dopoguerra di Fritz Lang o da *Das Kabinett des Dr. Caligari* di Wiene e che andò pian piano scemando a partire dal '23, sostituito da un prudente quanto effimero ottimismo.

[29] Si pensi alla polisemia che assume il "teologico" nell'opera di Weber, Ball, Warburg, Adorno, Tillich, oltre ovviamente allo stesso Benjamin, cfr. G. Guerra, *Demoni a Weimar. Una rilettura teofilosofica*, in M. Ponzi, G. Guerra, D. Padularosa, *Vivere in tempi di crisi*, cit., pp. 203-212.

2. La politica e l'idea

2.1.Gioventù berlinese intorno al Millenovecento

Nella *Groß Berlin* di fine secolo, Walter Bendix Schoenflies Benjamin nacque il 15 luglio 1892, in una famiglia ebraica assimilata, appartenente all'alta borghesia liberale di orientamento conservatore[30]. Il padre Emil era un ricco e colto uomo di affari originario di Colonia; mentre la madre, Pauline Schoenflies, proveniva da una famiglia di "commercianti di bestiame o di cereali che aveva risieduto nella Marca e nel Meclemburgo"[31]. Primogenito di tre figli, trascorse l'infanzia in una famiglia prussiana dalla disciplina ferrea, in un ambiente ordinato e benestante, su cui rifletterà a lungo in celebri testi degli anni Trenta[32].

Offrendo una tarda reinterpretazione dei ricordi d'infanzia in chiave storico-materialista l'autore smaschera lì l'ambiguità delle relazioni familiari e della propria condizione sociale di bambino dell'alta borghesia ebraica. L'ambivalenza di tale rapporto si riflette anche sulla relazione con Berlino, la città natale considerata un ghetto in cui si sentiva prigioniero, tanto quanto il "rifugio di un modo di vivere umanistico-borghese" a cui doveva la sua felicità in tenera età e anelava da adulto come una "lontana utopia"[33]. Gli scritti autobiografici sulle memorie trascorse nella capitale tedesca testimonierebbero, allora, di questa ambivalente percezione di sé: egli si sentiva tanto figlio dell'impero prussiano e della sua architettura monumentale, quanto figlio della modernità capitalistica urbana, esemplificata dalla Berlino di inizio '900.

Sin dal 1891 i coniugi Benjamin si stabilirono nella parte borghese occidentale della capitale tedesca, muovendosi nel corso degli anni sempre più a ovest per sfuggire alla miseria urbana. Ai frequenti spostamenti della famiglia in occasione di traslochi e soggiorni estivi in giro per la Germania e la Svizzera

---

[30] Così Hilde Benjamin (poi Ministro della Giustizia della Repubblica Democratica Tedesca) nella biografia dedicata al marito Georg, fratello di Walter, cfr. H. Benjamin, *Georg Benjamin. Eine Biographie*, Hirzel, Leipzig 1982, pp. 14 ss.

[31] In W. Benjamin, *Berliner Kindheit*, in *GS*, IV, p. 249; trad. it. *Infanzia berlinese*, a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2007, pp. 13 ss.

[32] Cfr. per esempio *Cronaca berlinese*, in cui il Benjamin maturo rievoca l'atmosfera borghese che si respirava in casa, tra fornitori, bambinaie, residenze estive e lezioni private. Così, in *Infanzia berlinese intorno al Millenovecento* riflette sulla condizione sociale del bambino appartenente all'alta borghesia ebraica di fine secolo, proponendo una peculiare dialettica di ripiegamento su sé stesso e di esplorazione del mondo di oggetti quotidiani dell'infanzia, in cui rintraccia i germi della distruzione del XX secolo.

[33] Cfr. B. Witte, *Walter Benjamin*, cit., pp. 17 ss.

si deve probabilmente quella dinamicità che contraddistingue da sempre l'indole del filosofo, dapprima grande appassionato di viaggi e poi negli anni Trenta condannato, per ironia della sorte, all'esilio forzato.

La quiete del piccolo Walter, istruito privatamente in una cerchia di bambini provenienti da ricche famiglie berlinesi, venne turbata solo all'età di dieci anni dall'iscrizione al Kaiser-Friedrich-Gymnasium di Charlottenburg. Benché le cronache del tempo la considerassero una scuola piuttosto progressista, senz'altro una delle migliori in città, Benjamin la descrive come un'istituzione cupa e rigida[34]. Nei suoi ricordi traspare già la profonda avversione dell'elitario scolaro contro la massa di compagni di scuola accalcati l'uno sull'altro — una riluttanza che si emanciperà progressivamente da qualsiasi visione classista per divenire poi coscienza dell'irriducibilità della propria individualità rispetto alla dimensione collettiva.

A causa dei frequenti problemi di salute, nel 1904 i genitori decisero di iscrivere il primogenito al costoso collegio di Haubinda in Turingia, dove avrebbe potuto dedicarsi, tra le altre cose, anche ad attività pratiche. I soli due anni ivi trascorsi segnarono indelebilmente la sua formazione, non solamente per la pedagogia innovativa che vi veniva praticata, incentrata sullo scambio di idee e sulla ricerca autonoma degli allievi; ma soprattutto per l'incontro con Gustav Wyneken[35], il riformatore in campo educativo, che lo stesso Benjamin riconobbe come proprio maestro fino alla presa di distanza del '14. Grazie a questo singolare personaggio — che di lì a poco sarebbe stato allontanato da Haubinda e avrebbe fondato la *Freie Schulgemeinde* a Wickersdorf— Benjamin poté avvicinarsi a un pensiero comunitario che, senza nascondere un certo elitarismo, idealizzava la vita studentesca e attribuiva alla gioventù un potenziale creativo, capace di schiudere la strada a un'umanità nuova.

---

[34] Cfr. *GS*, IV, p. 474, 511.

[35] Gustav Wyneken (1875-1964) fu un pedagogo e scrittore tedesco. Dapprima studioso di teologia e filosofia, poi affermato riformatore dell'educazione, rappresentò una figura controversa del tempo, soprattutto quando attorno al 1920 fu costretto a dimettersi dalla carica di leader carismatico della comunità studentesca di Wickersdorf, denominata "Freie Schulgemeinde". Per un profilo biografico accurato cfr. H. Kupffer, *Gustav Wyneken. 1875–1964*, Klett, Stuttgart 1970. Il suo pensiero combinava una peculiare idealismo postkantiano, fede nel progresso e una cupa filosofia della vita di impronta nietzscheana e si strutturava attorno a due termini da lui coniati: *Pädagogischer Eros* e *Jugendkultur*, cfr. T. Maasen, *Pädagogischer Eros. Gustav Wyneken und die Freie Schulgemeinde Wickersdorf*, Rosa Winkel, Berlin 1995; e il più recente P. Dudek, *„Sie sind und bleiben eben der alte abstrakte Ideologe!": Der Reformpädagoge Gustav Wyneken (1875–1964) – Eine Biographie*, Klinkhardt, Bad Heilbrunn 2017. In aperta polemica con la pedagogia liberale e il razionalismo borghese, Wyneken si fa portavoce di un programma educativo modellato sulla "comunità intellettual-erotica" di insegnanti, studenti e studentesse, fondato sull'integrazione delle discipline accademiche in un'immagine unitaria del mondo, scientifica e poetica, cfr. lo scritto autografo G. Wyneken, *Die Idee der Freien Schulgemeinde*, in *Wickersdorfer Jahrbuch 1908. Abhandlungen zum Programm der Freien Schulgemeinde*, a cura di G. Wyneken e A. Halm, Diederichs, Jena 1909, pp. 2–28. Sul tema si tornerà *infra,* §II.2.1.

Nonostante il ritorno alla Kaiser-Friedrich-Schule di Berlino, dove concluse gli studi superiori e si diplomò a pieni voti nel 1911, Benjamin non mise da parte gli insegnamenti di Wyneken. Al contrario, poté maturare nuovi interessi estetici verso la teoria del dramma e la poesia di Hölderlin e consolidare il rapporto con quest'ultimo grazie all'istituzione nel '12 del *Forum*, una libera associazione di amici che si riuniva nello *Heim*, nei pressi del Landwehrkanal, per discutere di questioni morali e artistiche in un'ottica improntata alla riforma studentesca[36]. Gli anni tra il '10 e il '14 furono anche gli anni della collaborazione con la rivista *Der Anfang*, principale organo di diffusione del Movimento dei Liberi Studenti ispirato alle idee del pedagogo tedesco. Pubblicati sotto lo pseudonimo di Ardor, i suoi primi contributi erano scritti poetici e in prosa; a partire dal '12 approdò a temi sempre più politico-militanti, come la riforma scolastica e la rivoluzione culturale di cui la gioventù avrebbe dovuto farsi carico.

Tale coinvolgimento nella vita studentesca coincise con l'iscrizione alla Albert-Ludwig Universität di Friburgo. Una decisione dipesa certamente dalla fama dell'ateneo, che sarebbe diventato ben presto il centro della fenomenologia, sotto la guida di Edmund Husserl e del suo allievo Martin Heidegger, e che vantava già nel 1912 gli insegnamenti dello storico Friedrich Meinecke e del neokantiano Heinrich Rickert[37]. La piccola cittadina a sud della Foresta Nera costituiva al tempo un importante centro del movimento studentesco, tra i primi a istituire, su proposta di Wyneken, dei gruppi per la riforma scolastica all'interno delle libere associazioni studentesche. Allora, la *Freie Studentenschaft* era il principale organo universitario della *Jugendbewegung* e raccoglieva al suo interno le correnti più disparate: dai pacifisti, ai nazionalisti, passando per i reazionari antisemiti[38]. La libera comunità scolastica di Wickersdorf capeggiata

---

[36] Cfr. B. Witte, *Walter Benjamin*, cit., p. 24. Già all'età di sedici anni Benjamin aveva fondato un circolo di lettura che si riuniva settimanalmente per discutere dei classici della letteratura mondiale che ritenevano di maggiore interesse in un'ottica orientata alla riforma scolastica, cfr. *ivi*, p. 20.

[37] Tra i corsi più determinanti frequentati da Benjamin a Friburgo si ricordano quelli sulla vita religiosa nella tarda antichità, sulla letteratura tedesca medievale e sulla storia del XVI secolo tenuti da Meinecke; ma anche corsi sulla visione del mondo di Kant, sulla filosofia della cultura contemporanea, su stile e tecniche nelle arti grafiche e, infine un'introduzione sulla teoria della conoscenza e alla metafisica tenuto da Rickert. Il pensiero di quest'ultimo abbozzava allora una rivalutazione teorica della storia e della cultura, scagliandosi contro il positivismo tanto quanto il vitalismo. "Nonostante l'impostazione logico-scientifica della sua trattazione, l'orientamento storico dell'analisi di Rickert — che rifletteva la svolta verso la storia dei problemi (*Problemgeschichte*), caratteristica della scuola kantiana sud-occidentale — e il suo tentativo di risolvere teoricamente l'opposizione fra spirito e natura, forma e contenuto, soggetto e oggetto, e andare quindi *oltre* Kant, avrebbero esercitato su Benjamin un influsso tutt'altro che trascurabile", cfr. H. Eiland, M. Jennings, *Walter Benjamin*, cit., p. 24:

[38] La storia del movimento giovanile tedesco è complessa e articolata, così come aperta è la discussione sulla funzione da questo svolto nelle fasi successive della storia tedesca, cfr. *supra*, §I.1.2. Il movimento nasce agli inizi del XX secolo da gruppi ristretti di giovani, che vagavano per le campagne berlinesi. Noti con il nome di *Wandervögel* (Uccelli migratori), questi erano connotati da un orientamento antintellettualista e apolitico e predicavano la necessità di un ritorno alla natura. I gruppi si diffondono su tutto il suolo tedesco fino a trasformarsi in un effettivo movimento giovanile che, attorno al '12, raggruppava i gruppi più eterogenei, dai pacifisti ai nazionalisti e antisemiti. Malgrado i vari orientamenti adottati poi dalle varie correnti, il tratto

da Wyneken rappresentava una voce minoritaria e avanguardista della *Freideutsche Jugend*. Battendosi contro l'autoritarismo dell'istruzione guglielmina e rivendicando il diritto di codeterminazione politica degli studenti in nome dell'ideale humboldtiano di una scienza libera e autonoma, i seguaci di Wyneken aspiravano con la riforma dell'università a una vera e propria rivoluzione della coscienza borghese. Nonostante rappresentassero l'ala più radicale del movimento, furono spesso accusati di elitarismo per la loro provenienza per lo più borghese e il loro anticonformismo generazionale privo di qualsiasi connotazione sociale[39].

La medesima impostazione traluce dagli scritti composti da Benjamin tra il 1911 e 1915. Oggetto del suo «programma etico» con forti propensioni estetiche non è una mera riorganizzazione del sistema dell'educazione a livello istituzionale, ma una vera e propria trasformazione culturale dei valori stessi, vale a dire, una rivoluzione del pensiero e dei sentimenti[40]. Le radici di un simile pensiero orientato al risveglio della gioventù sono da reperire proprio nell'intreccio di metafisica dello spirito di stampo hegeliano e fede nel progresso e nella tecnica di matrice positivista, di cui si fa portatore il maestro Wyneken. Parallelamente, Benjamin individua i precursori dell'era della gioventù nei «grandi scrittori» quali Shakespeare, Schiller, Goethe e Nietzsche. A ciò si deve l'impossibilità benjaminiana di limitare il discorso

---

distintivo, nonché motore propulsore che ha concorso alla sua formazione, va identificato nella rivendicazione dell'autodeterminazione contro l'autoritarismo dominante nelle scuole secondarie e nelle università. Contro l'adesione acritica all'ideologia guglielmina improntata all'addestramento militare e al culto della monarchia, questi rivendicavano l'autonomia intellettuale, appellandosi agli ideali umanistici nell'insegnamento, e, in generale, un certo anticonformismo, in nome del quale rifiutavano ogni intervento attivo nei conflitti politici del tempo, propendendo piuttosto per un programma etico e idealista, cfr. U. Linse, *Die Jugendkulturbewegung*, in K. Vondung (a cura di), *Das wilhelminische Bildungsbürgertum. Zur Sozialgeschichte seiner Ideen*, Vandenhoeck, Göttingen 1976, pp. 119–137; per un'accurata ricostruzione storica e sociale del movimento dalle origini al Primo conflitto mondiale, cfr. H. Wipf, *Studentische Politik und Kulturreform. Geschichte der Freistudenten-Bewegung 1896–1918*, Wochenschau Verlag, Schwalbach 2004. In questo frastagliato panorama, deve distinguersi poi la questione degli ebrei-tedeschi, i quali, in parte, furono integrati nelle varie correnti del movimento, soprattutto negli anni prima della svolta antisemita; in parte, diedero luogo a comunità esclusivamente ebraiche, fungendo da punto di riferimento per l'organizzazione delle attività locali, cfr. G. Mattenklott, *„Nicht durch Kampfesmacht und nicht durch Körperkraft...": Alternativen Jüdischer Jugendbewegung in Deutschland vom „Anfang" bis 1933*, in T. Koebner, R. Janz, F. Trommler (a cura di), *„Mit uns zieht die neue Zeit". Der Mythos Jugend*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985, pp. 338–359; si veda sul tema poi il più ampio e recente studio di Zentralrat der Juden in Deutschland (a cura di), *Die jüdische Jugendbewegung. Eine Geschichte von Aufbruch und Erneuerung*, Hentrich & Hentrich, Leipzig 2021. Sullo statuto legale delle "Gemeinde" ebraiche sul suolo tedesco e sul loro riassetto dopo Weimar come società pubbliche, cfr. A. Barkai, *The Organised Jewish Community*, in M. A. Meyer, *German-Jewish History* in *Modern Times*, vol. 4, *Renewal and Destruction 1918-1945*, Columbia University Pr, New York 1998, pp. 72-101.

[39] Cfr. *GS*, II, p. 848. Ciò è dovuto anche al fatto che il modello educativo di Wyneken della "comunità autoeducantisi", guidate dai produttori di cultura, che sono i portatori di spirito giustifica una struttura gerarchica della società, cfr. B. Witte, *Walter Benjamin*, cit., p. 25.

[40] Si pensi qui al saggio „La riforma scolastica: un movimento culturale", in *GS*, II/ 1, pp. 12-16; *OC*, I, pp. 80-83. Sul tema si veda anche H. Eiland, M. Jennings, *Walter Benjamin*, cit., pp. 27 ss.

al piano politico-culturale, adottando piuttosto una prospettiva di filosofia della storia. Proprio come Amleto —argomenta Benjamin ne *La Bella addormentata* —, dinanzi al disgusto del mondo la gioventù deve ridestarsi alla coscienza di sé: in polemica con il pessimismo dell'epoca essa scopre di essere destinata a prendere parte alla storia del mondo, riconoscendo così la propria missione di ricomposizione di tale frattura[41].

Ne risulta una visione romantica, a tratti ingenua, che ci consente di inquadrare il militantismo del filosofo nella *Jugendbewegung* senza cadere in categorizzazioni inappropriate. Sebbene non si possa parlare per Benjamin di un impegno direttamente politico negli anni universitari, in alcuni luoghi della sua produzione letteraria ed epistolare si ritrovano riferimenti espliciti alla politica: si pensi al *Dialogo sulla religiosità contemporanea* del 1912, dove auspica un «socialismo onesto»[42], contrapposto a quello conformista e corrotto dell'epoca. Oppure si ricordi la lettera indirizzata nel 1913 a Ludwig Strauss, in cui sostiene di oscillare fra l'orientamento socialdemocratico e la sinistra liberale, concludendo infine che, dal momento che la politica è il veicolo dei partiti e non delle idee, l'azione politica si riduce all'"arte di scegliere il male minore"[43].

Solo concependo la politica come ciò che trova nell'educazione il suo motivo propulsore e nella cultura il proprio campo di applicazione, ci si può mantenere fedeli alla concezione che affiora dagli scritti benjaminiani di questi anni — una politica che egli cercò in tutti i modi di conciliare con la filosofia e che, per via della sua natura irrimediabilmente effimera e contingente, finisce per risolversi nell'impossibilità di sposare in modo permanente alcun posizionamento politico. A ciò si deve la tendenza manifestata dal filosofo per tutta la vita ad associarsi temporaneamente a gruppi, senza mai riuscire ad integrarsi del tutto. Ne risulta un atteggiamento ambivalente, aristocratico ed egualitario allo stesso tempo, che egli stesso definì negli anni della maturità con un'espressione fortunata "la totalità contraddittoria e mobile che costituisce la molteplicità del mio pensiero"[44]. Si vedrà più avanti come non sia un caso che il giovane Benjamin maturi simili convinzioni ai tempi dell'attivismo studentesco, intrecciando le rade riflessioni di carattere politico con quelle dell'epistolario incentrate sull'amicizia e

[41] Cfr. *La Bella addormentata* in *GS*, II/1, p. 9 ss; *OC*, I, pp. 28 ss.
[42] GS, II/1, p. 26; *OC*, I, p. 131.
[43] *GB*, I, pp. 82-83.
[44] Così nella lettera a Scholem riportata da quest'ultimo in W. Benjamin, G. Scholem, *Briefwechsel 1933-1940*, cit., pp. 137 ss; trad. it. *Teologia e utopia,* cit.,1987, p. 127. Sul peculiare posizionamento politico di Benjamin si tornerà *infra,* § I.2.2 e I.4.3.

sulla comunità di uomini soli — la quale intrattiene con la solitudine una dialettica al contempo aristocratica ed egualitaria[45].

I circoli studenteschi frequentati da Benjamin, proprio come il gruppo riunito attorno alla rivista *Der Anfang*, raccoglievano per lo più giovani appartenenti al ceto medio, che, su indicazione dello stesso Wyneken, rifuggivano o semplicemente ignoravano il confronto con i coetanei delle classi subalterne[46]. Sebbene ciò esponesse il movimento al rischio di intellettualismo, il fatto che in quell'ambiente non ci si occupasse della cronaca politica, non significava che non ci si prodigasse per il bene comune, in particolare nel campo dell'educazione. Il Benjamin di quegli anni intendeva la politica "in senso lato"[47]: da qui la sua lontananza tanto dalla politica effettiva, quanto da una impoliticità *tout court*. Ciò è testimoniato dal suo impegno in favore della riforma scolastica nel comitato direttivo del movimento: con essa — si legge in un breve saggio del 1912 — non ci si limita ad auspicare la "riforma di modi di propagazione dei valori". In quanto "movimento culturale", essa va ben oltre la mera riorganizzazione istituzionale del sistema educativo, proponendosi come nuovo "programma etico" che mira alla "revisione dei valori stessi". Ciò si traduce concretamente nell'introduzione dell'insegnamento della filosofia sin dai primi anni di scuola e, in generale, nell'integrazione dei corsi ufficiali con il fine di ampliare l'orizzonte culturale degli studenti[48].

Se, da una parte, l'impegno diretto del filosofo nella vita pubblica sembra cozzare con la sua attitudine caratteriale, tipicamente cauta e riservata, d'altra parte, appare coerente con l'idealismo che contrassegna il lessico e le argomentazioni dei testi coevi. Come si legge in uno scritto del '13, la partecipazione degli studenti al problema pedagogico rappresentato dalla riforma studentesca implica "un orientamento teorico e pratico che di per sé in quanto studentesco è apolitico"[49]. Per questo motivo, nelle "finalità sociali (rappresentanza dei non inseriti, incarichi, corsi per lavoratori)" dei gruppi pedagogici-studenteschi nelle università tedesche egli rileva una certa "mancanza", che si rende evidente nel loro riferimento ad astratte necessità sociali degli studenti e nel meccanismo di mera "copia della vita pubblica" che l'attivismo studentesco mette in atto. Tale "eccessiva operosità sociale" è sintomo di un'insufficienza, che Benjamin riconduce allo scollamento dallo "spirito studentesco originario"[50]. Tuttavia, dovrebbe essere proprio un

---

[45] H. Eiland, M. Jennings, *Walter Benjamin*, cit., pp. 31 ss. Sul tema decisivo della comunità si veda *infra,* § II.2.1.
[46] Cfr. sul tema M. Gumpert, *Hölle im Paradies. Selbstdarstellung eines Arztes*, Bermann-Fischer, Stockholm 1939, pp. 52-56.
[47] *GB*, II, p. 126.
[48] Cfr. *La riforma scolastica: un movimento culturale* (1913) in *GS*, II.1, pp. 12-16; *OC*, I, pp. 80-83.
[49] Questa e le seguenti citazioni si riferiscono a *Finalità e metodi dei gruppi pedagogici-studenteschi nelle università tedesche* (1913) in *GS*, II.1, pp. 60-66; *OC*, I, pp. 175-180, qui p. 176.
[50] *Ivi*, pp. 61-62; *ivi*, p. 177.

legame intrinseco con quest'ultimo l'elemento propulsore di queste libere corporazioni. Detto in altri termini, il fine delle comunità studentesche non è la riforma scolastica, quanto piuttosto lo sviluppo di una certa coscienza della gioventù studentesca: "la formazione dello spirito giovanile — chiosa il filosofo — nell'impostazione del problema pedagogico: confronto tra gioventù e valori culturali, in una nuova pedagogia filosofica"[51]. Il vincolo tra questo orientamento teorico idealista e la lotta giovanile, precisa Benjamin, si deduce dal fatto che le discussioni collettive sull'educazione artistica, l'insegnamento religioso e morale, l'educazione politica e la co-educazione promuovono di per sé un modo di pensare pratico, originariamente politico, sebbene non nel senso del partito.

L'apparente contraddittorietà tra propensione idealistica e impegno pratico viene risolta e chiarita nuovamente in una lettera del '13: compare qui l'idea del risveglio della gioventù attraverso una rivoluzione spirituale, che chiama in gioco l'ambito della filosofia della storia e della religione. La gioventù costituirebbe in quest'ottica l'avanguardia di una nuova umanità, cui spetta non tanto un "miglioramento" (*Besserung*) in vista di un fine esterno da perseguire; ma il "compimento" (*Vollendung*) di una trasformazione etico-culturale già sempre immanente "in ogni singolo uomo che vuole essere giovane"[52]. Nella ripresa del concetto di *Vollendung*, Benjamin si rifà al suo professore di filosofia moderna Heinrich Rickert, di cui aveva frequentato un ciclo di lezioni all'Università di Friburgo nell'estate del 1913[53]. In tale corso intitolato *Logica (Fondamenti di filosofia teoretica)*, Rickert aveva illustrato il proprio sistema di filosofia dei valori alla "Friburgo letteraria"[54], al fine di persuadere la gioventù tedesca radunatasi ad ascoltarlo a rigettare la *Lebensphilosophie* (associata a Kierkegaard, Nietzsche, Bergson e William James) in favore della cosiddetta *Philosophie des vollendeten Lebens*, la "filosofia della vita compiuta": per Rickert il fine del sistema non concerne la "nuda vita", intesa come solo valore praticabile che interessa la filosofia vitalistica, né può limitarsi alla vita contemplativa (alla scienza, all'arte, all'etica, alla religione intesa come

---

[51] *Ivi*, p. 65; *ivi*, p. 179.

[52] Cfr. lettera a Carla Seligson del 15 settembre 1913, in *GB*, I, p. 175; W. Benjamin, *Lettere,* cit., p. 20.

[53] Sul tema neokantiano della *Vollendung*, che Benjamin riprende proprio da Rickert, cfr. P. Fenves, *Il posto della rivelazione. Benjamin: da* La posizione religiosa della nuova gioventù *al* Frammento teologico-politico, in T. Tagliacozzo (a cura di), *Walter Benjamin, Gershom Scholem e il linguaggio*, Mimesis, Milano 2016, pp. 57-75. Benché concetto cardine della religione, il termine *Vollendung* è quasi assente nella traduzione della Bibbia di Lutero. Termine centrale anche nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, viene riconfigurato dal neokantiano Rickert in senso opposto all'accezione hegeliana, al fine di designare un sistema che può essere tale e, contemporaneamente, mantenersi aperto, cfr. H. Rickert, *System der Philosophie; Erster Teil, Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1921. Nella prefazione al suddetto volume, lo stesso Rickert specifica che espose la bozza originale del sistema durante un corso che tenne nell'estate 1913 (*ivi*, p. VII). Secondo Fenves tale bozza corrisponde al dattiloscritto "Heid. Hs 2740", conservato nell'archivio dell'Università di Heidelberg, cfr. P. Fenves, *Il posto della rivelazione*, cit., p. 59, n5.

[54] Così lo stesso Benjamin nella lettera del giugno 1913 a Seligson, cfr. *GB*, I, p. 112.

relazione con un Dio unico e trascendente)[55]. Piuttosto il sistema si rivolge a una *Vollendung* pluralistica, da ricercare anche nella vita sociale, attiva, personale. Si chiarisce così il secondo intento del programma rickertiano: delineare una "religione pluralistica della pienezza" — intesa come dominio della vita compiuta in grado di portare la totalità nella particolarità. In tal modo sarà possibile all'intero sistema pervenire a uno stato di perfezione, sebbene solo temporaneo — esso è, infatti, interruzione momentanea dello sviluppo culturale, che poi verrà superata da un sistema successivo[56].

Sul ciclo di conferenze rickertiane Benjamin si espresse in alcune lettere del tempo, esponendo a Wyneken le sue remore verso la visione fortemente sessualizzata della "vita perfetta" propugnata dal sistema del maestro, il quale "considera la donna incapace del più alto sviluppo morale"[57]. Ciononostante, il corso friburghese ha avuto un certo impatto sull'elaborazione del pensiero benjaminiano, come testimonia il frequente ricorso alla terminologia neokantiana, tanto nell'epistolario, quanto negli scritti del tempo. Se nella lettera a Carla Seligson il riferimento alla *Vollendung* è testuale[58]; ne *La vita degli studenti* (1915) Benjamin ricorre a un sinonimo del campo semantico rickertiano per riferirsi allo stato di perfezione (*Vollkommenheit*), già sempre incorporato nelle "creature e nei pensieri", in quelle immagini

---

[55] Sulla dicotomia istituita dalla filosofia di Rickert tra *blosses Leben*, indifferente ai valori, e *vollendetes Leben*, che acquisisce il proprio senso e la propria direzione; nonché sull'influsso che essa ebbe su Benjamin e Heidegger, giovani allievi del corso tenuto da Rickert a Frigburgo nel 1913, cfr. P. Fenves, Vollendung: *De Heinrich Rickert à Benjamin-Heidegger*, in P. Lavelle (a cura di), *Walter Benjamin* Cahiers de L'Herne, Paris 2013, pp. 365-371. Sul concetto di *nuda vita*, che sarà centrale per la *Politik* benjaminiana si tornerà ampliamente *infra*, soprattutto § II.3.3 e III.2.1.1.

[56] I riferimenti sono tratti ancora dal dattiloscritto Heid. Hs. 2740, soprattutto pp. 225 ss. Per quanto riguarda la polemica contro la *Lebensphilosophie*, viene approfondita anche nel manifesto divulgativo del suo sistema, in H. Rickert, *Philosophie des Lebens: Darstellung und Kritik der philosophiscen Modestroemungen unserer Zeit*, Mohr, Tübingen 1920.

[57] L'intero passaggio della lettera a Wyneken del 19.06.1913 riporta: "Solo nel contesto della «vita compiuta» il principio della femminilità acquista il proprio senso. È quindi solo un filosofo tedesco che ormai da cinque ore e ancora per molto parlerà della donna e del rapporto tra i sessi. Non pensate che il termine «vita compiuta» si riferisca a un banale estetismo! Tu no, ma non è chiaro cosa altro possa significare. Per me è inaccettabile ciò che dice, perché considera la donna incapace in linea di principio del più alto sviluppo morale: lei trova rifugio nella «vita perfetta». Le studentesse sono fuori di sé dalla gioia (!) (per quanto lo capiscono) […]", in *GB*, I, p. 117 [trad. mia]. Già nella lettera a Blumenthal del 7.06.1913, mostrava un certo scetticismo sul tema: "Come introduzione alla sua logica, [Rickert] legge un abbozzo del suo sistema, un sistema che delinea una disciplina filosofica totalmente nuova: la filosofia della vita perfetta. (La donna come sua rappresentante). Interessante quanto problematico" in *ivi,* p. 112 [trad. mia]. La concezione di Benjamin è qui vicina all'idea wynekeniana della necessità di un'educazione comune per l'emancipazione delle donne. Sull'affinità tra questione della gioventù e questione femminile basti menzionare anche la lettera a Belmore del 23.06.1913: "[…] Potrai capire come io consideri un po' primitivi i tipi di 'uomo' e 'donna' per il pensiero delle persone colte […]. L'Europa è costituita di individui (in cui sono presente il fattore maschile e quello femminile), non di uomini e donne […]. Che cosa sappiamo della donna? Ben poco, come sappiamo poco della gioventù. Non abbiamo ancora sperimentato una civiltà della donna, come non conosciamo una civiltà della gioventù" in *GB*, I, p. 126; W. Benjamin, *Lettere*, cit., pp. 8-9. Eppure, nella produzione benjaminiana si riscontrano anche considerazioni antifemministe, come in *GS*, III, p. 96; *OC*, II, p. 731. Sull'ambivalenza benjaminiana in merito, cfr.H. Eiland, M. Jennings, *Walter Benjamin*, cit., pp. 45 ss, nota 24; ma anche D. Chisolm, *Benjamin's Gender, Sex and Eros*, in R. Goebel (a cura di), *A Companion to the Work of Walter Benjamin*, Boydell & Brewer, Woodbridge 2009, pp. 246-272.

[58] *GB*, I, p. 175; W. Benjamin, *Lettere,* cit., p. 20.

dei pensatori concentrate in un "punto focale-combustivo" (*Brennpunkt*). A un simile stato di perfezione è compito della storia dare forma pura, ovvero "render[lo] visibile e sovrano nel presente"[59].

Il riferimento a Rickert era già presente in uno scritto dell'autunno del 1913, intitolato *La posizione religiosa della nuova gioventù*. Cercando di conciliare il sistema del filosofo neokantiano con l'orientamento kierkegaardiano, Benjamin esorta qui la gioventù a riconoscere la propria posizione religiosa, facendo fronte a un *aut-aut* decisivo[60]. In effetti, essa non deve decidere tra le professioni possibili, dunque non deve pronunciarsi a favore di modelli predefiniti dalle norme dominanti; ma è tenuta a scegliere una volta per tutte una vita eterna fatta di scelte: "la gioventù, che professa la propria fede in se stessa, significa una religione che non è ancora"[61]. Tale religione della gioventù sembra riecheggiare allora la rickertiana "religione della pienezza": se la prima costituisce la promessa del suo stesso compimento; la seconda afferma che la bontà del mondo risiede nella scelta cui ciascun individuo è chiamato, quindi, non può trovare corrispondenza storica in alcun credo empirico. Come per Rickert il compimento e la volontà di raggiungerlo richiedono, paradossalmente, l'incompiutezza e la volontà di non essere compiuti; così per Benjamin la gioventù è imperfetta, in quanto determina la propria posizione in base alle lotte del movimento contro i propri nemici. Tuttavia, Rickert esclude che la perfezione, in quanto attributo divino, possa implicare la lotta —esito imprescindibile in cui si esplica, piuttosto, nella sfera temporale l'individualità dotata di volontà. Dal canto suo, Benjamin ammette che la gioventù possa raggiungere la perfezione, non rinunciando alla lotta, ma incorporandosi ad essa: a tal fine sarà però necessario intendere la lotta non in termini antagonistici, come lotta contro forze esterne, ma ridefinirla previamente come spazio etico dell'*aut-aut* decisivo, come "strumento grazie al quale il sacro rivela se stesso con sembianza e forma propria"[62].

Questa idea di perfezione imperfetta — con e oltre Rickert — trova legittimazione nel *Frammento teologico-politico*, di qualche anno successivo: l'ordine storico viene lì sganciato dal messianico, vale a dire non solo dal compimento, cui solo il Messia è in grado di provvedere, ma da qualsiasi tendenza al

---

[59] *GS*, II, p. 75.

[60] Benché considerasse Kierkegaard un sostenitore della *Lebensphilosophie*, obiettivo polemico del sistema, Rickert stesso si riferisce nel corso del '13 ai concetti kierkegaardiani di "paradosso" e "scelta" (cfr. Heid. Hs. 2740, pp. 218 ss): in primo luogo, parla del paradossale pluralismo della religione (ciascun individuo ha il proprio Dio, l'affermazione del quale non richiede la negazione del Dio altrui); in secondo luogo, sostiene che la religione della pienezza affermerebbe la parziale bontà del mondo a cui ciascun individuo è chiamato a contribuire. Il bene del mondo non si trova kantianamente nella buona volontà del soggetto, quanto in ogni decisione individuale di scegliere in assoluto (non necessariamente il bene sul male), cfr. P. Fenves, *Il posto della rivelazione*, cit., pp. 68-9.

[61] *GS*, II, p. 73.

[62] Così commenta Fenves parafrasando lo stesso Benjamin, cfr. P. Fenves, *Il posto della rivelazione*, cit., pp. 70-72.

compimento. In questo scenario in cui, a differenza dello scritto del '13, la rivelazione non è nemmeno contemplata, l'imperfezione dell'azione umana può farsi perfetta, compiuta, affermando paradossalmente la totale transitorietà dell'ordine storico, il suo essere edificato su un'idea di felicità prettamente profana, sganciata da qualsiasi fine ultimo[63].

Al di là del consistente lascito del pensiero di Rickert, l'idea di gioventù che traspare dagli scritti sopra citati tradisce ulteriori fonti di ispirazione: mentre professa il proprio debito verso il concetto tedesco di *Geist,* essa chiama in causa tanto la dimensione comunitaria quanto la sfera individuale, quasi fossero due facce della stessa medaglia, spesso contraddittoria, che denota la riflessione benjaminiana. Il suo ricorso all'istanza comunitaria, benché assuma per molti versi una conformazione originale, va ricondotto a una tendenza degli anni precedenti il primo conflitto mondiale a riconfigurare il rapporto tra filosofia e politica. Il concetto di «Gemeinschaft» costituiva infatti una nozione-chiave del dibattito filosofico guglielmino, individuando in Friedrich Hölderlin e Stefan George le sue principali fonti di ispirazione e nell'idealismo post-kantiano di Gustav Wyneken uno dei suoi esiti più recenti e convincenti. È attraverso la mediazione di questi autori, ampiamente letti e dibattuti nei circoli più liberali della *Jugendbewegung*, che Benjamin matura l'idea dell'"intima comunità di credenti" in cui una persona, sola dinanzi all'idea, esperisce la "solitudine più profonda"[64]. Una concezione paradossale, questa della comunità spirituale di singoli, che tradisce l'influsso di un ulteriore autore da aggiungere alla lista dei pensatori imprescindibili per gli studenti e i giovani attivisti, che si definivano al tempo antiborghesi: ci si riferisce qui a Kierkegaard, che Benjamin aveva potuto leggere e studiare appassionatamente proprio durante il semestre estivo del '13 e la cui interpretazione del tempo messianico in chiave ebraica e non agostiniana avrebbe giocato un ruolo decisivo nella futura stesura del *Trauerspiel* fino al libro sui *Passages*[65].

---

[63] Sul *Frammento*, composto originariamente per la sezione della *Politik* dedicata alla seconda sezione del secondo capitolo dedicato alla "Teleologia senza scopo finale", si avrà modo di tornare *infra*, § III.2.3.2.

[64] Secondo la sopracitata lettera del 4.08.1913 a Carla Seligson, in *GB*, I, pp. 161 ss.

[65] Le prime notizie sulla ricezione benjaminiana di Kierkegaard sono attestate all'aprile del '13, quando scrive a Carla Seligson di essere coinvolto intensamente nella lettura della *Fondazione della metafisica dei costumi* di Kant, *Das Sinngedischt* di Gottfried Keller e, soprattutto, di *Aut-Aut* di Kierkegaard: "[…] Quando qualche pagina di Kant mi stancava, fuggivo da Kierkegaard. Lei forse sa che egli ci spinge all'eroismo sulla base dell'etica cristiana (o dell'etica ebraica, se preferite) con la stessa spietatezza con cui Nietzsche lo fa su altre basi, e che si impegna in analisi psicologiche altrettanto demolitrici di quelle di Nietzsche. Aut-Aut è l'ultimatum: estetica o moralità? Insomma, questo libro, che mi ha posto una domanda dopo l'altra, che avevo sempre intuito ma mai espresso, mi ha turbato (personalmente) più di qualsiasi altro. E dopo non è facile concentrarsi sullo stile pesante di Keller, che richiede di leggere ogni frase lentamente. Kierkegaard e la lettera di un amico mi hanno spinto ad andare anche a Friburgo — ma, come ho già detto, dopo un soggiorno del genere a Schreiberhau ero completamente incapace di conversare", in *GB,* I pp. 92 ss [trad. mia]. Non solo lo studio di Kierkegaard si deve alla frequentazione di un seminario di etica nel contesto della *Jugendbewegung*, ma il suo interesse per la questione etico-teologica kierkegaardiana si doveva proprio alla possibilità di applicarlo alla serietà morale del movimento giovanile. In tal senso, risulta ancor più interessante la definizione

Ad ogni modo, come vedremo, tale accezione ossimorica di comunità di singoli assurgerà a concetto fondante del pensiero di Benjamin, politico e non solo. Quest'ultima sembra una precisazione necessaria, dal momento che qualsiasi tentativo di delimitare il discorso benjaminiano a un determinato ambito tematico è destinato a scontrarsi con la realtà della sua produzione. Benché Scholem definisse in quegli anni l'amico "un grande metafisico", ciò non significava che i suoi pensieri fossero privi di "momenti attuali e politici", ma solo che egli aveva l'"abitudine antiquata" di "mascherar[li]"[66].

Sin dalla produzione dei primi anni Dieci emerge una concezione di storia puntuale, non lineare; vale a dire, l'idea di tempo come totalità, come lotta costante tra passato e futuro, che consente al presente e, dunque, alla politica di ritagliarsi uno spazio dedicato nella morfologia del suo pensiero. Tra i testi di allora spicca *Metafisica della gioventù* (1913), il cui filo conduttore è costituito proprio dall'idea del presente come dialettica incessante tra passato e futuro, come momento della veglia in cui è possibile portare alla luce le forze spettrali del sogno[67]. Tale metafisica post-nietzscheana è legata a doppio filo non solo con il sovra menzionato saggio *La vita degli studenti* (1915), composto in occasione della riforma della scuola e permeato dalla critica nietzscheana alla visione continuista della storia di matrice storicista; ma anche con *Due poesie su Friedrich Hölderlin* (1915), sui quali motivi conduttori si tornerà più avanti. Rispetto alla metafisica ivi delineata, quest'ultime opere sembrerebbero affrontare rispettivamente la

---

della dottrina morale di Kierkegaard come «cristiana (o, se preferite, ebraica)» — una lettura contro-tendenza rispetto alla fede agostiniana-luterana (e probabilmente un certo antisemitismo) di Kierkegaard, che era abbastanza diffusa nei circoli dell'intellighenzia ebraica frequentati da Benjamin, cfr. sul tema J. Nowotny, *„Kierkegaard ist ein Jude!": Jüdische Kierkegaard-Lektüren in Literatur und Philosophie*, Wallstein, Göttingen 2018. Su questa scia Bock ha rilevato il filo conduttore della lettura benjaminiana di Kierkegaard nella ripresa e radicalizzazione del suo impegno verso l'etica rispetto all'estetica come un discorso tipicamente ebraico, cfr. W. Bock, *Walter Benjamin als Leser Søren Kierkegaards. Der geschichtsphilosophische Ursprung des deutschen Trauerspiels zwischen Erbsünde und Sprung in den Glauben*, in "Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte", vol. 72, n. 1 (2020), pp. 42-64, sopr. pp. 48-53. Tale lettura emergerebbe non solo nella suddetta lettera alla Seligson, ma anche nella coeva lettera a Belmore, dove esprime grande ammirazione per *Il concetto dell'angoscia* di Kierkegaard, nella cui lettura si sta cimentando al tempo: "[…] Soprattutto nella seconda parte diventa molto difficile e dialettico – dove anch'io ho dovuto interrompere la lettura. Credo che in pochi altri libri emerga un'arte così elevata nella rappresentazione e nella visione d'insieme come prodotto secondario come in Kierkegaard. Probabilmente ha dovuto vincere un cinico malinconico dentro di sé nella vita per scrivere questo 'Aut-Aut' – soprattutto il 'Diario del seduttore'" in *GB*, I, pp. 148 ss [trad. mia]. Bock individua nel quadro del rapporto tra etica e teologia da un lato, e estetica e rappresentazione dall'altro, che emerge da queste lettere, il filo rosso che segnerà la ricezione di Kierkegaard da parte di Benjamin attraverso il *Trauerspielbuch*, oltre l'interpretazione kierkegaardiana di Adorno, fino al libro sui *Passages* e al saggio su *Baudelaire*: vale a dire all'idea di un'attualizzazione della storia profondamente debitrice verso l'accezione ebraica di tempo messianico e l'idea di esistenza che egli ritrova in Kierkegaard, cfr. W. Bock, *Walter Benjamin als Leser Søren Kierkegaards,* cit., pp. 53-64.

[66] Cfr. G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., p. 117; si veda inoltre la lettera del '24, in seguito alla svolta marxista: "[…] una svolta, che ha destato in me la volontà di non mascherare più i momenti attuali e politici dei miei pensieri secondo l'abitudine antiquata che avevo seguito finora, ma di svilupparli, e questo, sperimentalmente, in forma estrema. Naturalmente ciò significa che passa in secondo piano l'esegesi delle poesie tedesche, dove si tratta, nel migliore dei casi, essenzialmente di conservare e restaurare l'autentico contro le adulterazioni espressionistiche […]", in *GB*, II, p. 511; W. Benjamin, *Lettere*, cit., p. 109.

[67] Tema centrale quello del risveglio non solo negli anni giovanili (cfr. anche *La posizione religiosa della nuova gioventù*, in *OC*, I, pp. 207-9), ma anche nella produzione successiva, cfr. *OC*, IX, 433 [K I,3].

politica e l'estetica della gioventù. Come è stato puntualmente osservato, nonostante i diversi campi di applicazione delle riflessioni lì articolate:

> In tutte e tre queste concretizzazioni della sua filosofia giovanile, Benjamin delinea una sfera privilegiata dell'intuizione, nella quale l'idea classica del tempo e dello spazio si trasforma in un "ordine spazio-temporale" in cui il passato si riverbera nel presente, il centro si fa estensione — nucleo della metafisica decisamente moderna, o teoria dei campi, che fonda il concetto di origine (*Ursprung*) e di immagine dialettica delle sue opere posteriori.[68]

È quanto emerge nelle riflessioni incentrate sul problema della percezione nel tempo e nello spazio, in particolare nel processo della scrittura del "diario", delineato nella seconda parte di *Metafisica della gioventù*: il "tempo immortale" che si irradia dall'Io supera il "tempo dello sviluppo", ossia il tempo cronologico. Ne risulta una dialettica spazio-temporale in grado di scandire l'interazione tra le cose, che oscillano verso l'Io, e quest'ultimo, che accade alle cose. La medesima intuizione del tempo come ordine spazio-temporale si riscontra nel compito storico de *La vita degli studenti*, che impone a questi ultimi la necessità di riflettere sulla "crisi" affrontata allora dalla vita universitaria, per svelare piuttosto le energie messianiche nascoste nel presente. Parimenti, essa ritorna nelle vesti del concetto di "poetato" (*das Gedichtete*) di *Due poesie su Friedrich Hölderlin*, inteso come verità dell'opera d'arte che si dispiega nel compimento dello specifico compito intellettuale e intuitivo costituito da ciascuna poesia.

Questa breve rassegna della produzione benjaminiana dei primi anni Dieci fornisce già la misura di quanto i pochi mesi trascorsi alla Albert-Ludwig Universität di Friburgo ebbero effetti dirompenti sulla riflessione del filosofo. Nell'idea di durata vivente indipendente dal tempo astratto è evidente l'influsso del corso sulla metafisica di Bergson, seguito proprio allora dal giovane studente. Il periodo friburghese si distingue poi per la frequenza di corsi sulla vita religiosa nella tarda antichità, sulla letteratura tedesca medievale, sulla *Terza Critica* di Kant e sull'estetica di Schiller. Ma soprattutto, come si è anticipato, coincide con il periodo dell'incontro con il neokantiano Rickert, che si cimentava allora in una peculiare rivalutazione teorica della storia e della cultura contro la deriva positivistica e vitalistica. Sembra ragionevole sostenere che il tentativo di superare la contrapposizione kantiana tra forma e contenuto, soggetto e oggetto, spirito e natura segnò considerevolmente l'indirizzo di ricerca del filosofo nel decennio successivo, non solo nella variante proposta da Rickert, ma anche in quella avanzata da Hermann Cohen,

[68] Cfr. H. Eiland, M. Jennings, *Walter Benjamin*, cit., p. 60.

il celebre esponente della scuola neokantiana di Marburgo di cui pure seguì alcune lezioni a Berlino[69]. È lo stesso Benjamin ancora nel 1940 a confermare tale filiazione neokantiana in una lettera all'amico Theodor Adorno, con il quale aveva peraltro sempre minimizzato le influenze romantiche sul proprio pensiero: "Io sono uno studente di Rickert (allo stesso modo per cui tu lo sei di Cornelius)"[70].

2.2. *Das Problem des jüdischen Geistes*

L'importanza dell'esperienza nella cerchia di Wyneken ai fini della maturazione del pensiero benjaminiano è rinvenibile non solo in una certa continuità tematica, di cui si dirà più avanti, ma anche nell'atteggiamento di eroismo intellettuale che, facendo la sua comparsa proprio negli scritti giovanili, segna l'intera esistenza del filosofo nella forma di una profonda consapevolezza del proprio talento e della propria superiorità intellettuale. Gli anni trascorsi tra Friburgo e Berlino — che lo videro impegnato per

---

[69] Sviluppatosi nella seconda metà del XIX secolo in Germania, in contrapposizione al neoidealismo quanto al positivismo, il Neokantismo nasce come tentativo di riconfigurare il criticismo kantiano per pensare la filosofia come una riflessione critica sulle condizioni che rendono valida la conoscenza umana, applicata dapprima alla scienza e poi estesa anche alla morale, all'estetica e alla pedagogia; sulla complessa genesi del movimento, cfr. K. C. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1986; trad. ing. *The Rise of Neo-Kantianism: German Academic Philosophy between Idealism and Positivism*, Cambridge University Press, New York 1991. Esso si afferma tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento in due centri tedeschi: la Scuola di Marburgo, fondata da Hermann Cohen e tra i quali maggiori esponenti si ricorda Paul Natorp e Enrst Cassirer; e la Scuola del Baden, che comprendeva gli atenei di Heidelberg e Friburgo e tra i cui maggiori esponenti si annovera Wilhelm Windelband ed Heinrich Rickert. Entrambe le scuole esercitarono una forte influenza sul pensiero tedesco di quegli anni, determinando anche la nascita e lo sviluppo della nuova disciplina denominata fenomenologia, che aveva a Friburgo uno dei suoi centri principali: da una parte, la Scuola di Marburgo tenta una reinterpretazione del kantismo in senso antipsicologistico, presentandosi come una ricerca sulle condizioni logico-trascendentali della scienza, nel tentativo di smussare la netta opposizione tra sensibilità e intelletto — una ricerca che verrà poi estesa anche ai campi dell'etica e dell'estetica. D'altra parte, la Scuola del Baden, prima con Windelmann e poi con l'allievo Rickert, parte dall'opposizione kantiana tra "fatto" e "valore", per incentrarsi sulla problematica dell'autonomia e dell'oggettività dei valori, arrivando così a elaborare delle "filosofie dei valori" come delle filosofie della cultura su base trascendentale: vale a dire, delle riflessioni sistematiche dalla forte impronta etica, che assume la validità normativa dei giudizi valutativi, cfr. R. A. Makkreel e S. Luft (a cura di), *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis 2010. Sull'influsso del neokantismo per la riflessione del giovane Benjamin si veda anche H. Eiland, M. Jennings, *Walter Benjamin,* cit., p. 24; p. 90. Sul tema si tornerà poi *infra,* § I.3.2.

[70] Si tratta di una lettera con cui Benjamin chiede ad Adorno una copia della recensione alla raccolta postuma degli scritti di Rickert, probabilmente su suggerimento dello stesso Benjamin, cfr. *GB*, VI, p. 455. Pertanto, non sorprende che nella lista di opere consultate per la redazione delle *Tesi sul concetto di storia* egli inscriva anche i due volumi di Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, cfr. W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *id.*, *Werke und Nachlass – Kritische Gesamtausgabe*, vol. 19, Suhrkamp, Berlin 2010, p. 154.

la prima volta nel ruolo pubblico di guida del movimento studentesco — stimolarono, inoltre, il confronto con la sua identità ebraica. Fino ad allora, infatti, questa aveva rappresentato nient'altro che un «aroma straniero, meridionale» nella sua vita — come testimoniato dall'epistolario e dagli aneddoti di *Berliner Kindheit*, quasi del tutto privi di riferimenti espliciti all'ebraismo[71].

Sebbene la madre fosse legata alla comunità ebraica riformata e il padre orientato al rito ortodosso, la famiglia Benjamin non era praticante, com'era consuetudine della borghesia liberale ebraica che aspirava alla completa assimilazione nella società guglielmina [72]. Per questo motivo il filosofo risultò sempre estraneo a qualsiasi fascinazione verso le tradizioni e le funzioni religiose ebraiche, nonché verso il sionismo, che conquistava in quegli anni il centro della scena politica. Se, per un verso, è innegabile riscontrare nei suoi scritti un profondo interesse teologico, d'altra parte, esso non può ricondursi ad alcun tipo di religione istituzionalizzata. Piuttosto deve circoscriversi al più generale interesse del filosofo per l'ebraicità, intesa come problema che diveniva allora sempre più ingombrante, a livello esistenziale quanto storico.

Un simile confronto risultava urgente nella Germania guglielmina e in quella weimariana, in particolare in una realtà come Berlino, dove la comunità ebraica pienamente assimilata dominava la scena culturale. A tal proposito, commenta Laqueur: «Senza gli ebrei non sarebbe esistita una "cultura di Weimar" […]»[73]. Essi facevano capo ai movimenti dell'avanguardia rivoluzionaria, della poesia e della letteratura, spiccavano nel teatro e nel cinema come registi, attori o critici; ma soprattutto gestivano le principali testate dei quotidiani berlinesi.

Anche nella Germania dei primi del Novecento, la condizione degli ebrei tedeschi di intellettuali europei progressisti, in prima linea nella scena culturale, si scontrava però con un sempre maggiore senso di sradicamento dal suolo natio, da loro esperito in misura direttamente proporzionale alla diffusione di

---

[71] Così a Ludwig Strauss *GB*, I, pp. 62-63. Come ricorda Bonola [cfr. G. Bonola, *Ebraismo della gioventù. Temi ebraici intorno al giovane Benjamin (1912-1915)*, in AA.VV, *Anima e paura. Studi in onore di Michele Ranchetti*, Macerata, Quodlibet 1988, pp. 47-67], in *Berliner Kindheit* l'unica eccezione è costituita dal brano *Risveglio del sesso*, che era stato originariamente espunto dalla raccolta su pressione di Scholem. Qui, l'autore narra di quando i genitori lo mandarono a casa di un lontano parente, perché lo accompagnasse a prendere parte al rito del Capodanno ebraico in una sinagoga berlinese (cfr. *GS*, IV, p. 251 e VII, p. 431). A prescindere dall'esito infelice della visita, che non avrà luogo per via dello smarrimento del piccolo Benjamin, l'aneddoto rende l'idea della distanza dei genitori dalla pratica religiosa. Necessario ai fini dell'emancipazione borghesia ebraica era non solo l'abbandono della religione pubblica, ma anche della ritualità domestica. Si pensi a questo proposito anche alla familiarità del piccolo Benjamin con le feste cristiane, specialmente quelle natalizie, di cui narra sempre in *Berliner Kindheit*, cfr. *GS*, IV, pp. 253 ss; pp. 257-260; pp. 282 ss.

[72] Cfr. sul tema G. Scholem, *Ahnen und Verwandte Walter Benjamins*, in *id.*, *Walter Benjamin und sein Engel*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1983, p. 133.

[73] W. Laqueur, *La Repubblica di Weimar*, cit., p. 97.

convinzioni nazionaliste e antisemite tra il popolo tedesco. In effetti, nel periodo prebellico si era diffusa l'opinione secondo cui qualsiasi attività letteraria, artistica ed in generale politica, dovesse essere radicata ai confini di uno Stato con tradizioni e costumi propri, dove cioè non c'era spazio per la figura indefinita e minacciosa dell'ebraismo tedesco. Seppur formalmente arginato nei primi anni della Repubblica di Weimar, simile antisemitismo dalle forti tinte nazionaliste rimase tacitamente ancorato alla coscienza popolare tedesca, per poi riemergere, com'è noto, all'alba degli anni Trenta con esiti catastrofici. Tuttavia, una prima presa di coscienza della condizione di apolidi da parte degli ebrei tedeschi, compreso il giovane Benjamin, fu scatenata dall'articolo di Moritz Goldstein intitolato «Deutsch-Jüdischer Parnass». Pubblicato nel marzo 1912 per la rivista *Der Kunstwart*, esso denunciava non solo il mancato riconoscimento da parte del popolo tedesco del contributo ebraico alla cultura tedesca, ma soprattutto il fatto che l'intellettuale ebreo veniva percepito come una minaccia indesiderata[74].

Lo stesso Benjamin si trovò a vivere in prima persona la turbolenta reazione suscitata in Germania dall'articolo di Goldstein. Decisivo fu il contatto con altri giovani intellettuali ebrei della cerchia di Wyneken, attraverso i quali nel '12 fece la conoscenza di Karl Tuchler, allora studente all'ultimo anno delle superiori e fondatore dell'associazione giovanile sionista *Blau-Weiss*[75]. A partire dal dialogo epistolare con quest'ultimo, Benjamin iniziò a ragionare sulla propria identità ebraica e sulla questione sionista, per poi approfondire simili tematiche tra il '12 e il '13 attraverso il confronto con Ludwig Strauss, poeta della cerchia espressionista di Hasenclever e fervente sionista conosciuto all'Università di Friburgo[76]. Sulla base della loro corrispondenza e delle annotazioni presenti nel diario di Scholem[77], Eiland e Jennings constatano che: «[Benjamin] è comunque attento a distinguere la questione ebraica dalla questione del sionismo politico. […] Prende in considerazione l'ipotesi di un "sionismo culturale", ma in ragione delle

[74] Nell'articolo l'autore invitata gli ebrei tedeschi a rinunciare al loro ruolo di primo piano nella cultura tedesca, per ritornare alle tradizioni ebraiche, dunque all'autonomia spirituale e culturale. Ne seguì un aspro dibattito che coinvolse tanto sionisti quanto antisemiti, cfr. M. Goldstein, *Deutsch-Jüdischer Parnass*, in „Der Kunstwart", XI (marzo 1912), n. 25, pp. 281-294. "Noi ebrei — si legge — teniamo a freno le ossessioni intellettuali di un popolo che ci nega il diritto di farlo. […] Anche se noi ci sentiamo pienamente tedeschi gli altri non ci considerano tali. […] E se con un risoluto scatto d'orgoglio dovessimo voltare le spalle al popolo tedesco che ci disprezza, potremmo forse evitare di essere soprattutto tedeschi?", citato in H. Eiland, M. Jennings, *Walter Benjamin*, cit., pp. 36-7.

[75] Il primo riferimento al problema ebraico nell'epistolario si trova nella lettera del 12.08.1912 a Herbert Blumenthal, collega nella *Freie Schlugemeinde* di Wickerdorf, cfr. *GB*, I, p. 59.

[76] In una lettera a Strauss dell'ottobre '12 scrive: "ciò che di esso [dell'ebraismo] conoscevo era realmente solo l'antisemitismo e un'indeterminata *pietas* religiosa. Come religione mi era lontano, come elemento nazionale sconosciuto", in *GB*, I, pp. 69 ss. Interessante è l'intero scambio con questo, in *GB*, I, pp. 61-65; pp. 69-73; pp. 74-79; pp. 81-85.

[77] Si tratta di una conversazione del 1916 tra i due amici, incentrata sul leader liberale russo di origine ebraica Achad Ha'am, cfr. G. Scholem, *Tagebücher 1913-1923*, 2 voll., Jüdischer Verlag, Frankfurt a. M. 1995-2000, vol. I (1913-1917), a cura di K. Gründer e F. Niewöhner, Jüdischer Verlag, Frankfurt a. M. 1995, p. 386.

malcelate tendenze nazionalistiche del movimento di colonizzazione ebraico non può fare altro che prendere le distanze dal 'sionismo pratico'»[78]. In effetti, pur mostrandosi disponibile a contribuire al progetto di Strauss di fondare una rivista in lingua tedesca incentrata su tematiche ebraiche, egli continuerà a giudicare la formazione dello Stato ebraico una soluzione inadeguata al problema prettamente spirituale e transnazionale dell'ebraismo europeo[79].

Come mette in luce Bonola, le ragioni che lo spinsero a maturare — e poi a mantenere — una distanza critica rispetto alla questione sionista sono da ricondurre a tre ordini generali: biografico, culturale e politico. A livello biografico la questione concerne la «priorità (temporale e assiologica)» dell'esperienza nella *Jugendbewegung* rispetto alla conoscenza dell'ebraismo, ovvero il fatto che la formazione in tale contesto costituisce il presupposto ideale dello sviluppo dell'intera personalità etica del filosofo[80]. Dalla centralità di una simile esperienza spirituale Benjamin deduce non solo la superiorità dell'ideale *jugenbewegt* rispetto a quello sionista; ma teorizza che sia proprio l'adesione al pensiero di Wyneken, attraverso il monito a ricongiungersi alle proprie origini, a promuovere l'avvicinamento all'ebraismo — giungendo fino a considerare un'azzardata quanto improbabile ebraicità intrinseca degli ideali di Wickerdorf.

In secondo luogo, sono da considerare i motivi culturali di un simile rifiuto. In oggetto è la prospettiva internazionalista che caratterizza la visione benjaminiana dell'intellettuale, in particolare ebreo, dal momento che nel contesto europeo questi si trovava spesso alla guida dei movimenti scientifici, commerciali e letterari. A ben vedere, prima ancora che ebreo egli è un letterato[81]. Rappresenta, cioè, l'avanguardia culturale che si propone di contribuire allo sviluppo cosmopolitico della società europea. Alla missione di questi "moderni asceti" che sono i letterati — esemplificati per Benjamin dalla figura di Tolstoj —, inerisce un carattere esistenziale, quasi religioso. Ebbene, il compito degli intellettuali ebrei di elaborare "dall'arte lo spirito per la vita dell'epoca" rivela tutto l'universalismo degli ideali che li anima e

[78] H. Eiland, M. Jennings, *Walter Benjamin*, cit., p. 37.
[79] *GB*, I, p. 77. Sulla distinzione tra "lavoro culturale ebraico" e "sionismo politico" cfr. inoltre la lettera a Strauss in *GB*, I, pp. 64 ss.
[80] G. Bonola, *Ebraismo della gioventù*, cit., pp. 54-5.
[81] "La mia esperienza mi portò a concludere quanto segue: gli ebrei rappresentano une élite nella schiera degli intellettuali. […] L'ebraismo, per me, non è fine a se stesso, ma è il più nobile portatore e rappresentante dell'elemento intellettuale" in *GS*, II, p. 839. Cfr. sul tema G. Smith, *'Das Jüdische versteht sich von selbst.' Walter Benjamins frühe Auseinandersetzung mit dem Judentum*, „Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", n. 65, 1991, pp. 318–334.

che mal si concilia con la chiusura prospettata dal sionismo politico, soprattutto nella sua variante nazionalista[82].

Giungiamo infine all'ultima delle lettere in questione indirizzate a Strauss, ove il rifiuto del sionismo è ricondotto al terreno della politica. A sostegno dell'argomentazione si colloca la celebre formulazione benjaminiana, secondo cui: "Im tiefsten Sinne ist Politik die Wahl des kleinsten Übels"[83]. Il problema non si limita per Benjamin all'impossibilità di fare del sionismo il proprio "elemento politico"; piuttosto, la questione concerne la concezione stessa di politica come "arte di scegliere il male minore". In virtù di questa visione strumentale della politica il filosofo sancisce la necessaria lontananza delle idee della *Freie Schulgemeinde* da qualsiasi "essenza politica" in senso ampio, dunque anche dal sionismo[84]. Tuttavia, la distanza da soggetti o luoghi politici effettivamente esistenti non comporta per Benjamin il completo disinteresse per l'ambito politico; piuttosto, testimonia della sua ricerca inappagabile del posizionamento politico "meno inadeguato" rispetto alle idee *jugendbewegt*, con cui egli si identifica a pieno.

Se è vero che le sue "propensioni" (*Gesinnungen*) politiche si indirizzano già in questi anni "da qualche parte nella Sinistra", tra l'orientamento socialdemocratico e il liberalismo di sinistra[85]; è bene rimarcare ancora una volta il vincolo esistente tra il suo posizionamento politico e la considerazione che aveva allora dell'ebraismo. In altri termini, l'approdo a sinistra da parte del filosofo ebreo tedesco non rappresenta solo una mossa per così dire strategica, finalizzata alla diffusione degli ideali di Wickersdorf, ma sembra coerente con la vocazione internazionalista della sinistra, che veniva condivisa anche dall'intellettualità ebraica. Da qui, il rifiuto del nazionalismo sionista e il tentativo di pronunciarsi, piuttosto, a favore di un *Kultur Zionismus* di carattere liberale: un "sionismo dello spirito" che, rifuggendo qualsiasi applicazione pratica, mette in rilievo una sorta di affinità elettiva tra l'elemento ebraico e quello ideale —dimostrato, peraltro, dalla forte presenza ebraica nel mondo intellettuale[86].

---

[82] A ragione, Bonola riconduce la posizione di B. all'eredità dell'ebraismo liberale di Hermann Cohen e Leo Beck, cfr. G. Bonola, *Ebraismo della gioventù*, cit., p. 57.

[83] Cfr. *GB*, I, p. 82.

[84] "Da qualche parte lo spirituale deve scagliare lontano lo spirito (come la bandiera fra i nemici). Altrimenti perde il rapporto, il simbolico dell'idea. Altrimenti finisce per credere che si tratti di una sua idea; il dio diventa feticcio. La politica è il luogo di questo atto volontario. La politica è la conseguenza di una condotta di vita spirituale che non si compie più nello spirito […]. Lei, però, mi vuole trasformare l'idea in imperativo politico […]. Con la sua richiesta ci troviamo comunque già nel terreno della politica. Lo spirituale è una sfera della comprensione, l'azione politica non fa che portare a termine la lotta veramente seria e la fedeltà incondizionata […]" in *ivi*, pp. 81 ss.

[85] *Ivi*, p. 57.

[86] Benjamin parla di un «Sionismo culturale, che vede dovunque i valori ebraici e lavora per essi» in *GB*, I, p. 67. A tal proposito scrive Bonola: «Egli mostra di prediligere una sorta di "sionismo dello spirito" che, pur non mantenendo la "fede nell'odierno

In questo senso, quando il filosofo afferma di aver incontrato l'ebraismo solo e unicamente grazie agli ideali della *Jugendbewegung*, allude per un verso all'analogia tra questi ultimi e ciò che Bonola ha definito una "dimensione ebraica" in senso lato; d'altra parte, conferisce a simili elementi una precisa collocazione gerarchica all'interno della propria esistenza: all'idea di Wickersdorf spetta la posizione razionalmente strutturante, mentre l'ebraismo rappresenta una "presenza tanto pervasiva quanto destrutturata" nella sua vita, a causa del suo carattere di naturalezza e ovvietà[87]. Pertanto, all'origine del rifiuto del sionismo politico e del socialismo, si situa una visione, per così dire, *apoteosica* del *Geist* e della comunità studentesca come sua espressione diretta: "una comunità di giovani fondata solo internamente e intensamente, e per nulla politicamente"[88]. Da qui deriva la profonda convinzione secondo cui, per evitare un eventuale irrigidimento della comunità ideale, il singolo ha il diritto e il dovere di scegliere in modo autonomo e responsabile — una convinzione che si mostra fedele agli ideali del maestro Wyneken a tal punto da schierarsi addirittura contro quest'ultimo quando, allo scoppio della guerra, questi adotta un posizionamento bellicista che, a detta di Benjamin, lo porta a tradire la stessa idea di giovinezza, intesa come un atteggiamento di impegno assoluto verso lo spirito puro[89].

Oltre al tema della congenialità tra ebraismo e spirito, il grande interesse attribuito alle lettere a Strauss si deve al fatto che si affronta lì il problema dell'identità ebraica in relazione all'idea di una cultura che andrebbe salvaguardata dalla degenerazione dei tempi moderni. Allo stesso tempo, occorre fare chiarezza sulla venatura teologica che segna marcatamente il pensiero benjaminiano e che affonda le proprie radici non solo nell'epistolario ma anche negli scritti di quegli anni. È il *Dialogo sulla religiosità contemporanea*

---

ebraismo" e cioè non incardinandosi primariamente sul momento religioso, sappia tuttavia intensificare e custodire "un certo gesto ebraico"», in G. Bonola, *Ebraismo della gioventù*, cit., p. 59. Benjamin rintraccia forse dei modelli precursori di un simile "sionismo dello spirito" in Hegel (che lesse attraverso gli occhi di Wyneken), così come nei *Tre discorsi sull'ebraismo* di Buber (1911), allora popolari, ma anche in Goethe e naturalmente nello *Zarathustra* di Nietzsche, cfr. U. Steiner, *Walter Benjamim,* cit., p. 24.

[87] *GB*, I, p. 61.

[88] *Ivi*, p. 110. Cfr. anche la lettera alla Seligson del settembre '13: "Stamattina ho continuato a riflettere: essere giovani non significa tanto servire lo spirito, quanto piuttosto attenderlo. Vederlo in ogni persona e nel pensiero più remoto. Questa è la cosa più importante: non dobbiamo irrigidirci su una posizione determinata. Anche il pensiero della cultura giovanile deve essere per noi soltanto un'illuminazione capace di attirare il pensiero più remoto nella luce. Ma per molti anche Wyneken, anche la Sprechsaal, sarà un "movimento", si saranno fissati e non potranno più vedere lo spirito dove appare ancora più puro, più astratto. Questo costante sentimento vibrante per l'astrattezza del puro spirito: questo voglio chiamare gioventù. Allora, infatti (se non ci rendiamo semplici operai di un movimento), se manteniamo libero lo sguardo per vedere lo spirito ovunque, saremo noi a realizzarlo. Quasi tutti dimenticano di essere essi stessi il luogo in cui lo spirito si realizza. Ma poiché si sono irrigiditi, diventando pilastri di un edificio invece che recipienti, gusci che possono ricevere e custodire un contenuto sempre più puro, disperano della realizzazione che sentiamo dentro di noi. Quest'anima è *ciò che eternamente si realizza*. Ogni persona, ogni anima che nasce, può portare la nuova realtà. La sentiamo dentro di noi e vogliamo anche farla emergere da noi stessi." in *GB*, II, p. 175 [trad. mia].

[89] Cfr. sul tema *infra*, § I.2.3.

(1912), citato da Benjamin stesso nella corrispondenza con Strauss, a presentarci un'idea di religiosità depurata dal suo carattere sentimentale — un recupero della religiosità in nome del suo lato sociale che segna, parimenti, il superamento del sentimento religioso di cui Nietzsche rappresenterebbe il profeta[90]. La religiosità cui allude Benjamin si fa espressione della dialettica tra individualità e collettività, distinguendosi per una colorazione sociale ed etica più marcata rispetto a quella nietzscheana, che include «la coscienza del proletariato»[91]. Si può forse ipotizzare che l'impulso a concepire un'idea di sociale orientata in senso metafisico pervenga a Benjamin dal famoso filosofo e sociologo Georg Simmel, di cui proprio nel semestre invernale del 1912 aveva seguito il corso alla Friedrich-Wilhelm Universität di Berlino.[92]

Ritornando all'ebraismo, è lo stesso Benjamin a sostenere in una lettera del '15 a Martin Buber che «das Problem des jüdischen Geistes» costituisce uno degli oggetti più importanti e duraturi del suo pensiero[93]. Ciò consente di inquadrare anche i successivi tentativi di dedicarsi allo studio dell'ebraico a partire dal '20, dapprima sotto la guida dell'amico Scholem e poi attraverso la frequenza di alcuni corsi universitari. Pur rivelandosi iniziative fallimentari, dunque conferme ulteriori del complicato rapporto del filosofo con l'ebraismo, tale avvicinamento gli valse la conoscenza dei classici ebraici e un'introduzione basilare all'ebraico e al messianismo, che avranno un peso determinante nell'elaborazione della sua riflessione sul ruolo della lingua rispetto al vincolo tra storia, politica e religione. A testimonianza della fascinazione di quegli anni per l'aspetto metafisico della religiosità, basti menzionare l'attrazione-repulsione esercitata su di lui da Erich Unger, filosofo ebreo tedesco e antisionista, autore di quella *Politica*

---

[90] Oltre a Nietzsche anche Strindberg e Tolstoj vengono identificati come i profeti della religiosità contemporanea, che fonda autenticamente la comunità di singoli, individui dotati di una coscienza sociale: "Ora vorrei dirle la cosa più concreta: a questo si appoggerà la nuova religione. Nascerà ancora una volta dalla schiavitù. La classe sociale che però oggi sopporta questa schiavitù storicamente necessaria è quella dei letterati. Vogliono essere i più autentici, vogliono dar forma al loro entusiasmo artistico, al loro 'amore per il lontano', per dirla con Nietzsche, ma la società li respinge, devono a loro volta estirpare con patologica autodistruttività tutto il 'troppo umano' di cui ha bisogno chi vive. Così sono quelli che vogliono convertire i valori in vita, nella convenzione: e la nostra falsità li condanna alla marginalità e a un'esaltazione che li rende sterili. Non riusciremo mai a spiritualizzare la convenzione se non ci decideremo a colmare queste forme di vita sociale con il nostro spunto personale. La religione dà una nuova base e una dignità nuova alla vita di ogni giorno, alla convenzione che diviene culto. Non abbiamo il disperato bisogno di una convenzione spirituale, rituale?", in *GS,* II/1, pp. 28 ss; *OC,* I, p. 133. La concezione di una sintesi tra la nuova religione e l'idea dell'uomo di lettere si trova già anticipata in una lettera a Strauss dell'11.09.1912, in *GB*, I, p. 73.

[91] *GS*, II/1, pp. 18; *OC*, I, p. 124. Per Witte questa idea di religiosità, riconducibile anche alla distinzione kantiana tra ragione e sentimento, rivela nell'ostilità all'elemento mitico naturale tanto l'affinità del pensiero benjaminiano con il monoteismo ebraico, quanto l'influsso della esperienza di vita metropolitana berlinese, con i suoi caffè frequentati da letterati sempre più emarginati e alienati dalla naturalità, che simboleggiano proprio l'anelare a una nuova religione, cfr. B. Witte, *Walter Benjamin*, cit., pp. 27 ss.

[92] Sul ruolo giocato da Simmel nella produzione del filosofo cfr. *infra*, § II.2.3.

[93] *GB*, I, p. 283.

e Metafisica (1921) che ispirerà la stesura della *Critica della violenza* e, in certa misura, l'intero progetto della *Politik*[94].

Sebbene l'interesse per il "problema dello spirito ebraico" maturi, come si è visto, già nei primi anni '10 e persista sotto mutate spoglie nei testi a cavallo degli anni Venti, all'intenso carteggio del '12-'13 sopra esaminato segue un lungo e pressoché totale silenzio di Benjamin sui temi ebraici. Ciò sarebbe ascrivibile al carattere risolutivo delle considerazioni sull'ebraismo esposte a Strauss. Tuttavia, l'assenza di riferimenti a temi ebraici potrebbe essere ricondotta alle frequentazioni intrattenute allora dal filosofo. Gli studenti e le studentesse del movimento e della redazione di *Der Anfang* erano per lo più intellettuali ebrei benestanti. Ciò valse come incentivo ad affrontare il problema della propria identità ebraico-tedesca, sino ad allora rimasto in secondo piano. Allo stesso tempo, esso rappresentò un grande ostacolo a un approfondimento serio delle tematiche ebraiche, dal momento che i dibattiti nel contesto *jugendbewegt* si limitavano a toccare temi inerenti all'università, sconfinando tutt'al più nell'ambito culturale.

È interessante notare come la presa di coscienza di Benjamin in questa direzione vada sì di pari passo con il suo attivo coinvolgimento nelle dinamiche interne al movimento studentesco, ma segni anche l'inizio di un lento distanziamento da quest'ultimo e l'apertura all'ebraismo. Nel febbraio del '14 viene eletto presidente dell'associazione studentesca di Berlino — attività che lo impegnerà il successivo semestre estivo nella creazione di "una sorta di comunità educativa" (*Erziehungsgemeinschaft*)[95]. Di lì a pochi mesi, durante un dibattito studentesco su Kurt Hiller nell'estate del '15, farà curiosamente la conoscenza di Gershom Scholem, pacifista, socialista e sionista, allora giovane studente di matematica e filosofia, appassionato di mistica ebraica[96].

La discrepanza tra il pensiero benjaminiano e gli ideali *jugendbewegt* si manifesta innanzitutto nell'elaborazione di una peculiare idea di gioventù a partire dal '13-'14: a differenza dell'immagine classica che la vuole associata all'innocenza naturale dell'animale, per Benjamin la gioventù è segnata dalla colpa della consapevolezza, ovvero dalla conoscenza del bene e del male, da cui dipende tanto il dovere

---

[94] È nella casa berlinese del regista d'avanguardia Hans Richter che Benjamin entra in contatto nei primi anni Venti con Unger (1887- 1950) e la cerchia di intellettuali ebraici riuniti attorno al mago Oskar Goldberg (1887-1951). Questi era una figura di primo piano del cabaret neopatetico espressionista che professava allora una dottrina esoterica dell'ebraismo, ispirata alle sue antiche radici magiche, cfr. H. Eiland, M. Jennings, *Walter Benjamin*, cit., pp. 120-121.

[95] Cfr. Lettera a Schoen del 23 maggio 1914, in *GB*, I, p. 229. Sono queste tematiche che ritornano nell'epistolario del tempo e soprattutto nell'idea di una "comunità di uomini conoscenti" de *La vita degli studenti*, cfr. *infra*, § II.4.2

[96] Cfr. H. Eiland, M. Jennings, *Walter Benjamin*, cit., p. 66 ss. Scholem fa risalire il primo incontro con Benjamin al settembre del 1913 alla *Sprechsaal*, una sala di conversazione che ospitava le riunioni dell'organismo studentesco a Berlino, in G. Scholem, *Storia di un'amicizia*, cit., p. 18.

dell'azione, quanto, paradossalmente, la possibilità di raggiungere attraverso l'operare l'espiazione terrena[97]. In questo senso, si può concludere che la coscienza ebraica ha consentito al filosofo senz'altro di integrare nell'idea di gioventù temi classici della tradizione biblica, benché rielaborati in maniera originale; ma ha giocato un ruolo importante anche rispetto al suo posizionamento critico nel movimento[98].

2.3. *Ausdruckloser* sulla Grande Guerra

Sin dal novembre 1913 il filosofo esplicita a Carla Seligson la sua presa di posizione rispetto al clima di tensione che si respirava all'interno del movimento: "Io penso (non in modo socialista, ma in qualche altra maniera) alla moltitudine degli esclusi e allo spirito alleato ai dormienti"[99]. Con il precipitare degli eventi del '14 la crepa, che andava minando silenziosamente il rapporto con il gruppo berlinese, si trasforma in aperta rottura. Nonostante la rielezione alla guida del movimento per il semestre successivo, il tentativo benjaminiano di mantenere indipendente la cultura giovanile soccombe al "relativismo" dei wynekeniani, che promuovevano l'impegno sociale e politico degli studenti sotto la guida di Georges Barbizon. Alla scarsa adesione riscontrata tra i suoi colleghi e al conseguente ritiro dal movimento si devono le dure parole spese a Berlino e a Weimar in occasione del ritrovo dei gruppi studenteschi indipendenti e poi raccolte in quel "manifesto anarchico che mette in forse i principi della società borghese, la famiglia, la professione, la responsabilità sociale", poi pubblicato con il titolo *La vita degli studenti* [100].

---

[97] Il riferimento è alla lettera a Carla Seligson del 4/08/1913 in *GB*, I, pp. 159-166, soprattutto p. 162; cfr. sul tema G. Bonola, *Ebraismo della gioventù*, cit., pp. 62 ss. I curatori tedeschi delle opere rintracciano invece i segnali di un primo riposizionamento critico rispetto a Wyneken nella lettera del 15 settembre 1913 alla Seligson, in cui si legge: "non dobbiamo ancorarci a un pensiero determinato", in *GS*, II, p. 865; *Lettere*, p. 20. Sul tema della gioventù si veda *infra*, § II.2.1.

[98] Si pensi all'*Erster Freideutsche Jugendtag*, la prima grande adunanza di massa del movimento degli studenti che aveva avuto luogo sul monte Meissner e sul vicino Hanstein nell'ottobre del '13: contro di essa Benjamin si pronuncia nel saggio *Der Jugend schwieg*, denunciando le esortazioni patriottiche, belliciste e antisemite che avevano trovato ivi terreno fertile. Pubblicato per *Die Aktion*, la rivista diretta da Franz Pfemfert (allora anche editore di *Der Anfang*) orientata a sinistra del partito socialdemocratico, in „Die Aktion", n. 3 (18 ottobre 1913); ora in *GS*, II, p. 66 ss.

[99] W. Benjamin, *Lettere*, cit., p. 94 ss.

[100] B. Witte, *Walter Benjamin*, cit., p. 30. Nel testo Benjamin argomenta: "Insomma, quel lavoro sociale non è il potenziamento etico di una vita intellettuale, è una reazione di paura. Ma l'obiezione più pertinente e più profonda non è questa, che il lavoro sociale è sostanzialmente privo di legami con il lavoro proprio e peculiare dello studente gli sta astrattamente di fronte (e costituisce perciò un'espressione estrema e quanto mai deplorevole di quel relativismo che vuole che ogni fenomeno spirituale sia accompagnato da un fenomeno fisico, che ogni tesi abbia la sua antitesi, che lo vuole con ansia e puntiglio, perché è incapace

Lo scoppio della guerra e la presa di posizione bellicista di Wyneken segnano per il filosofo un punto di non ritorno: l'abbandono di ogni interesse per la riforma della scuola e la parallela interruzione dei rapporti con la maggior parte dei compagni del movimento. A ben vedere, l'associazione tra la Grande Guerra e il nome di Benjamin risulta poco spontanea, probabilmente a causa del silenzio dello stesso filosofo in merito. Riprendendo un'espressione fortunata impiegata dal filosofo stesso, Gentili ha parlato a questo proposito di una vera e propria "Ausdrucklosigkeit": l'esperienza della Prima Guerra Mondiale, che aveva traumatizzato inesorabilmente la sua generazione, non trova alcuna corrispondenza nella produzione e nell'epistolario benjaminiani, quasi fosse stata oggetto di un processo di rimozione durato circa vent'anni. I primi riferimenti iniziano a comparire dalla fine degli anni Venti, per poi palesarsi dinanzi alla minaccia incombente del nuovo conflitto mondiale sotto forma di "rammemorazione", di un'attualizzazione nel presente delle potenzialità inespresse del passato[101]. All'origine del trauma del filosofo si collocherebbero due eventi di poco successivi allo scoppio del conflitto: da una parte, il discorso citato sopra del 25 novembre 1914, *Der Krieg und die Jugend*, con cui Wyneken richiamava la gioventù tedesca alle armi[102]. Tale posizionamento scosse a tal punto Benjamin da spingerlo a prendere apertamente le distanze dal maestro in una dura lettera datata al marzo 1915: qui, egli lo accusava di aver sacrificato allo Stato la gioventù — quella comunità spirituale di "uomini vivi" che sfugge a qualsiasi categorizzazione in direzione dell'identità nazionale o del concetto di popolo. Tale gioventù tradita e oltraggiata dai tempi nefasti e dalla sua guida spirituale si contraddistingue oggigiorno per una condizione di "mancanza di espressione" (*Ausdrucklosigkeit*), che diventerà un nodo tematico centrale nella sua produzione successiva[103].

---

di vita sintetica), […] il punto decisivo è che nonostante tutto ciò essa pretenda il gesto e l'atteggiamento dell'amore, là dove c'è solo un dovere meccanico, anzi, dove spesso non si fa che scantonare, per sfuggire alle conseguenze della critica intellettuale a cui lo studente è tenuto. […] Non esiste nessun legame interno e originario, fra la vita intellettuale di uno studente e l'interesse assistenziale che prova per i figli degli operai, o anche per altri studenti. Non c'è altro legame, ma solo un concetto del dovere senza alcun rapporto con il suo lavoro proprio e più proprio, un senso del dovere che stabilisce un'antitesi meccanica: "Da una parte il borsista - dall'altra l'attività sociale"" in *La vita degli studenti*, cfr. *OC*, I, p. 253.

[101] Cfr. D. Gentili, *Privo di espressione. Walter Benjamin e la Grande Guerra*, in "B@belonline.print", n. 18/19, pp. 131-138.

[102] Cfr. G. Wyneken, *Der Krieg und die Jugend: öffentlicher Vortrag gehalten am 25. November 1914 in der Münchner Freien*, Steinicke, München 1915, pp. 59ss.

[103] Cfr. la lettera del 9 marzo 1915 di Benjamin a Wyneken in W. Benjamin, *Lettere,* cit., p. 21-22: "La prego di considerare questo scritto, con cui mi stacco da Lei interamente e senza riserve, come un'ultima prova di fedeltà, e solo come tale. Fedeltà — perché non potrei dire nulla a colui che ha scritto quelle righe sulla guerra e la gioventù, e tuttavia voglio parlare a Lei, a cui non ho mai potuto dire liberamente — lo so — che è stato il primo ad avviarmi alla vita dello spirito. […] Come oratore di un piccolo numero dei Suoi allievi — e non di quelli che Le stanno più vicino —, volevo rivolgerle poche parole a Breslavia, nell'ottobre 1913. […] Le parole che pensavo di dire erano: "Quest'epoca non ha singola forma che permetta, a noi che tacciamo, di esprimerci. Ma ci sentiamo soggiogati dalla mancanza di espressione (*Ausdrucklosigkeit*). Disdegniamo l'esperienza scritta facile e irresponsabile. […] Ma abbiamo avuto anche un'altra esperienza, come eletti di quest'epoca. Abbiamo

Il secondo evento foriero di sconvolgimento è la morte dell'amico Fritz Heinle, il poeta suicidatosi nell'agosto del '14 con la compagna Rika Seligson, in segno di protesta contro lo scoppio della guerra. Sebbene si fossero conosciuti solo l'anno precedente a Friburgo, tra quest'ultimo e Benjamin nacque subito una profonda amicizia intellettuale, fondata su affini interessi artistico-letterari e sul comune coinvolgimento nel movimento dei Liberi studenti. Simile frequentazione si era alimentata delle lunghe passeggiate nella Foresta Nera a discutere di Wyneken e di questioni etiche e, in seguito al trasferimento di entrambi nella capitale tedesca nell'autunno 1913, si era rinsaldata durante i lunghi pomeriggi al vecchio *Café des Westens*, luogo di ritrovo dei bohémien della città. Fu proprio qui che, secondo quanto scrive in *Cronaca Berlinese* (1932), seguì con apprensione la dichiarazione di guerra della Germania, dovendo rassegnarsi all'"inevitabilità dell'arruolamento". Tuttavia, continua lo scritto: "L'otto accadde il fatto che fece scomparire a lungo ai miei occhi questa città e questa guerra"[104]. Benché in termini oscuri ed elusivi, Benjamin allude in queste righe al suicidio degli amici, che lo turbò a tal punto da inaugurare il proprio mutismo sul tema per gli anni a venire.

Tale rimosso aleggia, in realtà, anche nella produzione precedente. Lo si può riscontrare tanto in modo diretto nei sonetti "in morte di Heinle"[105], quanto nel "poetato" di *Due poesie su Friedrich Hölderlin* (1915), inteso qui come concetto limite che impedisce la traduzione della vita nella poesia[106]; quindi, nel "privo di espressione" del *Saggio sulle Affinità elettive* (1922), dove allude all'irrigidimento della vita nell'opera, che costituisce allo stesso tempo la sua condizione di validità[107]. Eppure, osserva Gentili, è solo in *Cronaca berlinese* (1932) che si ritrova il primo riferimento esplicito a Heinle, l'amico che fino ad allora aveva potuto incontrare soltanto "nella sua poesia"[108]. In effetti, il silenzio sulla Grande Guerra e, dunque, sulla morte dell'amico non contraddistingue solo il proprio atteggiamento, ma viene esteso dal filosofo alla gioventù, diventando la cifra peculiare di un'intera generazione. È in virtù di questa stretta

---

sperimentato che anche lo spirito lega, da solo e incondizionatamente, gli uomini vivi, che la persona sta al di sopra del personale; abbiamo sperimentato che cos'è una guida. Abbiamo sperimentato che c'è pura sperimentalità tra gli uomini. […] Allo stato, che Le ha preso tutto, ha infine sacrificato la gioventù. Ma la gioventù appartiene a quelli che guardano, che l'amano e in essi amano, al di sopra di tutto, l'idea. È caduta dalle sue mani che non hanno saputo trattenerla, e continuerà a soffrire, anonima. Vivere con essa è il retaggio che Le strappo". Sulla centralità della figura dell'*Ausdrucklose* nell'opera benjaminiana, basti pensare alla natura „triste" e "muta" del saggio *Sulla lingua in generale e sulla lingua degli uomini*, alle figure della creaturalità del *Trauerspiel*, fino al mutismo dei reduci della Grande Guerra in *Esperienza e povertà* (1933).

[104] *OC*, V, p. 260.

[105] *OC*, II, pp. 272-373.

[106] Cfr. *OC*, I, pp. 217-239, soprattutto pp. 219-220.

[107] Cfr. *Ivi*, pp. 523-589, soprattutto p. 571. Con tale concetto, che struttura la sua teoria dell'arte intorno a un *pathos* della verità fondato religiosamente, egli si contrappone al *pathos* umanitario degli espressionisti, cfr. B. Witte, *Walter Benjamin*, cit., p. 22.

[108] D. Gentili, *Privo di espressione,* cit., pp. 135 ss.

interrelazione con l'esperienza storico-biografica di quegli anni che egli tematizza l'*Ausdrucklosigkeit* come una delle categorie centrali del suo pensiero.

Nonostante risulti complesso ricostruire la vera natura del loro rapporto, l'effetto che ebbe il suicidio dell'amico su Benjamin si mostra in tutta la sua dirompenza in *A proposito di Stefan George* (1928), un contributo autobiografico composto per *Die literarische Welt* in occasione del sessantesimo compleanno del poeta. Accostando la controversa figura di quest'ultimo a quella di Heinle nello sventurato orizzonte che si levava nell'estate del '14, Benjamin chiosa: "[…] l'influsso di George sulla mia vita è legato alla poesia nel suo senso più vitale. Il sorgere e il tramontare di quell'influsso si svolge nello spazio della poesia e nell'amicizia di un poeta"[109]. In effetti, George aveva influenzato tanto la generazione che si era sacrificata sul fronte, quanto la cerchia dei compagni di Benjamin, che dalla guerra aveva sin da subito preso le distanze; e, soprattutto, egli aveva rappresentato un'importante fonte di ispirazione per lo stesso Heinle. A differenza di coloro che avevano fatto propria l'identità di vita e opera rivendicata dalla poetica georgiana, trovando la morte sul campo di battaglia, il suicidio di Heinle andava per Benjamin nella direzione opposta: la sua poesia non era morta con lui, ma era rimasta lo spazio aperto dove egli poteva incontrarlo, "il posto preciso in cui la poesia poteva ancora agire su di me". Contro la traduzione immediata dell'opera nella vita si erge l'*Ausdrucklose*: il tentativo benjaminiano di interporre tra i due poli una cesura invalicabile, al fine di preservare la vita stessa dall'"orrore" che si insidiava dietro le poesie georgiane[110].

Il tema dell'incomunicabilità ritornerà poi apertamente connesso alla Grande Guerra in *Erfahrung und Armut* (1933). All'ombra dell'incombente conflitto mondiale, la questione viene affrontata non dal punto di vista biografico, quanto dalla prospettiva oggettiva dei reduci di guerra, il cui mutismo, per così dire, postraumatico ha consegnato l'umanità a una povertà di "esperienza comunicabile" (*mitteilbare*

[109] *OC*, III, pp. 104-105. "Questa scossa [della sua opera] non mi è venuta mai dalla lettura, ma sempre e solo dalle poesie che in certi momenti decisivi sentivo sulla bocca dei miei compagni di allora, e un paio di volte sulla mia stessa bocca. Legato a quei compagni — dei quali oggi nessuno è più vivo — non dalle sue poesie, ma piuttosto dalla forza della quale forse parlerò un giorno. Era la medesima forza che alla fine mi separò da quell'opera. Ma essa poté farlo solo perché quell'opera e l'esistenza del suo creatore sono stati così presenti in essa, che non sarebbe stata concepibile senza entrambe. Se il privilegio e l'indicibile fortuna della gioventù consiste nel legittimarsi in versi, nel poter lottare e amare in versi, noi dobbiamo quell'esperienza ai tre libri di George, dei quali *L'anno dell'anima* è il cuore. Nella primavera del 1914 si levò sull'orizzonte, foriero di sventura, *La stella dell'unione*, e pochi mesi dopo fu la guerra. Prima ancora che si cominciasse a cadere sul fronte, essa colpì in mezzo a noi. Il mio amico moriva. Non in battaglia. Egli fiorì sul campo dell'onore dove non si cade. Seguirono mesi dei quali non so più nulla. In questi mesi, però, le poesie che lui aveva lasciato vennero a occupare il posto preciso in cui la poesia poteva ancora agire su di me" (*ibidem*).

[110] *Ibidem.*

Erfahrung)[111]. È a vantaggio dell'esperienza vissuta (*Erlebnis*) in guerra, attraverso l'identificazione immediata di vita e opera, che la sua generazione ha sacrificato la vita di cui è possibile fare esperienza (*Erfahrung*) — quella vita di cui va piuttosto preservata la peculiare mancanza di espressione.

Ma ritornando alla rimozione del trauma, l'atteggiamento reticente del filosofo berlinese nei confronti della guerra viene documentato dallo stesso Scholem:

In quegli anni era possibile entrare in rapporti abbastanza stretti con Benjamin soltanto a patto di condividere con lui quell'atteggiamento, come facevo io, o almeno di rispettarlo. Come ho già accennato, parlammo più volte della nostra posizione di principio di fronte alla guerra, ma non mi accadde mai di discutere con lui di precisi avvenimenti del suo corso. Soprattutto fra il '16 e il '18, era questo un settore che avevamo tacitamente escluso, senza alcuna esplicita intesa, dalle nostre discussioni, e le sue lettere di quegli anni rispettano fedelmente tale stato di fatto[112].

Si può forse individuare nella contrapposizione tra "posizione di principio" e "precisi avvenimenti", tra piano etico e azione politica, per così dire, un'analogia con quella cesura che egli andava tematizzando allora tra "vita" e "opera" nella figura del *Gedichtete* e che coinciderà più avanti con l'*Ausdrucklose*. Questa stessa dicotomia rintracciata da Scholem nell'atteggiamento benjaminiano diventerà poi un aspetto strutturante della riflessione sul politico che il filosofo avrebbe elaborato di lì a pochi anni. In effetti, con il concetto di "poetato" esposto in *Due poesie su Friedrich Hölderlin,* Benjamin propone una nuova teoria della verità che, oltre la classica distinzione forma-materia, si esplica come "unità necessaria e immanente" di queste nel compimento spazio-temporale dello specifico compito intellettuale e intuitivo che ciascuna poesia costituisce.

In altri termini, il poetato rappresenta qui un modo di concepire il rapporto tra vita e poesia irriducibile alla traduzione immediata, il quale si mostra piuttosto come "strutturazione dell'intuizione" e "costruzione di un mondo spirituale" [113]. Analogamente, come si vedrà più avanti, nel caso del vero

[111] Cfr. W. Benjamin, *Erfahrung und Armut*, in *id.*, *GS*, II.1, pp. 212-219.
[112] G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., p. 49.
[113] "Il poetato si rivela dunque come il passaggio dall'unità funzionale della vita a quella della poesia. In esso la vita si determina tramite la poesia, compito tramite la soluzione. Alla base non sta la maniera individuale in cui l'artista sente la vita, ma un complesso di relazioni vitali che è determinato dall'arte. Le categorie che permettono di cogliere questa sfera, la sfera del passaggio delle due unità funzionali, non sono ancora state approntate, e forse hanno il loro correlato migliore nei concetti del mito. Proprio le realizzazioni più deboli dell'arte si riferiscono al sentimento immediato della vita, ma le più forti, nella loro verità, a una sfera affine a quella mitica: al poetato. La vita, in generale, è il poetato delle poesie, si potrebbe dire; ma quanto più il poeta cerca di convertire direttamente l'unità della vita nell'unità dell'arte, senza trasformarla, tanto più si dimostra inetto. […] La vita sta alla base del poetato, poiché è la sua unità ultima. Ma quanto prima l'analisi della poesia porta alla vita stessa come suo poetato, senza incontrare una strutturazione dell'intuizione e la costruzione di un mondo spirituale, tanto più

Politico l'intento non è insistere sulla dicotomia tra ordine profano e messianico, quanto ragionare sul significato del vero politico per l'ambito secolare nella sua ineludibile *a-relazione* con il teologico, ovvero sul compito della politica mondiale che deve essere nichilista e, parallelamente, promuovere indirettamente l'avvento del Regno di Dio[114].

Per quanto concerne la "posizione di principio" benjaminiana contro la guerra, è lo stesso Scholem a precisare che per il filosofo non era in gioco alcuna ideologia pacifista. A riprova di ciò, basti pensare alla critica al pacifismo che egli articola in *Zur Kritik der Gewalt* (1921). Appellandosi a una prospettiva di "anarchismo etico", egli accusava lì l'argomentazione pacifista di ridurre la critica della violenza alla critica della violenza militare, senza problematizzare a dovere la sfera del diritto stesso, cui la violenza è connaturata[115].

L'estraneità alla guerra, maturata in seguito ai due eventi biografici sopra menzionati, lo spinge in più occasioni a ingegnarsi per sfuggire al servizio militare. Sempre Scholem racconta che attorno al '15 i due avevano avuto modo di discutere sul conflitto mondiale, trovandosi allineati sulla posizione di Karl Liebknecht, il leader del KPD che dal '14 aveva votato contro i crediti di guerra. Allora Scholem partecipava agli incontri clandestini organizzati da alcuni socialdemocratici antimilitaristi e aveva contribuito alla distribuzione clandestina di *Die Internationale* — la rivista pacifista diretta da Rosa Luxemburg e August Thalheimer. Il coinvolgimento dell'amico nell'opposizione antimilitarista affascinò particolarmente Benjamin, che espresse allo stesso Scholem il desiderio di volervi collaborare attivamente[116]. Fu così che l'amicizia tra i due poté consolidarsi sul terreno comune dell'antimilitarismo e di un vago – almeno per il ventitreenne Benjamin — orientamento socialista.

---

la poesia si rivela materiale (in senso stretto), informe, irrilevante. Mentre l'analisi delle grandi poesie non incontrerà il mito stesso, è vero, ma un'unità nata dalla forza degli elementi mitici in conflitto tra loro, e che sarà espressione autentica della vita." in *OC*, I, pp. 219-220.

[114] Il riferimento è ovviamente al *Frammento Teologico-politico* per cui si veda *infra,* §III.2.3.2.

[115] Cfr. W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *OC*, I, pp. 467-489.

[116] G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., pp. 23-24. A parte questa testimonianza dell'amico e la sovra menzionata lettera di allontanamento da Wyneken, non si possiedono altre dichiarazioni esplicite di Benjamin sulla guerra. Pare che nello stesso periodo declinò l'invito a collaborare per la rivista pacifista *Der Aufbruch*, diretta da un altro ex allievo di Wyneken e ora suo oppositore, Ernst Jöel, cfr. H. Eiland e M. Jennings, *Walter Benjamin*, cit., p. 66.

3. Sfuggire alla *cruda anarchia*

3.1.Linguaggio

Alla luce di tali premesse, non stupisce che gli anni 1915-1919 corrispondano per il giovane filosofo a un periodo non solo di frequenti spostamenti fisici, ma anche di importanti riposizionamenti teorici. Lo scoppio della guerra, l'allontanamento da Wyneken e la morte di Heinle sono da annoverare tra le vicende più traumatiche di quegli anni. Tuttavia, è bene rammentare che al medesimo periodo risale tanto la conoscenza di Scholem, che sarebbe diventato uno dei suoi più cari amici, quanto l'emergere di un'encomiabile capacità di concentrazione sul lavoro letterario nel bel mezzo della catastrofe — abilità che poté senz'altro affinare negli anni a venire dell'esilio.

Il 1915 inaugura, pertanto, un periodo di nomadismo filosofico-letterario, lontano da quella "città di dannati" che rappresentava ai suoi occhi Berlino[117]. Convinto che la guerra non potesse risolversi in un anno, egli si dirige alla volta di Monaco, da sempre considerata la rivale opulenta e conservatrice della capitale tedesca[118]. I mesi nella città bavarese trascorsero all'insegna di uno studio intenso, benché la frequenza alla *Ludwig-Maximilians-Universität* non lo gratificasse particolarmente: tra i corsi più interessanti di quel periodo Benjamin ne menziona uno su Kant e Descartes, tenuto da Moritz Geiger, allievo di Husserl, verso l'opera del quale andava maturando allora un nuovo interesse[119]. Degni di nota risultano poi un corso sulla "Storia della penitenza nella Chiesa antica" e uno sulla cultura e sul linguaggio dei Maya e degli Aztechi. Soprattutto quest'ultimo ciclo di lezioni tenuto dall'etnologo Walter Lehmann rappresentò l'occasione per fare conoscenze interessanti: tra i partecipanti spiccava un cortese poeta di nome Rainer Maria Rilke e uno studente trentenne di filosofia e filologia indoeuropea di nome Felix Noeggerath, con cui trascorreva ore a dibattere di "problemi essenziali" quali la "mitologia", "il concetto

[117] Lettera a F. Radt del 9.03.1916 in *GB*, I, p. 318.

[118]"Bei meiner letzten Musterung wurde ich auf ein Jahr zurück gestellt und trotzdem meine Hoffnung, der Krieg sei in einem Jahre zu Ende, gering ist, gedenke ich wenigstens einige Monate in Ruhe in München arbeiten zu können.", in *GB*, I, p. 282.

[119] L'elenco dei libri di quel periodo, inedito e custodito al *Walter Benjamin Archiv* di Berlino, conferma questa informazione: al tempo risale infatti anche la lettura di *Idee per una fenomenologia pura* di Husserl, cfr. H. Eiland, M. Jennings, *Walter Benjamin*, cit., p. 69, n9.

di esistenza storica e di storia" e grazie al quale venne introdotto a quel che rimaneva della *Schwabinger Bohème*[120].

Tra gli incontri più rilevanti del soggiorno bavarese si ricorda, inoltre, quello con lo scrittore Erich Gutkind, proveniente da una famiglia ebraica assimilata di Berlino e già allora intimamente affascinato dall'ebraismo. Autore dell'utopia mistica di matrice espressionistica *Siderische Geburt*[121], questi avrebbe intrattenuto una stretta frequentazione con il filosofo per tutti i primi anni Venti. Inoltre, grazie alla conoscenza di Max Pulver, scrittore svizzero appassionato di grafologia, Benjamin poté maturare un certo interesse per Franz von Baader, teologo contemporaneo dei preromantici ed esperto di mistica ebraica e cristiana, e per Franz Joseph Molitor, discepolo di quest'ultimo e di Schelling, unico filosofo di lingua tedesca ad aver dedicato interamente i suoi studi alla Cabbala. Alla luce della produzione benjaminiana dell'epoca, contraddistinta da una serie di saggi sulla storia e sul linguaggio, composti intorno al '16, e dallo studio approfondito del romanticismo tedesco, culminato nella dissertazione di dottorato del 1919, sembra verosimile che la lettura dell'opera di Baader giocò un ruolo di primo piano[122].

Ad ogni modo, l'interlocutore privilegiato sulla filosofia del linguaggio e sulla problematica della storia restava Scholem, in ragione della vasta conoscenza della tradizione ebraica che egli poteva vantare già allora. Il tema dell'ebraismo rappresenta quel fuoco che, dapprima alimenta il loro rapporto di amicizia, giungendo progressivamente a consumarlo, come testimonia l'allontanamento tra i due a partire dalla

---

[120] Tutte le informazioni sono riportate da Benjamin stesso nella lettera a Fritz Radt del 21.11.1915, in *GB*, I, pp. 289 ss. È Scholem a riportare dell'ammirazione di Benjamin per la gentilezza di Rilke, conosciuto fugacemente al corso di Lehmann, cfr. G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., p. 63. Su Noeggerath (1885-1960), cfr. la lettera a Radt del 4.12.1915 in *GB*, I, pp. 300-1. Amico di Rainer Maria Rilke, Stefan George e Ludwig Klages, questo personaggio era in contatto con uno dei principali nuclei embrionali del modernismo tedesco, che a partire dagli inizi del Novecento si riuniva a Schwabing. Tra le figure che vi presero parte si annoverano i membri del *Cavaliere azzurro*, tra cui Kandinskij; esponenti del *George-Kreis* come lo stesso Ludwig Klages, Melchior Lechter, Alfred Schuler, Fanny zu Reventlow; ma anche scrittori come Thomas Mann, Alfred Kubin e lo stesso Rilke. Attraverso Noeggerath, Benjamin conobbe con ogni probabilità le ricerche sul matriarcato di Jakob Bachofen, cui il filosofo avrebbe poi dedicato uno studio nel 1934-35. Fu proprio grazie a N. che nel '32 giunse a Ibiza, cfr. H. Eiland, M. Jennings, *Walter Benjamin*, cit., p. 70.

[121] Ci si riferisce qui al libro *Siderische Geburt. Seraphische Wanderung vom Tode der Welt zur Taufe der Tat* (*Nascita siderea. Viaggio serafico dalla morte del mondo al battesimo dell'azione*) pubblicato da Gutkind (1877-1965) nel 1910, sotto lo pseudonimo di Volker: si tratta di un breve trattato che combina elementi utopici e mistici a una prosa nietzscheana. Stampato in pochi esemplari, alcuni dei quali vennero inviati da Gutkind stesso ad alcuni intellettuali tedeschi con cui era in contatto, l'opera influenzò poeti e pittori del primo espressionismo tedesco. In effetti, nei primi anni Dieci egli riunì attorno a sé i principali intellettuali e artisti del tempo fondando il *Forte-Kreis*, su cui si tornerà *infra*, § I.4.3.

[122] L'interesse per Baader fu tale da spingerlo ad acquistare l'edizione integrale delle sue opere, l'unica raccolta filosofica posseduta allora da Benjamin, oltre a quella di Platone, cfr. G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., pp. 46-7. Parallelamente egli si interessa alla *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition* di Molitor: opera in quattro volumi pubblicata tra il 1827 e il 1857, in cui l'autore, cattolico liberale, tenta un'esposizione della Cabbala da una prospettiva cristologica, cfr. *ivi*, p. 70.

metà degli anni Venti[123]. Tra le discussioni filosofiche più intense che animavano il loro scambio intellettuale sono degne di nota quelle che ebbero luogo nell'agosto del '16 a Seehaupt, a sud di Monaco. Ospiti di Dora Pollak, che sarebbe divenuta di lì a pochi mesi la futura moglie di Benjamin, gli amici trascorsero tre giorni a conversare dei temi più disparati[124]: da Platone alla filosofia dell'idealismo — soprattutto Kant, Hegel e Schelling—, passando per l'ebraismo e il sionismo, fino al concetto di uno stile di scrittura obiettivo e politico — inteso non come strumento dell'azione, ma come schiudersi della "sfera dell'inespresso" nel rispetto della "magia della lingua"[125].

Fu proprio rimuginando sulle conversazioni di Seehaupt che Scholem scrisse all'amico una lunga lettera, in cui poneva una serie di questioni sul rapporto tra matematica e linguaggio, sulle quali andava interrogandosi al tempo[126]. Ad essa Benjamin replicò con una lettera altrettanto prolissa, dalla cui rielaborazione nel novembre 1916 scaturì il saggio *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache der Menschen*[127]. Nell'esporre a Scholem i lineamenti generali dell'opera, è egli stesso a confessare:

[…] In esso non mi è stato possibile entrare nel merito delle questioni matematica e linguaggio, ossia matematica e pensiero, matematica e Sion, perché i miei pensieri su questo tema infinitamente complesso sono

---

[123] Nei primi anni della loro amicizia Scholem stesso racconta di subire l'"influenza inestimabile" di Benjamin (cfr. G. Scholem, *Tagebücher*, cit., vol. I, pp. 375-76), presentandolo in toni quasi profetici: "Walter disse una volta che il regno messianico è sempre presente, e questa è un'intuizione di *sorprendente* importanza — anche se si colloca su un piano che nessuno, io credo, ha raggiunto dal tempo dei profeti" (*ivi*, vol. II, p. 70). Sull'influsso esercitato da B. sull'amico, tanto a livello personale quanto sulla sua opera, cfr. H. Eiland, M. Jennings, *Walter Benjamin*, cit., pp. 72-73; soprattutto la nota 11. Dal 1917 Scholem riscontrò una scissione insanabile nel rapporto con Benjamin, che imputava all'interesse solo superficiale di quest'ultimo per l'ebraismo, nonché a una certa disapprovazione morale che gli attribuiva, cfr. G. Scholem, *Tagebücher*, cit., vol. II, pp. 230-31; 268. A tale separazione concorsero tanto l'avvicinamento di Benjamin al marxismo, quanto il parallelo trasferimento di Scholem in Palestina.

[124] Conosciutisi l'anno precedente, l'attrazione tra i due era stata così immediata da costringere Dora a interrompere inizialmente i rapporti, per salvaguardare il suo matrimonio con il giornalista Max Pollak. Nell'estate del '16, dopo che quest'ultima si separa dal marito e il giovane Walter rompe il fidanzamento con Grete Radt, i due si riavvicinano, per poi sposarsi di lì a pochi mesi, cfr. H. Eiland, M. Jennings, *Walter Benjamin*, cit., pp. 74-75.

[125] Cfr. la lettera del 17.7.1916 a Martin Buber, che Benjamin lesse a Scholem in questa occasione, cfr. *GB*, I, p. 325 ss; W. Benjamin, *Lettere*, cit., pp. 23 ss. In questa lettera, rimasta senza risposta, Benjamin declinava l'invito di Buber a collaborare con la rivista *Der Jude*, accusandola di fare della letteratura uno strumento diretto dell'azione, che viola il mistero della lingua. Nonostante il lessico *jugendbewegt*, si riscontrano qui già elementi che struttureranno la sua teoria del linguaggio.

[126] Nei diari degli anni 1916-18, Scholem individua nella pura forma spirituale un tratto comune tra la sua teoria matematica della verità (egli si occupava al tempo di matematica, geometria e logica matematica e calcolo logico) e forma interna della lingua ebraica. Si interroga lungamente sul rapporto tra la libertà dei principi matematici e la confusione della storia, ma soprattutto ricerca una legge che concili matematica e Torah: "[…] una legge meccanico-matematica, fondata sul calcolo differenziale e capace di comprendere il processo del mondo, portata dal Messia come essere mistico-matematico, proveniente dall'idea della mistica (da Sion) e coincidente con la Torah (come idea della matematica, e pensa che questa legge possa essere la legge dei grandi numeri (*das Gesetz der groessen Zahlen*) proposta in *Das Anwendungsproblem* da Zilsel […]", cfr. T. Tagliacozzo, *A=A: concetto di identità, matematica e linguaggio in Walter Benjamin e Gershom Scholem*, in T. Tagliacozzo (a cura di), *Walter Benjamin, Gershom Scholem e il linguaggio*, cit., pp. 79-108, p. 94.

[127] Sulle vicissitudini della sua ideazione, composizione e storia degli effetti, cfr. *OC*, I, pp. 635-637.

ancora del tutto provvisori. Per il resto, in questo lavoro cerco di confrontarmi con l'essenza del linguaggio e più precisamente (per quanto vedo) in rapporto immanente con l'ebraismo e in riferimento ai primi capitoli del Genesi. Attenderò il Suo giudizio su queste pagine con la ferma speranza che esso mi sarà di grande aiuto.[128]

Prima di ribadire il ruolo primario svolto dalla trattazione della matematica nella teoria della lingua e la sua quasi totale impreparazione in merito, il filosofo insiste sulla frammentarietà di quei pensieri sparsi, presentati in forma di saggio dal titolo quanto mai sistematico[129]. In effetti, come sostiene Scholem, nelle intenzioni originarie dell'autore esso doveva costituire la prima sezione di un più ampio lavoro tripartito[130]. Informazione confermata dallo stesso Benjamin in alcune lettere a Ernst Schoen dell'anno seguente. In questo senso, tanto la "certa mole"[131] che contraddistingueva già allora il lavoro, quanto la continuità della linea di ricerca che esso inaugura ci danno la misura della sua centralità nell'elaborazione del pensiero benjaminiano:

[…] Attualmente mi si schiudono relazioni della massima rilevanza, e posso dire che sto penetrando per la prima volta nel centro unitario del mio pensiero. Mi ricordo che Lei sembrava comprendermi assai bene quando [...] Le comunicavo i miei disperati sforzi di riflessione attorno ai fondamenti linguistici dell'imperativo categorico. Ho cercato di precisare ulteriormente la modalità di pensiero che mi occupava allora (e il cui problema particolare è per me ancora oggi irrisolto, ma si inserisce in un contesto più vasto) [...]. Soprattutto: per me le questioni relative all'essenza della conoscenza, del diritto, dell'arte, hanno a che vedere con la questione dell'origine di tutte le espressioni dello spirito umano nell'essenza del linguaggio. Proprio questa è la relazione che intercorre tra i due principali oggetti della mia riflessione [ossia il problema della lingua e il «problema della svastica»].[132]

L'essenza del linguaggio rappresenta agli occhi del filosofo l'origine di tutte le espressioni dello spirito umano: dalla conoscenza, al diritto, passando per l'arte. Se ne deduce che, a partire da questi anni, la sua riflessione si muove su due rotte: quella della lingua e quella del mito[133]. Una delle prime stazioni in cui

---

[128] *GB*, I, p. 343 ss.

[129] Tra le fonti di ispirazione della teoria benjaminiana del linguaggio, frequentemente discusse allora con Scholem, si annoverano: opere di Johann Georg Hamann, Joseph Franz Molitor, ma anche il corso di Ernst Lewy su Wilhelm von Humboldt seguito a Berlino e gli studi intrapresi a Monaco con Walter Lehmann; questioni gnoseologiche e matematiche sviluppate a partire da testi kantiani, neokantiani, husserliani e fenomenologici conosciuti negli anni friburghesi e bavaresi; Benjamin legge allora Henri Poincaré, Ernst Barthel e frequenta Hans Reichenbach; tra il '17 e il '18 legge, inoltre, *Sostanza e funzione* di Ernst Cassirer, discutendo con Scholem di Russell, Frege, di logica matematica, calcolo differenziale e integrale, e del concetto di identità, cfr. T. Tagliacozzo, *A=A,* cit., p. 80.

[130] G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., p. 64. Alcune informazioni sul tema si trovano nell'*Appendice*, cfr. *OC*, I, p. 296 ss.

[131] *GB*, I, p. 355.

[132] Così B. nella lettera a Schoen del febbraio 1917, cfr. *GB*, I, p. 437.

[133] Con "problema della svastica" egli intende infatti l'interesse per la mitologia, alludendo in particolare agli studi di Walter Lehmann sulla svastica come sostituzione patriarcale dell'antica ruota di fuoco-aria delle società matriarcali, cfr. *OC*, I, p. 636,

questi binari si incontrano è costituita dal saggio del '16, cui Benjamin continuerà a riferirsi esplicitamente nei vent'anni successivi come un termine di paragone ineludibile: basti pensare al "tentativo gnoseologico" dell'introduzione al *Dramma barocco tedesco* del 1924, oppure alla riformulazione delle nuove annotazioni sul linguaggio raccolte in *Sulla facoltà mimetica* del 1933[134].

Con ogni probabilità, l'importanza di *Sulla lingua in generale e sulla lingua degli uomini* si deve al suo carattere di testo breve quanto denso che fa il punto sui temi della tradizione, riproponendone una riformulazione originale al crocevia tra filosofia, teologia e politica[135]. Il linguaggio viene presentato qui come un principio ontologico che dà origine alla realtà stessa, riecheggiando un'idea centrale della mistica ebraica che ha rappresentato probabilmente un tema ricorrente delle discussioni coeve con Scholem[136]. In linea con la critica alla strumentalizzazione del tempo e della memoria storica che sviluppa parallelamente, Benjamin si schiera contro la "concezione borghese", che concepisce la lingua come *strumento per* la comunicazione di qualcosa. Al contrario, nel tentativo di superare la relazione mezzo-fine, soggetto-oggetto, segno-referente, il linguaggio viene descritto qui come il *medio in cui* esso già sempre si trova[137].

---

n10; Lehmann si basava sugli studi di Jakob Bachofen (1815-1887), cui Benjamin dedicò nel 1935 un celebre saggio in *GS*, VI, p. 223 ss.

[134] Cfr. *GB*, II, p. 464; W. Benjamin, *Lettere*, cit., p. 90. Sul secondo scritto, cfr. *GB,* IV, p. 214. Nella *Premessa gnoseologica* al *Dramma barocco tedesco,* egli definisce l'ambito della filosofia rispetto alla scienza: se le idee a partire da cui vengono esperite le cose sono platonicamente vincolate al linguaggio, il compito della filosofia si identifica con la "rappresentazione della verità" — dove la verità allude qui al darsi linguistico dei fenomeni. In tal senso, la filosofia corrisponderebbe a una "lotta per la rappresentazione di poche parole, sempre le stesse: le idee", vale a dire a una continua riconfigurazione del rapporto tra percezione originaria del linguaggio ed esperienza da quest'ultimo resa possibile, nella consapevolezza che: "la verità non entra mai a far parte di […] una relazione intenzionale. L'oggetto della conoscenza, in quanto oggetto che si determina nell'intenzione concettuale, non è la verità. La verità è un essere aintenzionale formato da idee […] è la morte dell'intenzione", in *GS*, I/1, pp. 203-430; trad. it. W. Benjamin, *Origine del dramma barocco tedesco*, a cura di A. Barale, Carocci, Roma 2018, pp. 80ss. Sul nesso tra il concetto di esperienza negli anni giovanili (frutto di una riconfigurazione della filosofia kantiana e in stretto rapporto con la sfera linguistica) e la sua successiva ridefinizione a partire dalle trasformazioni storiche della modernità (nel confronto critico con l'*Erlebnis* della filosofia della vita e al fine di affrontare il tema dell'"indice storico" dell'esperienza), cfr. M. Montanelli, *Sulle tracce dell'esperienza. Walter Benjamin tra critica del vissuto e uomo nuovo*, in "atque. Materiali tra filosofia e psicoterapia", n. 23, 2018, pp. 133-146.

[135] Oggetto privilegiato del testo è il rapporto tra linguaggio e storia, benché solo dal punto di vista del mito. Sebbene l'integrazione tra la questione del linguaggio e quella della storia compaia esplicitamente solo nella premessa al *Dramma barocco tedesco* con la teoria dell'origine e poi nei *Passages* con la teoria dell'immagine dialettica; occorre menzionare che negli abbozzi al *Trauerspiel* (cfr. *OC*, I, pp. 273-280), scritti tra l'estate e l'autunno del '16, mette in rapporto il "tempo della storia" con il "tempo tragico" e con il "tempo spettrale" della rappresentazione luttuosa, cfr. H. Eiland, M. Jennings, *Walter Benjamin*, cit., pp. 79-80.

[136] Secondo la Cabbala la stessa creazione del mondo per mano di Dio accade come movimento linguistico: in tal senso, la natura espone una gradazione continua e eterogenea di lingue, al cui vertice si situa la lingua umana in quanto unica lingua nominale, quindi più simile alla lingua di Dio e al suo Nome, cfr. G. Scholem, *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970; trad. it. *Il nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*, a cura di A. Fabris, Adelphi, Milano, 2010.

[137] La distinzione fondante della teoria linguistica benjaminiana è quella tra *Kommunikation* e *Mitteilung*: se la prima si riferisce alla mera trasmissione di informazioni, la seconda allude alla comunicazione dei contenuti spirituali che è connaturata a ogni cosa, la quale partecipa in tale comunicazione a una "comunità più o meno materiale". L'essenza del linguaggio come matrice

In effetti, esordisce Benjamin: "ogni comunicazione di contenuti spirituali è linguaggio". Occorre tuttavia precisare che, in primo luogo, l'ambito della manifestazione della vita spirituale non si limita al solo linguaggio umano, ma comprende tutto il resto: "non vi è evento o cosa nella natura inanimata che non partecipi in qualche modo della lingua, poiché è essenziale a ogni cosa comunicare il proprio contenuto spirituale"[138].

In secondo luogo, l'essenza spirituale comunicata nella lingua si identifica con l'essenza linguistica solo in quanto si esprime immediatamente nella lingua, ma non coincide propriamente con essa. Detto in altri termini, la lingua comunica l'essenza linguistica delle cose e, dal momento che questa contiene direttamente anche l'essenza spirituale, la lingua comunica anche quest'ultima, nella forma che di essa è immediatamente comunicabile.

Pertanto, chiosa Benjamin: "ogni lingua comunica se stessa". Tale non-mediatezza, tale impossibilità di separare i due estremi dell'essenza spirituale e linguistica è ciò che Benjamin definisce la "magia del linguaggio"[139]: essa, per un verso, rende la lingua il *medium* per eccellenza, una stoffa magica al di fuori della quale non può pensarsi alcun contenuto; dall'altra, fonda il problema originario del linguaggio, ovvero la sua "infinità"[140]: ciò che si comunica nella lingua è infinito e incommensurabile, dal momento che abitare il linguaggio ci impedisce di avere uno sguardo esterno su di esso, di sondarne i limiti.

Fiumi di parole sono stati scritti su questo breve saggio giovanile. Tuttavia, sono due gli aspetti che ci paiono qui degni di essere rimarcati: in primo luogo, l'idea di una lingua pura di nomi, la cui origine

---

si richiama tanto a J. G. Hamann, *La lingua, la madre della ragione e rivelazione, il suo* A *e l'Ω.* (citato esplicitamente nel saggio, cfr. *OC*, I, p. 287); quanto all'idea del linguaggio come "organo del pensiero" di Wilhelm von Humboldt (in *id.*, *La diversità delle lingue*, Laterza, Roma-Bari, 2000, p. 9). Nella concezione benjaminiana si riscontra inoltre una chiara ripresa della concezione filologica del linguaggio come *Sprachgeist*, che si contrappone alla successiva concezione neogrammaticale propugnata da Ferdinand De Saussure, cfr. H. Eiland, M. Jennings, *Walter Benjamin*, cit., pp. 76 ss. Ma, soprattutto, nella sua concezione per cui le idee si fanno materia, vale a dire si danno solo come forma linguistica, dunque, nel conseguente rifiuto della relazione intenzionale di una coscienza trascendentale alinguistica che si serve del linguaggio come mezzo per comunicare la propria attività noetica è evidente la distanza dalla fenomenologia di Husserl. In tal senso, come ha osservato Montanelli, la posizione di Benjamin sembra piuttosto vicina alla critica mossa in ambito fenomenologico da Emmanuel Lévinas a Husserl, secondo cui il linguaggio rende possibile la relazione intenzionale solo e unicamente eccedendola, cfr. M. Montanelli, *Sulle tracce dell'esperienza*, cit., pp. 138-139.

[138] *OC*, I, p. 281.

[139] Sul rapporto tra medio non strumentale e magia cfr. W. Menninghaus, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Suhrkamp Frankfurt a. M. 1980, p. 17: "Un medio è elemento di esposizione, senza però esserne il mezzo […] Secondo il paradigma corrente la parola 'medio' va dalla scienza naturale al 'medio' spiritistico passando per la teoria della comunicazione. Il termine 'medio' comprende dunque implicitamente gli stessi estremi degli ambiti di esperienza, che sono esplicitamente intrecciati e resi reciprocamente funzionali nel concetto di 'magia'. Originariamente riferito agli ambiti arcaici della prassi occulta ed esclusiva, il concetto di 'magia' designa la forma di realizzazione di una forza che è immediatamente efficace, senza entrare nell'ambito delle relazioni strumentali fine-mezzo della ragione tecnica" [trad. mia].

[140] *OC*, I, p. 283.

umano-evolutiva viene totalmente rigettata e ricondotta al mito biblico della nominazione adamitica degli animali di *Gen,* 2, 19[141]. Poiché la "lingua nominale dell'uomo" e quella "innominale delle cose" sono "imparentate", l'uomo assolve al compito della nominazione trasponendo la lingua muta delle cose in suoni nel nome[142]. Pertanto, la lingua adamitica dell'uomo è "perfettamente conoscente", almeno fino al peccato originale, descritto come "l'atto di nascita della parola umana" che introduce il giudizio e l'astrazione, facendo piombare l'umanità nella confusione delle lingue nazionali[143].

La lettura di *Genesi* fornisce, allora, al filosofo il modello esemplare di una "pura lingua" di nomi in cui siamo già sempre immersi e che, pertanto, non può avere origine alcuna. Come il trascendentale kantiano, essa è inappropriabile e, allo stesso tempo, è il presupposto delle lingue particolari, il riferimento universale che rende possibile la conoscenza e che si rende evidente nella poesia e nella traduzione da una lingua storica all'altra. L'originalità della posizione benjaminiana si deve al suo insistere sull'esistenza di un *continuum* tra i vari livelli linguistici, istituito con l'atto della nominazione e garantito dalla lingua pura nella sua derivazione dalla lingua divina e nella sua connessione originaria con i livelli inferiori: la lingua degli uomini e quella muta delle cose[144].

In questo senso, Benjamin prende le distanze tanto dalle teorie linguistiche che assumono il collegamento arbitrario di parola e contenuto mentale, tanto da quelle che sostengono l'esistenza di un collegamento mistico tra parola ed essenza delle cose. Se la distanza dalla prima posizione non stupisce alla luce di quanto detto sopra; appare più problematico distinguere la tesi benjaminiana dal misticismo. Benché sia innegabile una certa vicinanza alla visione cabbalistica del formalismo del linguaggio della Torah propugnata da Scholem; la posizione benjaminiana non può identificarsi completamente, come sosteneva l'amico, con quella di un "mistico del linguaggio", dal momento che non si riconosce qui alla lingua la comunicazione mistica di un non-comunicabile, vale a dire di un oggetto terzo corrispondente a un'inaccessibile essenza spirituale della cosa. Piuttosto, la lingua comunica per Benjamin solo sé stessa, dal momento che l'essenza spirituale può esprimersi unicamente e immediatamente nella lingua: noi

---

[141] "Allora il Signore Dio plasmò dal suolo ogni sorta di animali selvatici e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all'uomo, per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l'uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome […]" in *La Bibbia*, Nuova versione ufficiale della CEI, San Paolo, Milano 2009, p. 32.

[142] Cfr. *OC*, I, pp. 290.

[143] Nel tentativo di imitare il verbo creatore, il nome esce infatti da se stesso per approdare alla conoscenza estrinseca del bene e del male cfr. *ivi*, pp. 291 ss.

[144] Mentre la lingua degli uomini comunica la propria essenza spirituale completamente; le lingue cosali lo fanno in modo solo parziale, esse comunicano la loro differenza linguistica in quanto si distinguono l'una dall'altra, cfr. *GS*, I, p. 283, 287. Cfr. sul tema S. R. Khatib, *Medio messianico. La politica della lingua in Benjamin*, in T. Tagliacozzo (a cura di), *Walter Benjamin, Gershom Scholem e il linguaggio*, cit., pp. 17-38, soprattutto p. 22.

siamo già sempre in essa e nulla si dà all'infuori di essa[145]. Come è stato osservato, sono riconoscibili in tale tesi gli echi del noumeno kantiano e della concezione bergsoniana, per cui la percezione si rapporta alla materia come la parte al tutto[146]. Ad ogni modo, occorre precisare che nella riflessione benjaminiana l'idea di una sfera trascendentale della pura mediatezza, in cui solo può prendere forma la condizione di perfezione utopica della lingua pura, va di pari passo con la critica all'accezione strumentale di mezzo, tanto quanto con l'idea di medio come spazio intermedio estrinseco: come si vedrà più avanti, essa costituisce, per un verso, l'applicazione al campo linguistico di quel metodo critico che egli aveva adoperato sul terreno di filosofia della storia ne *La vita degli studenti*; dall'altro lato, rappresenterà la chiave di volta per contestualizzare il concetto benjaminiano di politica, che elaborerà di lì a pochi anni[147].

3.2. Esperienza

L'altro aspetto strettamente connesso al primo, che ci sembra utile rimarcare in questa sede, concerne il rapporto tra linguaggio ed esperienza. Benjamin approda, infatti, al problema della lingua in concomitanza con un confronto critico con la teoria della conoscenza di Kant. Riscontrando in quest'ultima l'assenza di un *focus* sulla componente linguistica, il filosofo tenta di sopperire alla problematicità del rapporto soggetto-oggetto nel modello del giudizio kantiano, ripensando la lingua in termini matematici: come un *a priori* senza soggetto, oggetto, né contenuto[148]. Non è un caso, allora, che egli si volga alla riformulazione del concetto di esperienza, dopo essersi cimentato nell'elaborazione di una peculiare "metafisica della lingua"[149]. Ne sono testimonianza alcune considerazioni gnoseologiche scritte tra il '17 e il '18, in cui affronta la "questione della percezione" in rapporto al "segno scritto" e al "simbolo",

---

[145] Cfr. G. Scholem, *Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970, pp. 8 ss. Per la posizione benjaminiana si può parlare piuttosto di un rapporto di "affinità" tra il nome e l'essenza della cosa: a differenza dell'analogia che è una forma mediata e metaforica di somiglianza, l'affinità indica un rapporto immediato e puro tra sostanze, "fenomeno originario" che trascende ogni relazione tra oggetti intenzionali, cfr. F. Desideri, M. Baldi, *Benjamin*, Carocci, Roma 2010, pp 42 ss. Sul tema si veda anche il fr. 24 "Analogie und Verwandschaft" del 1919 in *GS*, VI, pp. 43-4.

[146] H. Eiland, M. Jennings, *Walter Benjamin*, cit., pp. 77-78.

[147] Si veda sul tema *infra*, rispettivamente § II.4.2; § III.1.3.1 e III.1.3.2.

[148] Oltre alle fonti sopramenzionate, Hamann e von Humboldt, per Benjamin è stato fondamentale l'influsso del corso berlinese di Ernst Cassirer, il quale affronta il problema del linguaggio da una prospettiva kantiana in E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 voll., vol. I, ed. Bruno Cassirer, Berlino 1923-1929: trad. it. *Filosofia delle forme simboliche*, I: *Il linguaggio*, La Nuova Italia Firenze, 1976.

[149] Così Scholem definisce quella di Benjamin, cfr. la lettera del 31/03/1931 in *GB*, IV, p. 27.

descrivendola come una sorta di "lettura", di cui il linguaggio costituisce il "canone"[150]. Dal momento che siamo già sempre nel linguaggio, l'"esperienza assoluta" si specifica in modalità di linguaggio, tra le quali si annovera la percezione. Inscrivendo le teorie e dottrine sulla percezione nelle scienze filosofiche in generale e definendo la stessa filosofia "esperienza assoluta, dedotta come linguaggio attraverso un nesso sistematico-simbolico"[151], l'ambito del discorso benjaminiano sconfina ancora una volta nella sfera religiosa[152]. Come riporta Scholem, quello della filosofia come dottrina (*Lehre*) è un tema ricorrente di questo "periodo in cui Benjamin credeva ancora possibile un sistema della filosofia"[153]. Secondo Scholem, con "dottrina" egli intendeva in quegli anni un concetto che trascende l'ambito filosofico e per approssimarsi al significato della Torah: "come insegnamento non solo sulla vera condizione e sul cammino dell'uomo nel mondo, ma anche sul nesso transcausale delle cose e sul loro essere inscritte in Dio. Ciò aveva molto a che fare con la sua idea di tradizione, contrassegnata da una nota mistica sempre più accentuata"[154].

Il tema del rapporto tra insegnamento e tradizione è oggetto di una lunga lettera a Scholem dell'ottobre 1917. Profondamente influenzato dagli studi giovanili sulla teoria pedagogica e dalle letture più recenti sul romanticismo, Benjamin affronta qui il tema dell'educazione come un rinnovamento creativo che coincide con la riscoperta della tradizione, ovvero con l'appropriazione di quest'ultima attraverso l'abbandono al "mare ondoso" dell'insegnamento[155]. Nella medesima lettera formulava, inoltre, la necessità di "fondare [il sistema kantiano] sul granito e svilupparlo" affinché la filosofia potesse diventare "dottrina" (*Lehre*) — da intendersi qui nel senso della rappresentazione di una verità assoluta all'interno di un sistema filosofico. L'impresa di far cadere parte della lettera kantiana e salvare la "tipologia del suo sistema" — quel "nucleo essenziale" che allora gli risultava ancora oscuro—, può essere raggiunta per Benjamin solo attraverso il raffronto tra la filosofia di Kant e la storia: "[…] è nella filosofia della storia che l'affinità specifica di una filosofia con la vera dottrina dovrà risultare con la massima chiarezza; poiché qui dovrà apparire il tema del divenire storico della conoscenza, che la dottrina porta alla risoluzione"[156].

---

[150] Cfr. *OC*, VIII, p. 28 ; 62.
[151] *Ivi,* p. 34.
[152] "Che Benjamin in seguito non si sia più servito di una terminologia religiosa anche se la sfera religiosa rimase per lui qualcosa di vitale, non è in contraddizione con il tenore di queste espressioni" cfr. G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., p. 98.
[153] Così riportato in *GS*, II.3, p. 939.
[154] G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., p.96-7. Sul concetto di dottrina Benjamin torna spesso nei suoi scritti giovanili, per poi affrontarlo anche nella *Premessa* al *Dramma barocco tedesco*.
[155]Cfr. sul tema H. Eiland, M. Jennings, *Walter Benjamin*, cit., pp. 83-4.
[156] *GB*, I, p. 388 ss; W. Benjamin, *Lettere*, cit., p. 34.

Sembra allora del tutto condivisibile l'ipotesi dei curatori dell'opera benjaminiana di considerare tanto la lettera quanto i frammenti sopra menzionati al saggio composto tra il '17 e il '18, *Sul programma della filosofia futura*. La costellazione tra dottrina, esperienza, percezione e linguaggio così ricorrente nella riflessione del giovane Benjamin, trova infatti una prima configurazione unitaria proprio in questo breve quanto ambizioso scritto, teso a "intraprendere, sulla base della tipologia del pensiero kantiano, la fondazione gnoseologica di un concetto superiore di esperienza"[157]. Se è vero che il saggio si apre con il riconoscimento del sistema kantiano come punto di partenza inevitabile della *filosofia futura* per la sua profondità, ricerca di certezza e giustificazione della conoscenza, allo stesso tempo, il filosofo argomenta la necessità di una "purificazione" dai due nodi problematici che lo minacciano: *in primis*, il concetto illuministico "relativamente vuoto" di esperienza come empiria, elaborato da Kant nel solco della fisica newtoniana e poi radicalizzato in senso meccanico dal neokantismo; *in secundis*, l'idea riduttiva di conoscenza meccanico-matematica, derivata da una nozione così "vacua" di esperienza[158]. Per questo motivo, commenta Benjamin: "anche i due compiti di creare un nuovo concetto di conoscenza e una nuova immagine del mondo sul piano della filosofia, si riducono a uno solo"[159].

In breve, la filosofia futura dovrà orientarsi alla distruzione degli elementi della "metafisica sterile" che caratterizzano la teoria della conoscenza kantiana e all'ampliamento del suo concetto di conoscenza, al fine di fondare un'"esperienza metafisica compiuta e più profonda". Gli "elementi di una metafisica speculativa (ossia rudimentale)", dunque degni di essere superati, sono ricondotti qui al dualismo e al soggettivismo kantiani: per un verso, egli critica l'idea di conoscenza come rapporto tra un soggetto conoscente e un oggetto conosciuto, secondo la formula tomistica dell'*adaequatio rei et intellectus*. Per altro verso, egli si schiera contro l'"idea mitologica" di una coscienza conoscente concepita in analogia con

[157] Cfr. *Sul programma della filosofia futura*, in *GS*, II/1, pp. 157-171; *OC*, I, pp. 329-341, p. 331. Il riferimento è soprattutto al fr. 19 "Sulla percezione", che si spinge talvolta oltre il saggio analizzando il concetto di conoscenza speculativa o le relazioni che uniscono esperienza e conoscenza dell'esperienza. L'allusione al rapporto tra esperienza e linguaggio alla fine del frammento lascia supporre che l'autore progettasse una seconda parte del saggio incentrata su questi temi, cfr. *GS*, VI, p. 657; *OC*, VIII, p. 439.

[158] Cfr. *OC*, I, pp. 334-5. Come si vedrà a conclusione del paragrafo, tra tutti gli esponenti del neokantismo, Benjamin allude probabilmente a Cohen, di cui studiava all'epoca *La teoria kantiana dell'esperienza*. Mentre questi attribuiva alla filosofia il compito di restringere l'indagine sulle condizioni trascendentali dell'esperienza in generale a una verifica della costituzione degli oggetti e delle leggi dell'esperienza scientifica; per Benjamin, invece, il compito della filosofia futura è di nobilitare la nozione di esperienza, recuperando così l'altra intenzione della filosofia kantiana concernente il problema della certezza della conoscenza, cfr. G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., pp. 102-3.

[159] *Ivi*, pp. 331-2.

quella empirica ed esemplificata dall'"Io individuale psicosomatico, che riceve le sue sensazioni per mezzo dei sensi e si forma le sue rappresentazioni sulla base di esse"[160].

Se la filosofia assume che la struttura della conoscenza comprenda anche quella dell'esperienza e che questa possa essere dedotta dalla prima: "allora — conclude Benjamin — quest'esperienza include anche la religione, ossia la vera religione, dove né Dio né l'uomo sono oggetto o soggetto dell'esperienza, ma quest'esperienza si fonda sulla conoscenza pura che può e deve avere il suo centro e la sua quintessenza in Dio e solo in Dio"[161]. In altri termini, l'esperienza non è concepita qui in relazione alla coscienza empirica dell'essere umano, vale a dire come elaborazione del suo sentire psicosomatico. Piuttosto, egli aspira a un più alto concetto di esperienza, per pervenire al quale suggerisce di ricorrere a una "coscienza gnoseologica pura (trascendentale)", dagli evidenti echi fenomenologici: il paradossale accostamento del termine "coscienza" all'aggettivo "pura" non solo garantisce la depsicologizzazione della prima, dal momento che viene svincolata da un soggetto, di cui sarebbe attributo; ma assicura alla "gnoseologia futura" l'accesso a una "sfera della neutralità totale rispetto ai concetti metafisici di "soggetto" e "oggetto""[162]. In tal senso, la *coscienza trascendentale* assicura la possibilità logica di un'esperienza metafisica *tout court*, vale a dire, continua e unitaria. È la filosofia a garantire l'identità di esperienza e conoscenza dell'esperienza, dal momento che essa è la "totalità concreta dell'esperienza", conoscenza mediata dal linguaggio[163].

Ne risulta che la critica di Benjamin non solo si volge alla messa in questione dello statuto del trascendentale e al superamento della soggettività metafisica, ma delocalizza la dimensione in cui avviene la costituzione della soggettività stessa: non più nella coscienza empirica, ma nel linguaggio. Richiamandosi al lavoro di Hamann, come aveva fatto nel saggio del '16, Benjamin rimarca la necessità di rapportare la conoscenza al linguaggio: solo da una riflessione sulla natura linguistica della conoscenza può derivare un concetto più profondo di quest'ultima e, pertanto, un concetto corrispondente di esperienza[164]. In quanto *medium* oggettivo in cui è tolta la contrapposizione tra soggetto e oggetto e che

---

[160] *Ibidem.*
[161] *Ivi*, p. 334.
[162] *Ibidem.*
[163] *Ivi,* p. 340. Sul tema della filosofia come "dottrina", ovvero "esperienza assoluta, dedotta come linguaggio attraverso un nesso sistematico-simbolico" (*GS*, VIII, p. 37-8; *OC*, I, p. 34), si tornerà *infra*, § II.3.1.
[164] Nel suo tentativo di revisione del sistema kantiano Hamann aveva criticato la pretesa di purezza della ragione, smascherandone piuttosto la natura linguistica. Il soggetto trascendentale, nella sua concezione, non deve intendersi come un soggetto puro, in grado di accedere a un'esperienza a priori e immediata; piuttosto, l'io penso può costruirsi solo nel linguaggio, il quale va inteso a sua volta come un principio strutturante ma anche storicizzante del soggetto stesso: esso è condizione di

garantisce la continuità dell'esperienza, la lingua assurge a canale di accesso alla totalità dell'esperienza in tutti i suoi gradi, comprese le sfere non contemplate dal sistema kantiano, come quella religiosa[165]. Alla fine del saggio si chiarisce, così, il senso del "programma di collegare a Kant una filosofia veramente consapevole del tempo e dell'eternità"[166]: vale a dire, una filosofia che deve aprirsi alla storia e alla religione attraverso la presa di coscienza della "natura linguistica" della conoscenza.

Il riferimento allo scritto, composto nei pochi mesi trascorsi a Berna tra il '17 e il '18, risulta doveroso perché si delinea qui un concetto di esperienza che supera la classica separazione tra metafisica, conoscenza empirica e teoria della conoscenza. Si tratta di un concetto metafisico la cui conoscenza unitaria, continua e totale è oggetto tanto della filosofia quanto della religione, alla luce del rapporto di "unità virtuale" che si dà tra questi due ambiti[167]. Tale nozione di esperienza fondata sul campo di *medialità immediata* della lingua non solo è applicabile all'ambito pratico (politica), fisico (natura) e metafisico (religione e filosofia), ma risulta funzionale all'analisi dei rapporti che questi intrattengono[168].

A ben vedere, l'esperienza rappresenta il "centro assente" del pensiero di Benjamin, quell'unità riflessiva aperta su cui ritorna ripetutamente nella sua produzione, senza poterne elaborare alcuna concezione sistematica[169]. Non è un caso che si interroghi su di essa proprio negli anni dell'esilio svizzero, mentre in Europa scoppia la violenza del Primo conflitto mondiale. Tantomeno è casuale che il problema dell'esperienza costituisca a quel tempo il fulcro dell'indagine anche di pensatori come Lukács e Bloch. In effetti, questi condividono con Benjamin una condizione di emarginazione dalla sfera pubblica tedesca e una decisa opposizione alla guerra. Dinanzi al declino della fede positivista, neokantiana o *lebensphilosophisch* della borghesia europea conseguente alla catastrofe bellica, tutti e tre escogitano una fuga in un mondo intellegibile, resa senz'altro possibile dalla loro condizione sociale privilegiata. In tale impresa, si richiamano ai romantici, con i quali condividono non solo un'esperienza storica di guerra e di riassetto sociale, ma anche l'operazione di attualizzazione teoretica: proprio come i romantici avevano cercato di sopperire al formalismo del sistema kantiano contrapponendovi una nuova mitologia, allo stesso

---

possibilità della storia, ma anche parte del suo fluire, cfr. J.G. Hamann, *Metakritik über den Purismus der Vernunft* (1784), in *Id.*, *Sämtliche Werke*, 6 voll., vol. 3, Herder, Wien 1949-1957.

[165] Cfr. *ivi*, pp. 338-341.

[166] *Ivi*, p. 329.

[167] *Ivi*, p. 341.

[168] Cfr. S. R. Khatib, *Medio messianico*, cit., pp. 20 ss, soprattutto n19. Sulla critica benjaminiana al concetto strumentale di mezzo e sulla parallela rilevanza del medio come zona di indifferenza creatrice, in cui si perde la distinzione tra soggetto e oggetto e la nuova soggettività politica si conforma in un determinato ed effimero contesto storico-politico, si tornerà *infra*, § III.1.3.1 e III.1.3.2.

[169] Cfr. M. Ophälders, *Costruire l'esperienza. Saggio su Walter Benjamin*, CLUEB, Bologna 2001, pp. 11-21, p. 11.

modo, nel clima apocalittico del primo conflitto mondiale questi giovani intellettuali provavano a integrare il criticismo neokantiano attraverso istanze metafisiche[170].

In tal modo, anche il tentativo benjaminiano di riconfigurazione dell'esperienza deve inquadrarsi nel contesto del progressivo impoverimento subito dal concetto di esperienza nella modernità. Nel recupero di dimensioni più profonde anche il giovane Benjamin si richiama al primo romanticismo tedesco. Quel romanticismo contro cui aveva invece preso posizione Hegel a partire dal 1797, risolvendo l'autoreferenzialità del concetto kantiano di libertà attraverso un principio superiore di realtà, che fosse sostanza del dispiegamento tanto del reale quanto della coscienza. Tale principio di unificazione, identificato poi nella *Fenomenologia* (1807) con lo Spirito, è il prodotto del movimento di esteriorizzazione delle singole autocoscienze che, non potendo trovare in sé nulla di estraneo, hanno bisogno di entrare in contatto con gli altri fuori di sé. Rispetto a tale itinerario, la riflessione di Benjamin si muove in una direzione alternativa. Nel tentare l'integrazione della filosofia kantiana con il concetto di realtà e autocoscienza proprio del romanticismo tedesco, il filosofo berlinese concepisce l'esperienza sin dai primi scritti come il campo di interazione continuo tra individuale e collettivo, ovvero come una relazione irriducibile a uno dei due poli, né tantomeno superabile per mezzo di un principio superiore[171].

È egli stesso nel 1929 a rimarcare la centralità di tale nozione per la riflessione che andava elaborando allora:

> In un saggio giovanile ho messo in campo tutte le forze di ribellione della gioventù contro la parola "esperienza". Ora questa parola è diventata un elemento portante in molte delle mie cose. Ciò nonostante sono rimasto fedele a me stesso. Il mio attacco infatti penetrava nella parola senza distruggerla. Raggiungeva il centro della questione […].[172]

Il riferimento è all'articolo *Erfahrung* (1913), in cui si scagliava contro l'esperienza inautentica che, assumendo come suo contenuto la vita ordinaria, costituiva la "maschera" impenetrabile degli adulti. A questi "filistei", che "fanno vangelo della propria esperienza" negando qualsiasi possibilità di guardare

---

[170] Se nella *Teoria del romanzo* Lukács contrappone il modello idealizzato dell'epos greco al romanzo dell'età moderna in ragione della guerra che la contamina e che è pertanto da condannare moralmente; nello *Spirito dell'utopia* Bloch allude all'"abisso incolmabile" che separa la miseria quotidiana dalle qualità utopiche del mondo, su cui lo scritto si incentra, cfr. B. Witte, *Walter Benjamin*, cit., pp. 44 ss.

[171] Lukács fonda la sua filosofia della storia sugli scritti del giovane Schlegel, Bloch si ispira a Fichte e Schelling. Analogamente, Benjamin si orienta verso il concetto di critica nel primo romanticismo tedesco contro la critica operata da Hegel e, in seguito, da Kierkegaard e Heine, cfr. M. Ophälders, *Costruire l'esperienza*, cit., p. 12 ss; sul tema cfr. anche K. H. Bohrer, *Die Kritik der Romantik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989, pp. 18, 37, 60, 63, 138-149.

[172] *GS*, II.3, p. 902; *OC*, I, p. 620-21.

oltre la "banalità della vita", si contrappongono qui i giovani al servizio di "valori inesperibili"; quella gioventù che, per mezzo della ricerca dello spirito, cercava di dare all'esperienza un contenuto nuovo, che andasse oltre la mera empiria[173].

Per quanto sia tangibile il rischio che l'indebolimento empirico dell'esperienza sconfini in un "autodebilitamento politico" della gioventù, non sembra ragionevole ricondurre la posizione benjaminiana a una negazione *tout court* della realtà a vantaggio dell'idea, vale a dire a una mera fuga dalla prassi in direzione del trascendentale[174]. Nonostante il suddetto scritto si presti a una simile interpretazione, la fedeltà a sé stesso professata da Benjamin nell'appunto del' 29 permette di interpretare il concetto "spirituale" di esperienza del testo del '13 alla luce del concetto superiore di esperienza gnoseologicamente fondato, che traspare dal *Programma* del '18. Seguendo questa linea interpretativa, la mobilitazione delle forze della ribellione della gioventù dovrebbe avvenire in forza di una negazione non dell'esperienza empirica in sé, quanto del primato ideologico di quest'ultima, dunque, attraverso la rivendicazione della sua integrazione in senso metafisico. Analogamente, per quanto nel *Programma* venga criticato apertamente il riferimento dell'"esperienza" kantiana a "una realtà di ordine inferiore, forse infimo", ciò non si traduce in un'apertura alla metafisica "rudimentale". Benjamin concepisce la metafisica kantianamente come "la capacità universale di collegare l'esperienza intera con il concetto di Dio, mediante le idee"[175]. Se "metafisico" è sinonimo qui di totale e profondo, allora il ricorso alla coscienza trascendentale è funzionale ad assicurare la possibilità logica di una conoscenza unitaria, continua e consapevole della propria medialità linguistica, dunque la possibilità logica dell'esperienza che da una simile conoscenza deriva.

Il cosiddetto *centro della questione* cui allude nel '29 può dunque rintracciarsi in un concetto, per così dire, inclusivo di esperienza che — come testimonia Scholem — "abbracciava il legame spirituale e psicologico dell'uomo con il mondo, quale si realizza negli ambiti che non sono stati ancora penetrati dalla conoscenza". L'amico allude alla lunga discussione sul *Programma* avuta con Benjamin, in occasione della quale, alla domanda se fossero da comprendere in tale concezione anche le discipline divinatorie, il

[173] *GS*, II.1, pp. 54-56; *OC*, I, pp. 164-66.
[174] „Al carattere deciso della volontà come tale si può attribuire qualsiasi tipo di azione — che sia reazionaria o rivoluzionaria. Così, Benjamin costituisce la radicalità come posizione senza contenuto. Il suo senso non va al 'condizionato' ma all''incondizionato', non va al 'dato' ma al 'rinunciato', cfr. T. Weber, *Erfahrung* in M. Opitz, E. Wizisla, *Benjamins Begriffe*, 2 voll., Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000, I vol., pp. 230-259, soprattutto pp. 230-32.
[175] *OC*, I, pp. 334-5.

filosofo berlinese ribatté curiosamente che: "una filosofia che non comprenda in sé e non sia in grado di esplicare la possibilità della divinazione a partire dai fondi di caffè non può essere una vera filosofia"[176].

A tal proposito, Ophälders ha messo in luce che: "questa affermazione può sembrare paradossale nella sua formulazione, ma contiene di fatto il nocciolo del concetto benjaminiano di esperienza: porre in vitale costellazione mito e logica, *mimesis* e *ratio*, natura e storia"[177]. Essa chiarisce anche gli appunti della maturità sulle esperienze occulte e gli esperimenti con l'hashish; ma, soprattutto, trova riscontro nella tarda elaborazione di una *dialettica in stato di arresto*, intesa come tensione irrisolvibile, movimento paradossale tra natura e storia, sonno e veglia, la cui meta è rappresentata da un'esperienza in grado di salvaguardare, nell'immagine dialettica, il potenziale del mito dall'assoggettamento alla logica[178].

Senza spingerci troppo oltre nella produzione benjaminiana, le memorie di Scholem attestano la passione del filosofo per il precognitivo sin dai tempi del soggiorno svizzero. Questi racconta di aver trascorso l'estate del '18 in compagnia dei coniugi Benjamin nel piccolo villaggio di Muri, nei dintorni bernesi, discutendo di ebraismo, filosofia e letteratura. Un tema di conversazione ricorrente era inoltre l'ultimo Nietzsche, considerato allora da Benjamin "l'unico che nell'Ottocento, quando l'esperienza era rivolta soltanto alla natura, avesse avuto visione di un'esperienza storica"[179]. Riferendosi al pensiero benjaminiano di quegli anni, Scholem allude a una "tendenza sistematica" tale da considerare sinonimi termini come "sistema" e "dottrina". È in questo contesto che deve inscriversi il crescente interessamento del filosofo al tema del sogno e della veglia, così come al mondo del mito — indizi che testimonierebbero la svolta per così dire "antropologica" del suo pensiero[180]. Analogamente i suoi studi su Bachofen

[176] Cfr. *GS*, II.3, p. 938; G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., pp. 101-2.
[177] Cfr. M. Ophälders, *Costruire l'esperienza*, cit., p. 17.
[178] "Il canone della dialettica è il recupero degli elementi onirici al risveglio" (*PW*, N4.4, in *GS*, V, p. 580): il soggetto storico recupera al risveglio immagini di un sogno collettivo e mitico per trasformarlo in una dialettica in stato di arresto, rivolta a un'esperienza che è da intendersi come *medium*. Essa è, dunque, ricerca di una via di scampo dalla tradizionale contrapposizione tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto: tra i due poli si dà piuttosto un'affinità reciproca a partire dalla quale si costituisce il *continuum* dell'esperienza individuale; l'insieme delle esperienze individuali rappresenta il *continuum* dell'esperienza collettiva, assimilabile alla tradizione. Come per Kraus, così per Benjamin l'origine è la meta, non nel senso di un superamento hegeliano ma di una tensione strutturale: l'esperienza benjaminiana, infatti, non deve rinnegare l'infanzia, ma esaudire le sue promesse in età adulta; parimenti, non si tratta di rimuovere la natura nel progresso storico, ma di modificare il rapporto tra questi due poli inscrivendoli in una costellazione aperta. Inevitabile riscontrare qui l'influsso dell'idea husserliana del "tempo interiore" con le sue "ritenzioni" e "protenzioni" e, successivamente, quello della "memoria involontaria" proustiana, la quale, nel suo ricorso alle capacità tanto corporee quanto spirituali dell'esperienza, rivendica la sua priorità temporale rispetto al pensiero razionale, cfr. *ivi*, pp. 18-21.
[179] G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit. p. 103.
[180] H. Eiland, M. Jennings, *Walter Benjamin*, cit., p. 91.

consentono di inquadrare la ricorrenza del tema della cosmogonia, della preistoria umana, nonché della lotta dell'ebraismo contro il mito nel contesto delle interminabili conversazioni svizzere dei due amici[181].

Ma è soprattutto il grande interesse per la questione dell'esperienza a segnare questa fase della sua riflessione. Il confronto critico intrapreso con l'elaborazione teorica che ne dà Kant spinge Benjamin a cimentarsi con l'amico nello studio de *La teoria kantiana dell'esperienza* di Cohen, che cercava di introdurre il platonismo nel criticismo fondando la nuova filosofia sulla reinterpretazione del *noumeno* come idea. Nonostante la "reverenza" che entrambi nutrivano per il professore neokantiano, di cui avevano potuto frequentare a Berlino alcune lezioni, Benjamin rimase profondamente deluso dal razionalismo di Cohen rispetto al problema dell'interpretazione e, in generale, da quella "confusione trascendentale" che riscontrava ovunque nella sua opera[182]. Eppure, come Scholem, egli nutriva una certa fascinazione per l'orientamento antipsicologistico e storico-problematico coheniano — fascinazione destinata a crescere con lo studio della teoria dell'origine e della critica della mitologia formulate da Cohen ne *La religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo* (1919), e con l'approfondimento della costellazione tra mito, diritto e destino dell'*Etica della volontà pura* (1907), su cui ritorna in alcuni frammenti dei primi anni Venti[183].

---

[181] "In quel periodo ognuno di noi esercitò senza dubbio una forte influenza sull'altro. Egli mi lesse un appunto abbastanza lungo sul tema del sogno e della veggenza, nel quale cercava di formulare le leggi che avevano governato lo spettrale mondo pre-mitico. Distingueva nella storia del mondo due ere, precedenti a quelle della Rivelazione (che io proponevo di chiamare piuttosto l'era messianica): quella spettrale e quella demonica. Il contenuto peculiare del mito era, secondo lui, l'immane rivoluzione che contrapponendosi allo spettrale, ne avrebbe concluso l'epoca" in G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit. p. 104. I due discussero molto di teologia ebraica e dei principi fondamentali dell'etica ebraica: „[…] In quei colloqui ciò che occupava spesso un posto centrale erano le discussioni sulla Rivelazione e la Redenzione, sulla giustizia, il diritto, il timore di Dio e la riconciliazione, e in molti dei suoi appunti e delle sue opere pubblicate è possibile riconoscere i riflessi, per quanto mutati, di quei confronti." *ivi,* p. 119.

[182] *Ivi,* p. 102-3. Sullo studio e il confronto con Cohen negli anni svizzeri, cfr. H. Eiland, M. Jennings, *Walter Benjamin*, cit., p. 90, n 41.

[183] Ci si riferisce qui soprattutto a *Kapitalismus als Religion* (1921), in cui si allude al nesso tra *Schuld*, natura e storia naturale, proprio delle opere di Cohen e, in particolare, di *Ethik des reinen Willens* (1907), cfr. C. Salzani, *Politica profana, o dell'attualità di* Capitalismo come religione, in W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, a cura di C. Salzani, Il melangolo, Genova 2013., pp. 18-19. Un importante contributo sulla ricezione benjaminiana di Cohen sono i saggi di P. Fiorato, come *L'ideale del problema. Sopravvivenza e metamorfosi di un tema neokantiano nella filosofia del giovane Benjamin*, in S. Bertoli, L. Guidetti (a cura di), *Conoscenza, valori e cultura. Orizzonti e problemi del neocriticismo*, in «Quaderni di discipline filosofiche», Anno VII, n. 2 (1997), pp. 361-386; sulle analogie tra la concezione del contesto storico in Benjamin e Cohen, accomunati da una concezione monadologica della struttura profonda della storia, cfr. il più recente *id.*, *"Zeitlos und dennoch nicht ohne historischen Belang". Über die idealen Zusammenhänge der Geschichte bei dem jungen Benjamin und Hermann Cohen*, in «Modern Language Notes», vol. 127, n.3 (2012), pp. 611-624: dove nel primo l'emergere del "problema puro" corrisponde a una "soglia" in cui si rivela un nucleo atemporale della dimensione storica, mentre nel secondo si allude a una "sospensione ideale delle differenze temporali". Per un confronto approfondito del giovane Benjamin con Hermann Cohen e, in particolare, con i valori ebraici, la filosofia critica e il concetto di esperienza che la connota, si veda anche la monografia di A. Deuber-Mankowsky, *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen: Jüdische Werte, Kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung*, Vorwerk 8, Berlin 2000.

3.3.Critica

Al di là delle svariate letture individuali e delle interminabili conversazioni filosofiche con Scholem, il periodo svizzero non viene certo ricordato per le lezioni frequentate all'Università di Berna. È noto come, per sopperire alla noia di quei mesi e all'insoddisfazione generale verso l'accademia, i due amici trascorressero il tempo immaginando di fondare l'"Università di Muri", la loro accademia personale dotata di uno statuto, una dettagliata offerta formativa e una fornitissima biblioteca, le cui nuove acquisizioni librarie venivano scrupolosamente recensite da Benjamin[184]. In questi mesi, il filosofo berlinese si orienta finalmente alla scelta del tema per la sua dissertazione di dottorato. Dopo aver vagliato ed escluso la questione del rapporto tra Kant e la storia[185], riesce finalmente a "penetrare nell'unità di quello che pens[a]"[186], annunciando in una lettera a Scholem del marzo 1918:

> Aspetto la proposta di un tema da un mio Professore; nel frattempo me ne è venuto in mente uno. Solo a partire dal Romanticismo si è affermata l'idea che l'opera d'arte possa essere colta in sé e per sé nella contemplazione, senza alcun riferimento alla teoria o alla morale, e che possa essere portata a compimento [*Genüge geschehen*] dallo spettatore. La relativa autonomia dell'opera d'arte rispetto all'arte, o piuttosto la sua dipendenza *meramente* trascendentale dall'arte, è diventata la condizione della critica d'arte romantica. Il compito sarebbe dimostrare che l'estetica di Kant è un prerequisito essenziale per la critica d'arte romantica in questo senso.[187]

È bene puntualizzare che il tema della critica anima la riflessione di Benjamin sin dai tempi de *La vita degli studenti*: già allora egli la considerava, nel solco di Fichte e Nietzsche, l'unica alternativa valida al sistema filosofico divenuto ormai impossibile e a una pratica politica insoddisfacente[188]. La critica applicata alla filosofia della storia rappresentava lì il metodo specifico per liberare le energie messianiche nascoste nel presente e scardinare, in tal modo, una visione del tempo omogenea e vuota a vantaggio di

---

Sull'influsso della filosofia della religione di Cohen negli anni giovanili, cfr. inoltre T. Tagliacozzo, *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2003, sopr. pp. 53-73.

[184] *Ivi*, p. 89 ss; G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., pp. 100-1.

[185] "Es handelt sich bei Kant weiniger um die Geschichte als um gewisse geschichtliche Konstellationen von ethischem Interesse. Und noch dazu wird gerade die ethische Seite der Geschichte als einer besondern Betrachtung unzugänglich hingestellt und das Postulat einer naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise und Methode aufgestellt. […] Als Ausgangspunkt oder eigentlichen Gegenstand finde ich Kants Gedanken ganz ungeeignet […]" in *GB*, I, p. 408.

[186] *Ivi*, p. 436.

[187] *Ivi*, pp. 440-1 [trad. mia]. Nel maggio del '18 Benjamin otterrà l'approvazione dal suo relatore, Richard Herbertz, per una dissertazione sul tema dei fondamenti della critica d'arte romantica, per poi ridurre il suo campo di indagine al concetto di critica nel primo romanticismo tedesco.

[188] Cfr. *OC*, I, pp. 250 ss.

una concezione della "storia come *medium* dell'esperienza religiosa"[189]. D'altra parte, nella dissertazione il filosofo si spinge oltre, contemplando la possibilità che la critica d'arte romantica possa configurarsi come la chiave di volta per integrare tutti nuclei di interesse che strutturavano allora la costellazione del suo pensiero: la teologia e la filosofia della storia, ma anche la filosofia dell'idealismo, la letteratura e l'arte. Proprio questo approccio interdisciplinare costituisce il punto di forza dello scritto, per altri versi contrassegnato da una scrittura erudita, a tratti ostica, e una struttura ambiziosa, che muove dalla gnoseologia per arrivare alla teoria dell'arte[190]. Se è vero che l'interesse di Benjamin per il romanticismo tedesco è rintracciabile già in alcuni scritti dei primi anni Dieci, nella dissertazione, terminata nell'aprile 1919, egli perviene alla convinzione che il moderno concetto della critica, su cui strutturerà parte della sua riflessione successiva, affonda le proprie radici proprio nel retroterra romantico: lo scritto tenta allora di mettere a confronto il concetto di critica del primo romanticismo tedesco, soprattutto in Friedrich Schlegel, Novalis e nel gruppo di Jena, con il pensiero filosofico di Fichte e Goethe[191].

Le tre tesi principali in cui si articola la dissertazione concernono: l'idea che la condizione necessaria di ogni critica è costituita dalla distruzione creativa; la concezione secondo cui ogni critica che dir si voglia è orientata al recupero del "vero contenuto" dell'opera; infine, la convinzione che il lavoro della critica è una creazione autonoma, necessaria e insostituibile, poiché dispiega nel presente le potenzialità artistiche dell'opera d'arte, che rimarrebbero altrimenti celate[192]. Senza addentrarci nel cuore dello scritto, è interessante notare qui come Benjamin approdi al tema della critica, muovendo dalla questione dell'esperienza. Tanto a livello cronologico, quanto contenutistico la dissertazione segue infatti il *Programma della filosofia futura* e, iscrivendosi nel medesimo orizzonte problematico, tenta di superare l'opposizione gnoseologica tra soggetto senziente e oggetti della percezione, istituita dalla deduzione kantiana delle categorie. Tuttavia, se il primo testo si concentrava sull'"esperienza", lo scritto del '19 prende in esame la "critica", dunque, la "riflessione" come viene concepita in ambito post-kantiano da Fichte e, successivamente, ripensata da Schlegel, Novalis e dalla cerchia jenese. L'intenzione dell'autore è prendere le distanze dall'idea di critica diffusa al suo tempo, che la concepiva come movimento soggettivo della

[189] B. Witte, *Walter Benjamin*, cit., pp. 31 ss. È lo stesso B. lì a scrivere: "La storia ha il compito di dare la sua forma pura e assoluta allo stato immanente della perfezione, di renderlo visibile e sovrano nel presente" in *OC,* I, p. 250.
[190] *GB*, II, p. 26.
[191] "Il lavoro tratta del concetto romantico di critica (di critica d'arte). Dal concetto romantico di critica è emerso il corrispondente concetto moderno; ma, per quanto riguarda la conoscenza, il concetto romantico è totalmente esoterico e si fonda su premesse mistiche, e, per quanto riguarda l'arte, esso racchiude in sé le intuizioni più profonde dei poeti dell'epoca e di quelli successivi, e insieme un nuovo concetto di arte che per molti versi è il nostro" in *GB*, I, pp. 486-7; W. Benjamin, *Lettere*, cit., p. 203.
[192] Cfr. H. Eiland, M. Jennings, *Walter Benjamin*, cit., pp. 96 ss.

riflessione. In linea con il saggio su Hölderlin, in cui pensava il compito come un movimento dialettico tra l'opera d'arte e il ruolo della critica[193], nello scritto del '19 la critica viene presentata come uno sviluppo del tutto immanente all'opera, che consente la ricezione dell'oggetto dal punto di vista di quest'ultimo, fino a pervenire alla sua assolutizzazione. Non solo nella critica l'oggetto sopravvive, ma questa risulta necessaria ai fini dello sviluppo delle potenzialità stesse racchiuse nell'opera. Definita nei termini di "conoscenza dell'arte nel medium della riflessione", la critica comprende l'autoriflessione dell'opera d'arte nel presente[194]. Da qui la centralità della concezione protoromantica di critica come "dispiegamento di ciò che nell'opera è già intensivamente formato": una mortificazione dell'opera che, mentre scioglie i suoi vincoli individuali interni, la trascende nell'idea di arte assoluta, su un piano superiore in cui convergono storia e religione[195].

Benjamin muove qui dall'analogia tra il concetto di riflessione del primo Fichte e quello dei romantici, dal momento che in entrambi: "Non si tratta della conoscenza di un oggetto nell'intuizione, bensì dell'autoconoscenza di un metodo, di un'essenza formale: nient'altro che questo costituisce il soggetto infinito"[196]. In altri termini, la riflessione implica la conoscenza non di un oggetto esterno, ma della forma in cui opera l'intelligenza, del medio che rende possibile tale conoscenza. La riflessione permette allora di elevare la forma a contenuto di una forma superiore. Tuttavia, c'è un punto in cui la posizione fichtiana diverge da quella di Schlegel e Novalis: mentre per Fichte l'Io oppone inconsciamente a se stesso il Non-Io, l'oggetto conosciuto, limitando così l'attività creativa e riflessiva del soggetto pensante; i primi romantici non pongono alcun limite alla coscienza teoretica. Per questi la riflessione non è il risultato dell'atto della *Setzung* dell'Io, ma è un "conoscere del pensare"[197] che trascende la dicotomia soggetto/oggetto per rapportarsi direttamente all'attività del pensiero.

La riflessione — scrive Benjamin — costituisce l'assoluto e lo costituisce come un medium. […] Nel medium della riflessione la cosa e l'essenza conoscente trapassano l'una nell'altra. […] Ogni conoscenza è una connessione immanente all'assoluto.[198]

---

[193] Cfr. "Due poesie su Friedrich Hölderlin" in *OC*, I, pp. 217-239.
[194] *Ivi*, p. 402.
[195] Cfr. F. Desideri, M. Baldi, *Benjamin*, cit., pp. 45 ss.
[196] *OC*, I, p. 362-3.
[197] *Ivi*, p. 396.
[198] *Ivi*, pp. 376, 395. Benjamin si richiama qui al frammento 116, *Athenaeum*, in cui Schlegel sostiene che la riflessione ingloba progressivamente in se stessa ogni cosa e che, inoltre, tende a formare sempre nuovi e più complessi centri di riflessione, cfr. H. Eiland, M. Jennings, *Walter Benjamin*, cit., pp. 98 ss.

L'infinitezza non è intesa dai primi romantici come regressione infinita e vuota, come riflessione illimitata della forma nella forma della forma ecc.; piuttosto, ad essere infinite sono le connessioni, attraverso cui quest'ultima, svincolata dall'io, può dissolvere le forme concrete nell'assoluto. In questo senso, conclude Benjamin, per i romantici l'arte è il principale *medium* della riflessione e la critica, in quanto riflessione ulteriore a partire dalla forma estetica, è assolutizzazione dell'opera d'arte: mentre scompone la riflessione nascosta nelle forme artistiche particolari, la critica porta a compimento l'opera d'arte perché coglie tali forme come momenti del *continuum* universale dell'arte.

Una volta terminata la prima stesura nell'aprile del '19, Benjamin scrive a Ernst Schoen, mostrandosi ben consapevole del compromesso a cui era dovuto scendere costringendo una tematica di così ampio respiro nella forma accademica della dissertazione:

> Essa è diventata ciò che avrebbe dovuto diventare: un'indicazione riguardo alla vera natura, in gran parte sconosciuta in ambito letterario, del romanticismo; ma è diventata soltanto questo, dal momento che non potevo avvicinarmi al nodo centrale del romanticismo, ovvero al messianismo — in effetti ho trattato unicamente la concezione dell'arte — e ad altri temi che mi urgevano, senza precludermi la possibilità di mantenere l'atteggiamento scientifico, complicato, convenzionale, che era richiesto e che io distinguo dal vero atteggiamento scientifico. Tuttavia, vorrei aver raggiunto il mio obiettivo, e cioè che si possa desumere questo atteggiamento a partire dall'interno dell'opera[199].

Pur non potendo sviluppare nella tesi il nucleo speculativo esoterico del romanticismo, ovvero il messianismo, Benjamin ritiene di aver quantomeno accennato al contenuto manifesto della critica: unica degna sostituta di quel pensiero sistematico ormai inaccettabile all'indomani del conflitto mondiale, essa appare il metodo conoscitivo che sistematizza le opere nella loro unità, mentre le dissolve nell'infinita "idea dell'arte"[200]. In altri termini, la critica svolge la medesima funzione che veniva assegnata alla poesia

---

[199] *GB*, II, p. 23; W. Benjamin, *Lettere*, cit., p. 208.

[200] Cfr. *OC*, I, p. 421 ss. Più avanti si legge: "La categoria entro la quale i romantici concepiscono l'arte è l'idea. L'idea è l'espressione dell'infinità dell'arte e, insieme, della sua unità: poiché l'unità romantica è un'infinità. Tutto ciò che i romantici affermano sull'essenza dell'arte è determinazione della sua idea, e così anche la forma che nella sua dialettica di autolimitazione e di autoelevazione porta a espressione nell'idea quella di unità e infinità. Con «idea», in questo contesto si intende l'a-priori di un metodo, a essa corrisponde dunque l'ideale come l'a-priori del relativo contenuto. I romantici non conoscono un ideale dell'arte. Essi arrivano soltanto a un'apparenza di esso, attraverso quei concetti di copertura dell'assoluto poetico, che sono moralità e religione." in *ivi*, p. 441. Sul "nodo centrale" del romanticismo si esprimeva già in una lettera a Scholem del '17: "Il centro del primo romanticismo è: religione e storia. La sua infinita profondità e bellezza in confronto con tutto il tardo romanticismo sta nel fatto che essi non si richiamavano, per l 'intera connessione di queste due sfere, ai fatti religiosi e storici, ma cercavano di produrre nel proprio pensiero e nella propria vita la sfera superiore in cui religione e storia dovevano coincidere" in *GB*, I, p. 362; W. Benjamin, *Lettere*, cit., pp. 28 ss.

e che spetterà alla traduzione: partecipare alla vita, o meglio, alla sopravvivenza delle opere, prendendo parte al processo continuo della loro ricezione[201].

Ecco che, nel profilare un assoluto che non può essere nominato o còlto direttamente nel contesto profano, si chiarisce il nodo filosofico del rapporto tra linguaggio, esperienza e critica, su cui Benjamin si interrogava da diversi anni: sulla scia del saggio *Sulla lingua in generale* ('16), già il testo del '18 si orientava a un'estensione del concetto di esperienza oltre i limiti assegnatigli da Kant e dal neokantismo a lui coevo, includendo in essa le dimensioni antropologiche dell'arte e della religione e ripensando la conoscenza ad essa relativa nello spazio mediale del linguaggio, anteriore alla stessa distinzione tra soggettività e oggettività. Analogamente, nella dissertazione del '19 la critica è presentata come quella riflessione sulle forme estetiche che avviene nel *medium* dell'arte, il terreno indifferente alla dicotomia soggetto/oggetto in cui solo può dispiegarsi la "possibilità di un formalismo non dogmatico o libero" e dove l'opera è in grado di raggiungere l'assoluto[202].

Come osserva Witte alludendo alla "postfazione esoterica", l'intero assetto dell'opera trova la sua collocazione originaria nella costellazione messianica che viene restituita icasticamente dalla metafora mistica impiegata qui per commentare l'intenzione di Friedrich Schlegel a conclusione dello scritto:

La cosa più importante per lui, era l'assolutizzazione delle opere create, il procedimento critico. Questo, con un'immagine, può essere espresso come la generazione dell'abbagliamento nell'opera. Tale abbagliamento - la luce sobria - spegne la molteplicità delle opere. È l'idea.[203]

La luce sobria dell'idea a partire dall'opera, la parola divina nel nome, il messianico sul terreno del profano. È in questa tensione dialettica tra infinità e unità che viene a inscriversi la fuga intrapresa dalla

---

[201] Su tale idea (in *OC*, I, p. 420) egli ritorna qualche anno dopo nel *Compito del traduttore* (cfr. *ivi*, soprattutto pp. 502-6) e nella "Premessa gnoseologica" al *Dramma barocco tedesco* (OC, II, p. 97) fino ai *Passages* (*OC,* IX, p. 514 [N 2,3]); si ritrova poi in diversi frammenti preparatori (*OC*, VIII, p. 166, 175, 170). Ma è nel saggio su *Le affinità elettive* che sviluppa le idee abbozzate nella dissertazione, elaborando la sua peculiare teoria della critica, la quale deve intendersi come ricerca il contenuto di verità dell'opera e non piuttosto del contenuto reale, come fa il commentario: "Se si vuol concepire, con una metafora, l'opera in sviluppo nella storia come un rogo, il commentatore gli sta davanti come il chimico, il critico come l'alchimista. Se per il primo legno e cenere sono i soli oggetti della sua analisi, per l'altro solo la fiamma custodisce un segreto: quello della vita. Così il critico cerca la verità la cui fiamma vivente continua ad ardere sui ceppi pesanti del passato e sulla cenere lieve del vissuto" in *OC*, I, p. 524.

[202] *Ivi*, I, p. 412.

[203] Cfr. *Ivi,* p. 449 citato in B. Witte, *Walter Benjamin*, cit., pp. 47 ss. La postfazione esoterica non venne presentata da Benjamin alla Facoltà di Berna, per essere poi inclusa nel testo in fase di pubblicazione, cfr. H. Eiland, M. Jennings, *Walter Benjamin*, cit., pp. 100 ss.

riflessione benjaminiana alla metà degli anni Dieci: una fuga tanto dal sistema "terrificante"[204], quanto dalla minaccia sottesa alla "cruda anarchia"[205]. Non sorprende, allora, che la tappa successiva di questo tortuoso itinerario speculativo sia costituita dalla *Politica*.

[204] Il termine è impiegato da B. in una lettera a Scholem del '18 in cui critica il pensiero hegeliano: "Hegel scheint fürchterlich zu sein!" in *GB*, I, p. 438. Su Hegel si era espresso poco prima: "Von Hegel dagegen hat mich das was ich bisher las durchhaus abgestossen" in *ivi*, pp. 422-3. Allora, egli lavorava alla dissertazione sulla critica romantica e, sebbene il suo concetto di critica immanente possa venire accostato al pensiero hegeliano, ad un'analisi più avveduta è evidente la totale estraneità ad esso. Hegel non intende la storia come mero dispiegamento di eventi fattuali; la ragione si muove, piuttosto, sotto di essi e la filosofia ha il compito di svelare le "astuzie" che la ragione realizza al suo interno. Per Benjamin, invece, la critica non deve mettere in luce questo tipo di movimento: "[…] ma il 'linguaggio del nome', che deve essere riattivato, la cui natura stessa è quella di essere creazione, gesto, processo e non norma, ragione, giudizio o divisione; Benjamin sviluppa quindi una concezione non normativa della critica, il cui gesto stesso equivale a un rifiuto del giudizio normativo", cfr. O. Voirol, *Walter Benjamin: critica immanente e ricostruzione dialettica*, in N. Emery, *Walter Benjamin non finito*, Mimesis, Milano 2022 , pp. 49-65, soprattutto p. 65. Per un confronto più approfondito del filosofo con l'opera hegeliana è necessario attendere il *Kunstwerk* (1935), alcune annotazioni dei *Passages*, oltreché la coeva corrispondenza epistolare con Horkheimer e Adorno, si veda *infra,* § II.4.2.

[205] Così in una lettera scritta a Schoen dalla Svizzera il 30.07.17, alludendo ai turbamenti interiori ed esteriori da cui trovava finalmente riparo: "Tutto ciò a cui cercai di avvicinarmi negli ultimi due anni fu un fallimento, se si eccettua quel poco per cui la mia vita fu indotta a perdurare nella sua esistenza. Per molti versi qui mi sento salvo: certamente non per l'ozio, per la sicurezza e per la piena maturità della vita, ma perlomeno sono sfuggito agli influssi demoniaci e spettrali che dominano dovunque noi ci volgiamo, e sono sfuggito alla cruda anarchia, alla mancanza di leggi della sofferenza" in *GB*, I, p. 364; W. Benjamin, *Lettere*, cit., p. 140.

4. Luce dell'individuo e ombre della *Metropolis*

4.1.Costellazioni pericolose: Svizzera 1917-1919

Nella *Groß Berlin*, che da capitale politica dell'impero prussiano diveniva punto d'attrazione internazionale per l'*intellighenzia*, le avanguardie artistiche e la cultura popolare della giovane Repubblica di Weimar, Walter Benjamin fece ritorno alla fine del marzo 1920. A quei tempi, era un brillante studioso di filosofia, che aspirava ancora a ritagliarsi un posto all'interno del sistema universitario tedesco e un'occupazione che garantisse una certa stabilità economica a sé stesso, alla moglie e al figlio Stefan, nato nel '17. Le difficoltà economiche affliggevano non solo il suo ristretto nucleo familiare ma anche i genitori. Membri dell'alta borghesia berlinese, questi avevano visto peggiorare la loro situazione economica nel dopoguerra, accettando di sostentare il figlio solo a patto che si trasferisse nella casa paterna della Delbrückstraße — circostanza che non fece che aggravare inevitabilmente il clima di tensione familiare fino a prospettare un'imminente rottura.

I tre anni precedenti, Benjamin li aveva trascorsi con la famiglia nella neutrale Svizzera, frequentando l'Università di Berna e lavorando alla dissertazione sulla critica d'arte romantica, al riparo dalle turbolenze della guerra. Proprio lì, all'inizio del 1919, conobbe i vicini di casa Hugo Ball e la moglie Emmy Hennings, che nel 1916 avevano contribuito alla creazione del *Cabaret Voltaire*, divenendo esponenti di spicco del movimento Dada di Zurigo. Hennings era allora una poetessa espressionista, dall'accentuata sensibilità mistica, con alle spalle un'affermata esperienza teatrale e cabarettista[206]. Anche il marito era uno scrittore eclettico e un uomo di teatro; ma anche un giornalista di simpatie bakuniniane, che tra il

[206] Sulla figura di Emmy Hennings (1885-1948), che sta ricevendo negli ultimi anni in ambito tedesco e italiano il rilievo che le spetta, si veda non solo il profilo biografico più datato di B. Reetz, *Emmy Ball-Hennings — Leben im Vielleicht. Eine Biographie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2001; ma anche quello in cui Hennings è descritta come protagonista del dadaismo zurighese e figura emblematica del Moderno, cfr. L. Bosco, «*Denn wir suchen die Lust und nichts anderes*». *Stigmata, Ekstase und Askese in Emmy Hennings' Werk*, in L. Bosco, A. Gilleir (a cura di), *Schmerz. Lust. Künstlerinnen und Autorinnen der deutschen Avantgarde*, Aisthesis, Bielefeld 2015, pp. 2013-234. Si vesa poi il più recente N. Behrmann, *Geburt der Avantgarde: Emmy Hennings*, Wallstein, Göttingen 2018, che attraverso la metafora della 'nascita' tenta di restituire la complessità della proposta avanguardistica dell'autrice.

1917 e il 1919 aveva collaborato con la «Freie Zeitung», rivista indipendente di politica democratica orientata in senso anarchico, molto apprezzata tra i pacifisti tedeschi[207].

Attraverso i coniugi Ball, Benjamin ebbe modo di entrare in contatto con l'avanguardia estetica e politica del tempo, ma soprattutto di conoscere il filosofo ebreo tedesco Ernst Bloch, anch'egli rifugiatosi a Berna con il pretesto di condurre uno studio sul movimento pacifista tedesco in esilio per *l'Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* — la stessa rivista che ospiterà di lì a pochi anni il saggio benjaminiano sulla violenza[208].

Ball e Bloch si conoscevano dall'ottobre del 1917 e avevano potuto stringere una forte amicizia, uniti dalla necessità di guadagnarsi da vivere presso la *Freie Zeitung*, dal comune impegno politico pacifista per la democrazia contro il militarismo prussiano e dai medesimi interessi filosofici, su cui avevano avuto modo di confrontarsi a lungo[209]. Quando il filosofo berlinese fa la loro conoscenza è un giovane studente borghese, assorbito dalle ricerche universitarie e quasi del tutto avulso dai problemi della politica contemporanea[210].

---

[207] Sulla poliedrica figura di Hugo Ball (1886-1927) — filosofo, attore, regista, artista, poeta, giornalista politico, aspirante storico delle religioni e biografo di Hermann Hesse — la bibliografia è molto ampia: si veda per lo meno il saggio di B. Echte, *Hugo Ball: un insolito santo?*, in E. Zimmermann, R. Bucher. B. Echter (a cuta di), *Hugo Ball. Poeta, pensatore, dadaista*, trad. it. a cura di M. Bogliani, M. Cattaneo e L. Jannsen, Fondazione Hermann Hesse, Montagnola 2004, pp. 29 ss; e W.-M. Stock, *Denkumsturz. Hugo Ball: Eine intellektuelle Biographie,* Wallstein, Göttingen 2012, che suddivide la vita dell'autore in tre fasi, rispettivamente dominate dall'arte, la politica e la religione. D'altra parte, lo studio di Guerra insiste sulla necessità di considerare la sua figura in senso unitario, evidenziando piuttosto le occasioni e le modalità in cui arte, politica e religione si intersecano nel corso della sua parabola intellettuale. Ne risulta l'immagine di un artista che è, allo stesso tempo, un filosofo della politica e della religione, e la cui peculiarità e coerenza concettuale è conferita secondo l'autore da due elementi chiave: l'"attitudine alla dissidenza" e la sua "prestazione specificamente teologico-politica", cfr. G. Guerra, *L'acrobata d'avanguardia. Hugo Ball tra dada e mistica*, Quodlibet, Macerata 2020. Un ulteriore profilo balliano che scandaglia, al netto degli scritti inediti, la contraddizione tra lotta estetico-politica alla teologia politica istituzionale e riproposizione di un'utopia teologico-politica positiva e depurata, negli ultimi anni ricondotto a un "cattolicesimo integrale", è costituita dalla monografia di D. Padularosa, *Il principe delle nubi. Hugo Ball e le forme dell'avanguardia*, Mimesis, Milano 2018.

[208] E. Bloch, *Über einige politische Programme und Utopien in der Schweiz,* dapprima pubblicato in „Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik n. 46 [1918/19], pp. 140-62; ora in E. Bloch, *Gesamtausgabe*, vol. XI, *Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz,* Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, pp. 46–59. Sui rapporti tra Hugo Ball, Ernst Bloch e Walter Benjamin cfr. C. Kambas, *Ball, Bloch und Benjamin*, in *Dionysius Dada Areopagita. Hugo Ball und die Kritik der Moderne*, a cura di B. Wacker, Schöningh, Paderborn 1996, pp. 69-91. L'autrice riflette su quella «costellazione intellettuale», spaziotemporalmente definita, situabile tra il 1917 e il 1919 nella città di Berna: da una parte Ball e Bloch, impegnati a guadagnarsi da vivere collaborando con la *Freie Zeitung*, dall'altra Benjamin, giovane studente borghese alle prese con la sua dissertazione sulla critica d'arte romantica, sviluppano ed orientano in diverse direzioni il loro pensiero filosofico rispetto al problema del politico, delle avanguardie estetiche e nei confronti della questione teologica.

[209] Nella lettera dell'ottobre del 1917, scritta da Hugo Ball alla moglie Emmy, la quale ancora non si era trasferita con lui a Berna, si legge: «Auch sehe ich mich jetzt öfter mit einem utopischen Freund, E. B., der der mich veranlasst, Morus und Campanella zu lesen, während er seinerseits Münzer studiert und den Eisenmenger» in H. Ball, *Die Flucht aus der Zeit*, Josef Stocker, Luzern 1949, pp. 201-202.

[210] Come scrive Kambas entrambi cercavano collaborazioni per fronteggiare la loro incerta condizione economica. Allo stesso tempo però, mentre Bloch era impegnato nella stesura del *Geist der Utopie*, poi pubblicato a Berlino dopo il rientro dalla

Nonostante la congiuntura intellettuale bernese non fosse destinata a durare a causa di battibecchi e trasferimenti imminenti, non c'è dubbio che le conversazioni svizzere abbiano condizionato l'elaborazione delle rispettive riflessioni[211]: tanto del pensiero utopico di Bloch sulla gnosi rivoluzionaria, poi tematizzato nel *Geist der Utopie* (1918), di cui si parlerà più avanti; quanto dell'etica dell'intellettualità tedesca esposta in *Zur Kritik der deutschen Intelligenz* (1919), in cui Ball rintraccia nella forma del dispositivo teologico-politico i responsabili del "perverso intreccio di politica e religione" impostosi in Germania dai tempi di Lutero, ma anche i possibili protagonisti di una rivoluzione immanente in senso morale-attivistico in grado di porre le basi per un "altra teocrazia"[212].

Lo stesso vale per Benjamin, del quale non si conosce l'opinione sui lavori giornalistici degli amici, ma che, a detta dello stesso Scholem, subì particolarmente il fascino delle loro riflessioni filosofico-politiche. Fu proprio lo scambio intellettuale intessuto con i due amici a orientarlo alla scoperta dell'anarco-socialista Sorel e a iniziarlo probabilmente all'elaborazione di quei «Gedanken über Politik» che lo impegneranno negli anni successivi[213].

Bloch si era addottorato a Monaco con una tesi sulla gnoseologia di Heinrich Rickert, maestro anche di Benjamin a Friburgo. Egli aveva poi studiato a Berlino con Georg Simmel, facendo la conoscenza di György Lukács, assieme al quale era entrato nella cerchia di Max Weber a Heidelberg[214]. A detta dello stesso Benjamin, Bloch rappresentò «la sola persona notevole conosciuta in Svizzera»[215]: a lui deve l'iniziazione al pensiero marxista attraverso la sua originale commistione di teoria marxista e messianismo giudaico-cristiano, la quale lo spinse poi alla lettura di *Storia e coscienza di classe* di Lukács. Attratto fin da subito dal suo deciso orientamento politico, Benjamin considerò sempre Bloch un costante termine di riferimento, seppur il loro rapporto andò man mano assumendo un velo di silenziosa competizione[216].

Svizzera nel '18, Ball elaborava il suo *Zur Kritik der deutschen Intelligenz* (1919), cfr. C. Kambas, *Ball, Bloch und Benjamin*, cit., pp. 69-91; cfr. anche G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., pp. 69 sgg.

[211] C. Kambas, *Ball, Bloch und Benjamin*, cit., pp. 76-80.

[212] Cfr. G. Guerra, *L'acrobata d'avanguardia*, cit., soprattutto pp. 26-45.

[213] *GB*, II, p. 218. Sull'ultimo mese bernese di Benjamin, Scholem scrive: «Er hatte damals wohl im Verfolg seiner Gespräche mit Ball und Bloch, die „Réflexions sur la violence" von Georges Sorel zu lesen begonnen, die er auch mir ans Herz legte. Die Auseinandersetzung mit Sorel hat ihn lange beschaftigt» in G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., p. 109.

[214] Sulla figura di Bloch, descritto allora come un „ebreo apocalittico cattolicizzante", cfr. P. Honigsheim, *Der Max Weber-Kreis in Heidelberg*, in „Kölner Vierteljahrschrift für Soziologie", n.3 (1926), pp. 270-287, qui pp. 284 ss; e M. Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1926, pp. 476 ss.

[215] W. Benjamin, *Lettere*, cit., p. 55.

[216] Sulla profonda comunanza spirituale che legava allora Bloch e Lukács, testimoniata anche dai loro scritti coevi, cfr. l'intervista concessa da Bloch stesso a Micheal Löwy in appendice a *Per una sociologia degli intellettuali rivoluzionari. L'evoluzione politica di Lukács (1909-1929)*, a cura di R. Massari, La Salamandra, Milano 1978, pp. 303 ss. Pare che Benjamin si sia

In una lettera a Ernst Schoen del settembre del 1919, attribuisce al libro dell'amico e alle lunghe conversazioni con quest'ultimo il merito di aver messo in dubbio il suo «rifiuto di ogni tendenza politica attuale»[217]. Il libro in questione è *Geist der Utopie*, che Benjamin poté leggere fresco di pubblicazione e discutere direttamente con l'autore. Nonostante i "difetti evidenti, enormi"[218], relativi con ogni probabilità alla convergenza problematica di ebraismo e cristianesimo, tale lettura lo coinvolse a tal punto da indurlo a scrivere una lunga recensione, cui allude frequentemente nel carteggio della prima metà degli anni Venti e che è da considerarsi oggi perduta. Sebbene non si possa stabilire con certezza se quest'ultima rappresenti il primo tentativo di mettere per iscritto i suoi pensieri filosofico-politici, si ipotizza che sia stata la fonte di ispirazione di quei pensieri che costituiscono le prime notizie pervenuteci sul nucleo originario della *Politik*[219].

4.2.Esercizi di stile: *Destino e carattere*

In verità, già nei mesi precedenti, egli si era cimentato nella stesura di *Destino e carattere* —testo che, benché considerasse "uno dei [suoi] lavori migliori"[220], riuscì a pubblicare solo a distanza di due anni[221]. Fu composto tra il settembre e l'ottobre del '19, durante un breve soggiorno a Lugano, mentre in Russia, in Germania e, persino, in Svizzera la situazione politica diveniva incandescente e l'interesse per i

avvicinato al pensiero di Lukács attorno al settembre '23, attraverso la recensione di Bloch a *Storia e coscienza di classe,* cfr. H. Eiland, M. Jennings, *Walter Benjamin*, cit., pp. 142, 188-189. Sui rapporti tesi tra Bloch e Benjamin si veda *ivi*, pp. 143, 422 sgg.

[217] W. Benjamin, *Lettere*, cit., p. 55 ss.

[218] *Ibidem.*

[219] I riferimenti alla recensione sono frequenti almeno fino alla fine del 1920, ma persistono anche dopo, come mostra la lettera a Scholem, composta di ritorno da Capri nell'ottobre '24: "[…] Ti ho scritto (credo proprio di sì) che a Capri sono stato molto con Bloch? Cassirer pubblica un annuario dove ha bisogno di pubblicità per Bloch. Ora, con telegrammi e simili sono riuscito a mettere al servizio del mio viaggio, con 1100 lire, la recensione dello *Spirito dell'utopia*, che vi deve essere rimessa in onore", in *GB*, II, pp. 500-1; W. Benjamin, *Lettere*, cit., 104. Sul tema cfr. D. Gentili, *Introduzione*, in W. Benjamin, *La Politica e altri scritti. Frammenti III*, a cura di D. Gentili, Mimesis, Milano-Udine 2016, p. 21; G. Bonola, *L'impulso dello spirito ebraico all'utopia. Ernst Bloch letto da Walter Benjamin e Gershom Scholem*, in M. Ponzi e B. Witte (a cura di), *Teologia e politica. Walter Benjamin e un paradigma del moderno*, Aragno, Torino 2006, pp. 259-314.

[220] *GB, II*, p. 62.

[221] Cfr, *GS*, II/1, pp. 171-79, prima pubblicazione per «Die Argonauten», serie I, fascicolo 10-12 (1921), pp. 187-96; *OC*, I, pp. 452-458; sulla genesi del testo cfr. *ivi,* pp. 652-3.

problemi dell'attualità politica si faceva più consistente. Tuttavia, in quegli anni, Benjamin restava decisamente più orientato a cogliere le ragioni teoriche profonde delle dinamiche storiche[222].

La vicinanza con il progetto della *Politik* non va intesa solo in termini temporali, ma si deve soprattutto a motivi di ordine contenutistico. Il testo del '19 si inscrive nella medesima costellazione concettuale che la speculazione benjaminiana andava abbozzando da qualche anno e che raggiungerà la sua più completa formulazione nella *Critica della violenza* — unico testo del progetto originario effettivamente portato a conclusione: qui la lingua costituisce ancora una volta la struttura dei rapporti interumani, il terreno su cui è possibile smascherare la contiguità politica e dottrinale tra mito, diritto e violenza, altrimenti ben eclissata dall'uso linguistico quotidiano.

In una lettera a von Hofmannsthal del '24, richiamandosi all'operazione tentata in quegli anni, Benjamin commenta:

> [Mi guida] la convinzione che ogni verità ha la sua casa, il suo palazzo avito nella lingua, che esso è costruito con i più antichi *logoi*, e che di fronte alla verità così fondata le percezioni delle scienze particolari restano subalterne, finché continuano ad arrangiarsi nella sfera della lingua, prigioniere di quella concezione della lingua come complesso di segni che imprime sulla loro terminologia il carattere del più irresponsabile arbitrio. Invece la filosofia sperimenta la più benefica efficacia di un ordine grazie al quale le sue percezioni tendono di volta in volta verso parole perfettamente determinate di cui la superficie incrostata nel concetto si scioglie al suo contatto magnetico e rivela le forme della vita linguistica ivi racchiusa. [..] Così anni fa cercavo di liberare dalla servitù terminologica le vecchie parole «destino» e «carattere», e di impadronirmi attualmente della loro vita originaria nello spirito della lingua tedesca.[223]

L'intento principale dello scritto è, dunque, sciogliere la "corazza concettuale" in cui i termini "destino" e "carattere" sono irrigiditi e pervenire alla fonte originaria che alimenta lo spirito della lingua tedesca. Forte del superamento della dicotomia tra soggetto e oggetto, su cui si fondava la rielaborazione del concetto di esperienza perseguito dalla *Filosofia futura*, la lingua rappresenta ancora una volta l'ambito privilegiato in cui portare avanti la "critica genealogica e morfologica"[224] del diritto, rivelando la sua filiazione diretta dal mito: essa è il canale gnoseologico attraverso il quale penetrare al fondo della

[222] Sul tema si tornerà *infra*, § I.4.3.
[223] Così nella lettera del 13/01/1924, cfr. *GB*, II, pp. 409 ss; W. Benjamin, *Lettere*, cit., pp. 74 ss.
[224] Cfr. Desideri, Baldi, *Benjamin*, cit., pp. 55-60, soprattutto p. 60.

percezione e smascherare il mito come storia naturale, strappando il *destino* e il *carattere* al soggettivismo della religione e dell'etica tradizionali e per restituirli al potere dell'"anonimità" nell'uomo.

A ben vedere, il testo di Benjamin, denso quanto artificioso, a tratti sfuggente, sembra muovere da un'esigenza ben radicata storicamente, che egli condivide con diversi giovani filosofi della sua generazione: si tratta del proposito di fronteggiare la "gabbia di destino e carattere", la cui minaccia si faceva in quegli anni sempre più incombente. Comune a questi autori è il tentativo di metabolizzare l'esperienza del conflitto mondiale appena trascorso, interrogandosi su un nuovo modello di esistenza o, più semplicemente, sul ruolo dell'umano e sul suo margine d'azione nel *contesto colpevole* in cui è già sempre inserito[225].

Il punto di partenza del saggio benjaminiano è rappresentato proprio dall'impossibilità di distinguere l'uomo dal mondo esterno in cui si dispiega la sua azione. Il filosofo prende le mosse dal senso comune, che intende *destino* e *carattere* come sistemi di segni in rapporto causale: nello specifico, il carattere come causa del destino. In effetti, le concezioni moderne si differenziano dal pensiero tradizionale perché credono che i segni del carattere siano perfettamente intellegibili, mentre quelli del destino siano indecifrabili; tuttavia, entrambi assumono il destino come un sistema di segni, finendo per confondere i segni, con cui tali concetti, si manifestano con i loro significati. In tal senso, il pensiero positivo mostra paradossalmente di condividere con l'astrologia il medesimo assunto erroneo: esso assume, cioè, l'idea che sia possibile separare drasticamente il concetto di "mondo esterno" da quello di "uomo agente". Mentre tra i due poli si dà piuttosto un'interazione reciproca o, per dirla con Benjamin: "i loro

[225] Tale tematica ha ispirato un recente volume incentrato sulle vite di Cassirer, Wittgenstein, Heidegger e Benjamin: quattro importanti filosofi del Novecento, le cui figure e riflessioni sembrano a tratti lontanissime, ma in cui l'autore rintraccia tentativi diversi di reagire alla medesima intemperie storico-politica e culturale, cfr. W. Eilenberger, *Zeit der Zauberer. Das Große Jahrzehnt der Philosophie 1919-1929*, Klett-Cotta, Stuttgart 2018; trad. it. *Il tempo degli stregoni 1919-1929. Le vite straordinarie di quattro filosofi e l'ultima rivoluzione del pensiero*, a cura di F. Cuniberto, Feltrinelli, Milano 2018. Al di là dell'attendibilità storica o meno di una ricostruzione che alterna buona divulgazione filosofica e fantafilosofia, essa presenta per lo meno un fondo di verità. È noto, infatti, che i primi decenni del Novecento furono contrassegnati da una rimitizzazione del concetto di destino, cui contribuì in primo luogo la pubblicazione de *Il tramonto dell'Occidente* (1918) di Oswald Spengler: l'opera che tematizza il destino di inesausta scoperta scientifico-tecnologica di cui si fa carico l'uomo europeo e occidentale, come la figura mitica del Faust goethiano, cfr. M. Nacci, *Dominio, destino, declino. Spengler e la tecnica*, in AA. VV., *Oswald Spengler tramonto e metamorfosi dell'Occidente*, Mimesis, Milano 2004; sul tema del destino in Spengler si veda poi il volume collettaneo S. Zecchi (a cura di), *Estetica 1991. Sul destino*, Il Mulino, Bologna 1991. L'opera spengleriana influenzò fortemente il primo Heidegger, come è evidente dal ruolo del destino giocato in *Essere e tempo* (1927), identificato lì con la storicità dell'uomo nella vita autentica; il destino non è sinonimo di universalità, ma allude all'irriducibile singolarità dell'esserci tanto dell'individuo e quanto della comunità storica determinata, cfr. sulla questione del rapporto tra Heidegger e Spengler si veda F. Volpi, *Heidegger lettore edito e inedito di Spengler*, in S. Zecchi (a cura di) *Estetica 1991*, cit,. Per una generale ricognizione sulla questione del destino individuale e collettivo dell'Occidente tra i principali filosofi e letterati tedeschi tra le due guerre, come Spengler, Heidegger e la critica a questi mossa da Cassirer, ma anche Rosenzweig, Bloch, Benjamin e altri, si veda S. Poggi, *Individuo e destino. La Germania e i suoi filosofi tra le due guerre*, Il Mulino, Bologna 2025.

cerchi di azione sfumano l'uno nell'altro"[226]. Se è vero che essi possono essere compresi come segni, ciò non implica la necessità di esaminarli come sistemi di segni in correlazione causale; piuttosto, il filosofo suggerisce l'esigenza di esaminarli in sé stessi.

Nello specifico, il destino andrà isolato dal contesto religioso e restituito alle sfere del mito e del diritto, con le quali condivide i medesimi concetti costitutivi di colpa e infelicità. Come si vedrà più avanti, il diritto non rappresenta nella prospettiva benjaminiana l'emancipazione dal mito, ma il "residuo di uno stadio demonico": esso consolida le leggi della colpa e dell'infelicità come criteri della persona, poiché considera l'uomo non come soggetto, ma nella scorza mitica del suo essere giuridico, ovvero come mera vita colpevole. Tuttavia, nel testo in oggetto, il terreno privilegiato del destino è la tragedia greca: in tale scenario viene messo in scena il tentativo dell'eroe di fuoriuscire dalla nebbia della colpa destinale attraverso la consapevolezza della propria innocenza — un tentativo solo abbozzato di affrancamento del mito dal destino, che si rivolverà nell'incapacità morale di parlare, la cosiddetta "infantilità morale" dell'uomo pagano. Parimenti, nella divinazione della chiromante non è l'umano nella sua interezza ad essere il soggetto del destino, ma "la nuda vita in lui, che partecipa della colpa naturale e della sventura in ragione dell'apparenza"[227].

D'altro canto, l'analisi del carattere dovrà svincolarsi tanto dalla sua connessione con il destino, quanto dal suo inserimento nel contesto etico, per riferirsi piuttosto alla sfera naturale. Simili contaminazioni, infatti, vengono spiegate da Benjamin attraverso l'immagine del carattere come una rete di filamenti, che, superficialmente appare un tessuto unitario, mentre lo sguardo acuto del conoscitore di uomini distingue con minuzia in esso anche i tratti più minuti. Tuttavia, l'equivoco nasce dalla pretesa di distinguere nei fili di questo tessuto, le buone dalle cattive qualità, dal momento che non è possibile attribuire valutazioni morali al carattere. Ciò viene mostrato paradigmaticamente nella commedia di Molière: lì il carattere non si manifesta come "nodo della rete" indistricabile e compatta dei tratti

[226] *OC*, I, p. 453. Più avanti si legge: "Non solo non è possibile mostrare in nessun caso che cosa debba essere considerato, in una vita umana, in ultima istanza come funzione del carattere e che cosa invece come funzione del destino (ciò che non vorrebbe dire ancora nulla, se, per esempio, essi sfumassero l'uno nell'altro solo nell'esperienza), ma l'esterno, che l'uomo agente trova come dato, può essere ricondotto, in linea di massima, in tutta la misura che si vuole, al suo interno, e il suo interno, in tutta la misura che si vuole, al suo esterno, anzi l'uno essere considerato in linea di principio come l'altro. In questa considerazione, carattere e destino, lungi dall'essere teoricamente separati, verranno a coincidere" (*ibidem*).

[227] *Ivi,* p. 455. La rilevanza di queste considerazioni sulla concatenazione tra destino, mito, colpa e diritto per gli sviluppi della sua riflessione politica, tanto rispetto alla disamina della questione del potere dello Stato e del diritto di resistenza nel contesto del dibattito giuridico contemporaneo, quanto rispetto alla sua disamina del culto colpevolizzante e indebitante del capitalismo, si tornerà ampliamente *infra*, § III.2.1.1 e III.2.1.2.

caratteriali, ma come luce libera e innocente dell'eroe comico: "sole dell'individuo nel cielo (anonimo) dell'uomo"[228].

4.3. Anarchismo teocratico o messianismo anarchico?

Dopo i mesi di scrittura ispirata tra la Svizzera e l'Austria, dove poté concludere la recensione allo *Spirito dell'Utopia* e lavorare a un'idea di progetto su parola e concetto, nel marzo 1920 Benjamin fece ritorno con la famiglia a Berlino. Il soggiorno svizzero non poteva protrarsi oltre, data l'inflazione galoppante che minava le finanze tedesche, comprese quelle dei genitori che lo sostentavano economicamente, non senza remore o apprensione. Sebbene a Berlino aleggiasse una certa tensione politica dovuta al putsch di Kapp, il filosofo trovò la città pervasa da un notevole fermento culturale ed artistico. Ebbe modo di riprendere rapporti di vecchia data con intellettuali tedeschi, ma anche di fare nuove conoscenze tra le avanguardie artistiche e letterarie che affollavano i teatri ed i caffè berlinesi. Il contatto con un ambiente così stimolante fu reso possibile dall'amicizia con Erich Gutkind, ricco intellettuale ebreo berlinese formatosi sull'idealismo tedesco. Scholem, che in quegli anni lo aveva frequentato discretamente grazie a Benjamin, lo descrive come «un'anima profondamente mistica che ha esplorato praticamente tutti i campi del sapere per cercare il loro nucleo nascosto»[229].

Sin dalla pubblicazione della sua *Siderische Geburt*[230], opera esoterica di stampo utopico-mistico, Gutkind aveva catturato l'attenzione di poeti e pittori appartenenti all'ondata del primo espressionismo tedesco ed era stato introdotto ai circoli intellettuali più in vista dell'epoca. Si era poi distinto come uno dei fondatori del *Forte-Kreis*, l'associazione culturale che si riuniva a Forte dei Marmi e che andò colorandosi presto di socialismo utopistico di stampo esoterico e pacifista[231]. Questi rappresentò per

---

[228] *OC*, I, pp. 457-8.

[229] G. Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen* (ed. ampliata), Jüdischer Verlag, Frankfurt a. M. 1994; *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili,* a cura di G. Busi, Einaudi, Torino 2004, p. 76.

[230] Cfr. *supra*, § I.3.1.

[231] Tra i suoi membri figuravano, inizialmente, personalità come Frederik Van Eeden, Martin Buber, Gustav Landauer, Florens Christian Rang e lo stesso Gutkind. Successivamente, arrivò ad accogliere intellettuali come Wassily Kandinskij, Walter Rathenau, Rainer Maria Rilke ecc., per una panoramica esaustiva sul tema cfr. C. Holste, *Der Forte-Kreis (1910–1915). Rekonstruktion eines utopischen Versuchs*, Metzler, Stuttgart 1992; e sul senso dell'impresa del *Forte-Kreis* attivo tra il 1910 e il 1915 di conciliare l'Europa, proponendosi come guida spirituale sovranazionale ispirata a ideali socialisti e pacifisti, cfr. M. Poorthuis, *The Forte-Kreis. A Utopian Attempt to Spiritual Leadership over Europe*, in "Religion & Theology", 24 (2017), pp. 32–53. Del *Forte-Kreis* parla anche Scholem in *id.*, *Da Berlino a Gerusalemme*, cit., p. 76.

Benjamin il tramite con il mondo dell'avanguardia artistica e politica, soprattutto espressionista, e con personaggi come Florens Christian Rang e Martin Buber. Ma fu soprattutto un grande amico che lo ospitò insieme alla famiglia nella sua casa berlinese di Grünau, quando di ritorno dalla Svizzera il clima nella casa paterna si era fatto insopportabile.

A partire dal giugno del '21, mentre continuava a rimuginare sul progetto della *Politica*, ebbe modo di trascorrere un periodo ad Heidelberg, allora uno dei centri culturali più stimolanti della Germania. Lì prese parte alle celebri serate di discussione sociologica, organizzate dalla politica e teorica del femminismo Marianne Weber, vedova del noto sociologo, in compagnia dei più importanti esponenti della Scuola neokantiana del Sud-ovest, degli amici di lunga data Ernst Troeltsch e Georg Simmel, dei giovani Karl Jaspers, György Lukács ed Ernst Bloch e, non ultimo, in compagnia di Alfred Weber, sociologo liberale e distinto professore di scienze sociali all'università di Heidelberg. Indubbiamente, il diretto contatto con quest'ultimo, nonché con l'analisi weberiana dell'etica capitalistica del lavoro permise a Benjamin di addentrarsi nello studio delle problematiche socioeconomiche e di abbozzare quel testo frammentario quanto illuminante, noto come *Capitalismo come religione* — testimonianza del precoce interessamento del filosofo al fenomeno capitalista in una chiave alternativa a quella marxiana.

Per quanto riguarda l'atmosfera politica della sua formazione, Eiland e Jenning riportano che:

Non c'è accordo sulle simpatie politiche di Benjamin negli anni che precedono la sua informale adesione al marxismo nel 1924. Come nel caso dei suoi contemporanei György Lukács ed Ernst Bloch, che sarebbero diventati importanti teorici della sinistra, la formazione di Benjamin nell'alveo della tradizione filosofica e letteratura tedesca si svolse in un'atmosfera che Lukács definì, con una famosa espressione, "anticapitalismo romantico", seducente miscela di una teoria politica debole, di una filosofia ardua e di alta letteratura[232].

Ad alimentare la sua "teoria politica debole", dapprima influenzata da pensatori libertari e anarchici del calibro di Tolstoj e Strindberg, concorse poi la lettura di Bakunin e delle lettere dal carcere di Rosa Luxemburg e la scoperta di Gustav Landauer su consiglio di Scholem[233]. Un impatto importante lo ebbero anche le suddette avanguardie artistiche di orientamento anarchico o socialista utopistico proliferate nel

[232] H. Eiland, M. Jennings, *Walter Benjamin*, cit., p. 115.

[233] Si ricorderà come nel *Dialog über die Religiosität der Gegenwart* (in *GS*, II.1, pp. 23-34) egli definisse proprio Tolstoj e Strindberg, insieme a Nietzsche, i profeti di una nuova religione e di un nuovo socialismo. Sulla scoperta di Landauer grazie a Scholem, cfr. G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., p. 22,29. Sul pensiero del giovane Scholem come miscuglio allora di anarchismo, nichilismo, sionismo e teocrazia, cfr. E. Jacobson, *Metaphysics of the Profane. The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, Columbia University Press, New York 2003, pp. 52 ss. Sull'elaborazione attraverso i movimenti giovanili ebraici sionisti di ciò che Scholem ha definito "anarchismo teocratico", cfr. D. Biale, *Gershom Scholem. Cabale et contra-histoire*, Ed. de l'Eclat, Nîmes 2001, pp. 21-54.

clima neomessianico della Germania di Weimar, con le quali era entrato in contatto a Berna e poi a Berlino[234]. Nella capitale svizzera Hugo Ball gli aveva presentato Hans Richter, un regista marginale nella scena dadaista di Zurigo che si era poi riuscito ad affermare artisticamente nella capitale tedesca. Attraverso Richter Benjamin farà la conoscenza di quel folto gruppo informale e internazionale di dadaisti, costruttivisti, giovani architetti e artisti locali, che si riuniva nella dimora berlinese del regista a discutere della nuova arte europea e delle nuove forme sociali che doveva supportare[235].

Rispetto al dadaismo zurighese del *Cabaret Voltaire*, che celava dietro il gesto irriverente una «forte motivazione spirituale, mistica e a tratti propriamente religiosa»[236], a Berlino si era sviluppata un'arte e una letteratura di protesta nei confronti della falsa morale dello «spirito» allora imperante, pertanto, il dada tendeva lì a focalizzarsi sull'elemento quotidiano e materiale. Nell'impossibilità di raggiungere alcuna unità spirituale, esso proclamava la morte dell'arte tradizionale e aspirava alla «rivoluzione della vita attraverso l'arte», dunque ad «una vera e propria rivoluzione delle forme artistiche»[237]. Ne derivò lo spostamento dell'attenzione sulla «macchina» che, già esaltata dai futuristi italiani in quanto detentrice dei nuovi valori del Novecento, diventò per i dadaisti berlinesi l'emblema del carattere autodistruttivo e alienante dell'epoca moderna. A differenza dei predecessori zurighesi, si assistette ad una politicizzazione in direzione anarchica, ma soprattutto marxista e spartachista. Rilevando tutte le contraddizioni e le pericolose derive antidemocratiche della nascente repubblica, il Dada berlinese polemizzò contro il baratro, che separava sempre più irrimediabilmente l'uomo moderno dalla vita politica, incatenandolo a un livello di alienazione che permeava ormai irrimediabilmente l'intera società. Al centro della sua critica si stagliava il fenomeno della desoggetivazione, che non era più caratteristica peculiare degli operai nelle fabbriche, ma tratto condiviso dell'uomo nelle grandi metropoli del Novecento, in cui è costretto a perdere la sua umanità fino a diventare uomo-macchina. Insistendo su simili tematiche, l'arte meccanica del dada berlinese mise in atto allora una risemantizzazione critica delle stesse tecniche di montaggio utilizzate dal

---

[234] Cfr. A. Pinotti (a cura di), *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, Einaudi, Torino, 2018, pp. 127 ss.

[235] Questi fonderanno poi l'Internazionale costruttivista, che si scioglie dopo pochi mesi per contrasti politici interni e da cui si distaccherà il gruppo della rivista «G», fondata dallo stesso Richter e a cui dal '23 collaboreranno lo stesso Benjamin, la moglie Dora e l'amico Ernst Schoen, cfr. H. Eiland, M. Jennings, *Walter Benjamin*, cit., pp. 156 ss.

[236] Il *Cabaret Voltaire* metteva in scena *performances* amorali e solo apparentemente apolitiche, aderendo a un programma internazionale, pacifista e anarchico. Ad ogni modo, l'istanza spirituale del loro orientamento era molto marcata ed è testimoniata anche dal fatto che individuavano in Paul Klee e Vasilij Kandinskij i propri precursori, cfr. D. Padularosa, *Lo spirito e la macchina: Dada a Weimar*, in M. Ponzi, G. Guerra, D. Padularosa, *Vivere in tempi di crisi,* cit., pp. 220 ss.

[237] *Ibidem*.

Cabaret Voltaire, evidenziando rispetto a quest'ultimo la perdita della dimensione spirituale e la mancanza di coinvolgimento dell'uomo moderno nella prassi artistica[238].

Ma ritornando all'elaborazione della riflessione politico-messianica di Benjamin a cavallo degli anni Venti, oltre al sopra citato Bloch, un'ulteriore conoscenza stimolante fu senza dubbio Rang: membro del *Forte-Kreis* conosciuto grazie a Gutkind nel '20, egli era all'epoca un intellettuale alle prese con una revisione del proprio orientamento conservatore nazionalista in senso più moderato. Del loro solido rapporto di amicizia troviamo traccia nelle lettere del '23, *annus horribilis* segnato dallo scoppio della crisi della Ruhr e dalla devastante crisi economica che ne derivò. In nessun altro luogo come nel carteggio con Rang, Benjamin concorda sul dovere degli intellettuali di prendere posizione pubblicamente e di organizzarsi di fronte a ciò che, più che una spaventosa crisi economica, si ergeva dinanzi a loro come «un'infezione spirituale»[239]. Riferendosi al clima di tensione politica e sociale, scrive ancora a Rang nel febbraio del '23: «Questi ultimi giorni di viaggio in Germania mi hanno nuovamente condotto sull'orlo della disperazione e mi hanno fatto guardare nell'abisso»[240]. C'è infine da rimarcare l'importanza dell'amicizia con Sigmund Kracauer, che a partire dal '23 lo condusse ad un sempre maggiore interessamento verso questioni sociali, politiche ed economiche contemporanee.

Alla luce di questa rapida panoramica biografica, non stupisce che, dopo il ritiro dall'attivismo studentesco a partire dal 1914, non si abbiano più notizie sul suo interessamento alla politica. Qualche informazione filtra da Scholem, che riporta come, in seguito alla rivoluzione bolscevica, la sconfitta tedesca e austriaca e la "pseudo-rivoluzione che ne seguì" nel '19, si fosse trovato in più occasioni a discutere con l'amico dei "problemi dell'attualità politica":

Benché ne fossimo stati testimoni dal 9 all'11 novembre, non fu tanto lo sciopero generale indetto in Svizzera e soffocato *manu militari* ad interessarci, quanto semmai ciò che si stava verificando in Russia e in Germania. […] Ci furono comunque tra noi lunghi colloqui sulla dittatura; la mia posizione al riguardo era più radicale di quella di Benjamin. Infatti io difendevo l'idea di dittatura — che Benjamin a quell'epoca respingeva decisamente purché si trattasse di una "dittatura dei poveri", cosa che dal mio punto di vista non si identificava di

[238] Nelle pagine precedenti Padularosa allude, inoltre, al significato che le nuove forme artistiche assumono nella successiva riflessione benjaminiana, che per ovvie ragioni non può essere qui presa in esame. Ne *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* (1936), Benjamin individua infatti nella caduta dell'aura e nella collettivizzazione della produzione e della ricezione dell'opera d'arte un fattore di democratizzazione, dunque un forte potenziale politico e rivoluzionario nei nuovi linguaggi artistici del cinema e della fotografia, cfr. *ivi*, pp. 226-230.
[239] *GB*, II, cit., p. 305.
[240] W. Benjamin, *Lettere*, cit., p. 61.

per sé con la "dittatura del proletariato". Direi che le nostre simpatie andavano in larga misura al partito socialrivoluzionario russo, che venne poi così sanguinosamente liquidato dai bolscevichi. Discutemmo anche di repubblica e monarchia, e Benjamin mi stupì quando si dichiarò contrario alla mia scelta di principio per la repubblica. Secondo il suo punto di vista poteva trattarsi di una scelta solo relativa, che tenesse conto di volta in volta delle circostanze, e la monarchia poteva essere anche, nelle condizioni attuali, una forma statale legittima e tale da potersi approvare.[241]

Come si è detto, la produzione scritta del filosofo non conserva traccia dell'attenzione rivolta in quei mesi cruciali all'attualità politica, né tantomeno dell'eventuale impatto che essa ebbe sulla propria quotidianità. La pressoché totale assenza di riferimenti politici caratterizza anche le lettere, soprattutto nel biennio 1920-21, quando imperversava un'inflazione sfrenata e la tensione sociale era alle stelle. Nella sua trattazione sulla cultura di Weimar, Laqueur sposa la definizione che del filosofo dava Scholem: «essenzialmente un puro e semplice metafisico, attirato da soggetti che con la metafisica avevano poco o nulla da spartire»[242]. Più avanti lo descrive addirittura come «un personaggio veramente ingenuo, mai toccato dalle realtà politiche, un filosofo politico totalmente privo d'istinto politico»[243] rispetto ad un Lukács o ad un Korsch. Contro simili interpretazioni e i tentativi più recenti di appiattire la posizione di Benjamin su una sorta di sterile malinconia di sinistra[244], si erge il progetto di una *Politica* dal punto di vista filosofico: per un verso, testimonianza dell'innegabile interesse benjaminiano verso la questione politica; dall'altro, ostacolo inaggirabile per qualsiasi tentativo di circoscrizione di quest'ultima all'ambito della filosofia politica tradizionalmente intesa.

A tal proposito, si avrà modo di constatare come il discorso filosofico-politico benjaminiano si strutturi per lo più attorno a concetti peculiari e insoliti e, quando si richiama invece a idee classiche, lo faccia con intento provocatorio, finendo per svuotare e risignificare totalmente tali nozioni. Ciò deriva dall'evidenza, sopra discussa, secondo cui l'elaborazione da parte di Benjamin di un pensiero sul Politico non muove dal confronto con Marx, l'economia politica o la filosofia politica classica, ma dal problema metafisico-epistemologico del nesso tra politica e lingua[245].

---

[241] G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., pp. 127-128.
[242] Citato in W. Laqueur, *La Repubblica di Weimar*, cit., p. 82.
[243] *Ivi,* p. 83.
[244] Cfr. P. Sloterdijk, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch,* Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2006*;* trad. it. *Ira e tempo*, a cura di G. Pelloni, Meltemi, Roma 2007.
[245] S. Khatib, *Medio messianico*, cit., pp. 18 ss.

Prima di avventurarsi nel cuore della dialettica tra politico e messianico, risulta doveroso stabilire preliminarmente cosa si intende qui con il termine "politica" e se nella riflessione dell'autore sussista effettivamente una differenza tra questa e il "politico". Se è vero che oggetto della *Politik* non è il pensiero politico di Benjamin ma il suo pensiero sul politico, dovrà approfondirsi dapprima il rapporto che esso intrattiene con la lingua, intesa come sfera profana in cui solo può rivelarsi la verità[246]; e, in secondo luogo, lo spazio che il politico ricopre rispetto all'etica, alla filosofia del diritto e alla morale — intesa qui come conoscenza sull'agire.

Allo stesso tempo, anche la questione del suo posizionamento politico di quegli anni richiede un esame più accurato: irriducibile a un'etichetta o a categorie classiche, Scholem ha utilizzato al riguardo l'espressione ossimorica di «anarchismo teocratico»[247]. Si discuterà più avanti l'adeguatezza o meno di una simile definizione. Per il momento sembra coerente parlare di un orientamento anarchico a forti tinte messianiche, fondato sulla demolizione di tutti i valori, compresi quelli democratici. Qualche indizio al riguardo lo fornisce lo stesso Benjamin attorno al '18, quando, rimuginando sul rapporto tra etica, filosofia del diritto e morale — e sul legame tra una concezione pura e una applicata di queste ultime — annotava: «L'etica, applicata alla storia, è la dottrina della rivoluzione; applicata allo Stato, è la dottrina dell'anarchia»[248]. Ma la rivoluzione sul piano della storia non può coincidere con lo scopo. Essa non è una categoria del Regno messianico, ma una "categoria del suo sommesso approssimarsi"[249]: è lo sciopero generale proletario di matrice anarchica, l'allegoria che distrugge ed innova, la critica che ricostruisce dai ceppi e dalle ceneri del passato che essa stessa ha ridotto in brandelli. In quest'ottica, il suo pensiero sul Politico, la cui scintilla guizzava flebile già da qualche anno, divampa nel *messianismo anarchico* dei frammenti a cavallo degli anni Venti — una fiamma paradossale quanto ipnotica.

[246] Si veda la lettera a Hofmannsthal del 13/01/1924, cfr. *GB*, II, pp. 409 ss; W. Benjamin, *Lettere*, cit., pp. 74 ss.
[247] G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., p. 148.
[248] *GS*, VI, fr. 65.
[249] *GS*, II.1, p. 203.

II.

Il *vero Politico* e le sue categorie

1. L'*arsenale* della *Politica*

1.1. Genesi

La prima menzione del progetto della *Politik* da parte del filosofo risale alla lettera del 19 settembre 1919, indirizzata a Ernst Schoen dalla Svizzera:

Ho molto riflettuto per conto mio, sviluppando pensieri così chiari che spero di poterli presto mettere per iscritto. Concernono la politica. Da molti punti di vista (non solo da questo) mi torna utile il libro di un conoscente, che è la sola persona notevole che abbia 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 netto 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[1].

L'opera di Bloch era uscita in prima edizione nel 1918, tra le ferite e le macerie del conflitto mondiale appena conclusosi[2]. Tale atmosfera di disillusione e stagnazione politica aveva indotto nello stesso anno Oswald Spengler a proclamare il "tramonto dell'Occidente", che egli considerava la fine del millennio europeo nato con l'impero carolingio e giunto alla sua maturità con il nuovo imperialismo militare ed economico[3]. Critico verso il romanticismo della nuova reazione e vicino, piuttosto, agli intellettuali che ammettevano di essere sì giunti al termine, ma di una certa tradizione bisognosa di rinnovamento, Bloch si pone al lavoro per realizzare quello studio "sviscerato realizzato di notte contro la guerra"[4] che è *Spirito dell'Utopia.* E se, come ha scritto Vattimo: "l'espressionismo è solo una delle molteplici 'avanguardie storiche' — accanto a cubismo, futurismo, dadaismo ecc. — ma è forse il movimento che esprime compiutamente il loro spirito comune"[5]; si può individuare in Bloch colui che traduce le intenzioni dell'avanguardia dei primi Novecento in una filosofia che aspira alla rivoluzione sociale e politica, proprio

[1] W. Benjamin, *Lettere*, cit. p. 55.
[2] Ci si riferisce a E. Bloch, *Geist der Utopie. Erste Fassung* (1918), in *id.*, *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985, vol. XVI.
[3] Si veda O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* (1918,1922), Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1975, 2 voll.; trad. it. *Il tramonto dell'Occidente: lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, a cura di R. Calabrese Conte, M. Cottone, F. Jesi, trad. di J. Evola, Guanda, Parma 1991. Spengler è evocato più o meno direttamente da Bloch in *id., Geist der Utopie. Zweite Fassung* (1923; 1964), in *id.*, *Gesamtausgabe,* Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985, vol. III; trad. it. *Spirito dell'utopia*, a cura di V. Bortolino e F. Coppellotti, La Nuova Italia, Firenze 1980, p. 4; 310. Sulle coordinate socio-intellettuali in cui il testo blochiano vede la luce, cfr. L. Boella, *Il possibile e il marginale. Studio su Ernst Bloch*, Mimesis, Milano 2005, pp. 13-43.
[4] E. Bloch, *Geist der Utopie* (1923; 1964), cit., p. 365.
[5] G. Vattimo, *Prefazione* in E. Bloch, *Lo Spirito dell'utopia*, BUR, Milano 2009, pp. IX. ss.

a partire dal manifesto dell'espressionismo costituito dallo *Spirito dell'utopia*[6]. In queste pagine egli dà voce all'esigenza etica e politica di artisti e intellettuali di ribellarsi a uno stato di alienazione del mondo, in cui l'interiorità viene soffocata dall'organizzazione totale dell'esteriore. Contro simile deriva, l'utopia dello spirito blochiana rivendica il diritto dell'interiore di farsi esteriore e, a partire da un profondo radicamento nella spiritualità ebraica e cristiana, si interroga sulla condizione di *Sinnlosigkeit* del moderno: ovvero, sull'influsso della tecnica e del processo di massificazione ai danni dell'umano, dunque, sulla possibilità che la logica della meccanicizzazione e reificazione del mondo occidentale produca le premesse per una liberazione dell'arte dalle convenzioni del passato.

Nonostante i sospetti verso un libro che forniva spiegazioni "in abbondanza" e con discutibile "naturalezza", Benjamin accetta alla fine del '19 di scrivere una critica dell'opera blochiana su richiesta dello stesso autore. Dopo tre mesi di arduo lavoro, riferisce a Schoen di aver appena concluso la recensione: "altamente dettagliata, altamente accademica, altamente risoluta negli elogi, altamente esoterica nella critica"[7]. In effetti, per quanto Benjamin si trovi a condividere con l'autore un'"inclinazione" che contrassegna alcune idee centrali del libro, tuttavia, giudica l'idea di filosofia che lo sorregge "diametralmente opposta" alla propria.

È noto come, malgrado l'alta considerazione che ne aveva il suo autore, la recensione — che presentava in una forma accademica "le molte cose buone ed eccellenti" quanto "i punti deboli e gli errori costitutivi" del libro — non solo non venne mai pubblicata ma andò perduta, precludendo irrimediabilmente l'accesso al cuore della critica benjaminiana allo *Spirito dell'Utopia*[8]. Tuttavia, sembra lecito sostenere che

---

[6] Sull'affinità tra la "fede dell'avvenire sostenuta da una speranza esaltata" di matrice espressionista e la filosofia della speranza dell'opera giovanile di Bloch, entrambe intente a combinare una visione del mondo apocalittico-caotica con il messianismo utopico, cfr. K. Ziegler, *Dichtung und Gesellschaft im deutschen Expressionismus* (1961), in H. G. Roetzer, (a cura di), *Begriffsbestimmung des literarischen Expressionismus*, Darmstadt 1976, pp. 301-326, sopr. p. 311; così come gli studi più completi H. H. Holz, *Logos spermatikos. E. Blochs Philosophie der unfertigen Welt*, Luchterhand, Darmstadt-Neuwied 1975, pp. 52 ss; e J. M. Palmier, *L'expressionnisme comme révolte. Contribution à l'étude de la vie artistique sous la République de Weimar. «Apocalypse et révolution»*, Payot, Paris 1978. Ciononostante, l'opera di Bloch sembra estranea alla visione nichilista condivisa da una parte della poesia e del dramma espressionista, cui contrappone piuttosto la potenza dell'utopico sin dal *Geist*. In questo quadro interpretativo va inscritta la critica mossa nella riedizione dello *Spirito dell'utopia* (1923) alla *Neue Sachlichkeit* e al suo entusiasmo irrazionale per la guerra; critica poi approfondita in E. Bloch, *Eredità del nostro tempo* (1962) Il Saggiatore, Milano 1992, pp. 213-132; cfr. sul tema cfr. A. Münster, *L' utopie concrète d'Ernst Bloch: une biographie*, Ed. Kimé, Paris 2001; trad. it. *L'utopia concreta di Ernst Bloch. Una biografia*, La scuola di Pitagora, Napoli 2014, pp. 91-112: "L'apologia blochiana dell'espressionismo è fatta dunque in nome 'dell'incontro con il sé", di un pensiero soggettivo sviluppatosi sulla base di una teoria mimetica fondata sull'idea di un raddoppiamento del Sé nelle oggettivazioni della soggettività creatrice (aperta alle anticipazioni utopiche) e nelle esteriorizzazioni, nel quadro di un'estetica che riguarda soprattutto le figure dell'anticipazione utopica nelle opere d'arte […]", in *ivi*, p. 105.

[7] Cfr. la lettera a Schoen del 2.02.1920, in *GB*, II, p. 72-3 [trad. mia].

[8] Cfr. la lettera a Scholem del 13.01.1920 in *ivi*, pp. 67-68; trad. it., *Lettere*, p. 67.

il pensiero di Bloch abbia contribuito enormemente in quegli anni all'elaborazione della sua riflessione sulla politica come problema *in primis* filosofico. Il confronto con quest'ultimo spalanca infatti a Benjamin la possibilità di una comprensione critica della politica, ossia del rapporto che questa intrattiene con l'idea di filosofia, come testimonia il riferimento blochiano nel *Frammento Teologico-politico*[9].

I suddetti *Gedanken über Politik* assumono presto una forma progettuale nei propositi del filosofo, che il 1° dicembre 1920 ne illustra a Scholem la struttura in termini tutt'altro che asistematici — aspetto piuttosto insolito, dato lo stile aforistico e disorganico che contrassegna la sua produzione di quegli anni. Lo schema tripartito prevedeva: una prima parte, denominata "Il vero politico" (*Der wahre Politiker*), incentrata sulla recensione critica del *Lesabéndio* di Scheerbart; una seconda parte, intitolata "La vera politica" (*Die wahre Politik*), che avrebbe affrontato i due nodi tematici: "Demolizione della violenza" (*Abbau der Gewalt*) e "Teleologia senza scopo finale" (*Teleologie ohne Endzweck*); e una terza parte contenente una *Seconda critica filosofica di Lesabéndio*, che avrebbe affrontato lo *Spirito dell'utopia*, comprendendo probabilmente l'ampia recensione al libro di Bloch[10].

Del progetto originario, in verità, ci sono giunti soprattutto appunti sparsi e qualche testo più o meno compiuto. Dato lo stato gravemente frammentario dell'opera, prima di procedere all'analisi dei testi, si offrirà qui di seguit una preliminare quanto provvisoria ricostruzione filologica che, attraverso un montaggio tematicamente e cronologicamente coerente, possa restituire tale costellazione di testi al contesto originario della loro ideazione e stesura[11].

---

[9] Cfr. *infra,* § II.1.3.

[10] Nella lettera a Scholem del 1.12.1920 egli scrive: «[…] Eine höchst beachtenswerte, wesentliche Besprechung von Blochs Buch, welche dessen Schwächen mit großer Strenge an den Tag legt ist im letzten Ziel erschienen. Von S. Friedländer. Zu dieser werde ich mich wahrscheinlich im dritten Teil meiner „Politik", welches die philosophische Kritik des Lesabéndio ist, äußern. Sobald ich ein mir noch notwendiges Buch aus Frankreich erhalten habe will ich an den zweiten Teil der „Politik" gehen, deren Titel ist „Die wahre Politik" mit den beiden Kapiteln „Abbau der Gewalt" und „Teleologie ohne Endzweck. » in *GB*, II, p. 109. Come sottolinea Gentili, d'accordo con i curatori delle *GB*, Scholem non concorderebbe sulla tripartizione dell'opera, propendendo per leggere "terza" come "prima" e considerando piuttosto l'opera bipartita in: *Il vero politico* e *La vera politica*. Cfr. la nota 9 dell'*Introduzione* di D. Gentili in W. Benjamin, *La Politica e altri scritti. Frammenti III*, a cura di D. Gentili, Mimesis, Milano-Udine 2016, p. 19. Sulla recensione al libro di Bloch del '20, in *ivi*, pp. 61-64.

[11] Decisivo il contributo di Steiner, che per primo ha posto l'accento sull' autonomia dell'opera e la sua rilevanza per la riflessione benjaminiana successiva, cfr. U. Steiner, *Der wahre Politiker. Walter Benjamins Begriff des Politischen*, in „Internationales Archiv für Sozialgeschichte der Literatur", 25 (2000), pp. 48-92; sul tema cfr. anche il più recente volume di ampio respiro sul pensiero politico-messianico del giovane Benjamin, cfr. S. Khatib, *"Teleologie ohne Endzweck". Walter Benjamin Ent-stellung des Messianischen*, Tectum, Marburg 2014. In lingua italiana si veda almeno M. Tomba, *La «vera politica». Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*, Quodlibet, Macerata 2006; in tempi più recenti Palma ha raccolto l'intera produzione di scritti politici del filosofo in W. Benjamin, *Scritti politici*, a cura di M. Palma, Editori Internazionali Riuniti, Roma 2011, soprattutto la postfazione pp. 327-367; cfr. anche il lavoro di traduzione e interpretazione di Gentili su alcuni frammenti del VI volume delle *GS*, il cui filo conduttore sarebbe la *Politik* in *id., Introduzione*, in W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 15-26.

Se l'impresa di restituire omogeneità all'opera della *Politica* può risultare sterile e, con ogni probabilità, fallimentare dal punto di vista filologico, tuttavia, è in grado di fornirci considerevoli spunti teorici sul ruolo giocato dal concetto di Politico nel pensiero del giovane Benjamin. A tale impresa sembra contribuire anche l'epistolario, che raccoglie preziose ed esclusive informazioni degli anni Dieci e Venti. È approssimativamente in questo decennio che il filosofo matura e articola la sua teoria politica, come punto di convergenza dei propri interessi filosofici, teologici ed estetici.

Ideata attorno al '19 tra la Svizzera e Berlino, la *Politik* è al centro dell'attenzione di Benjamin almeno fino al '22. Verrà poi accantonata gradualmente, soppiantata, tra le altre cose, dalla tesi di abilitazione all'insegnamento universitario che assorbì gran parte delle sue energie intellettuali tra il '24 e il '25. Sulle ragioni di una simile virata è lo stesso Benjamin a fornirci informazioni decisive. Nella lettera a Scholem, composta a Capri in data 16 settembre 1924, si legge di un avvicinamento all'opera di Lukács, autore che, muovendo da considerazioni politiche, era approdato alla teoria della conoscenza, ovvero: «[…] a tesi che mi sono familiari o che confermano mie convinzioni […]»[12]. Tali conclusioni concernenti "la problematica del comunismo attuale" trovano riscontro non solo nella lettura sopracitata, ma anche nelle persone con cui ne discute al tempo, tra tutte, Asja Lacis: «una donna notevole, una comunista che lavora nel partito dalla rivoluzione della Duma». Grazie a questo duplice incontro, teoretico e personale, la prassi politica del comunismo inizia ad apparirgli «in una luce diversa che mai in passato».

La lettera a Scholem di poco successiva testimonia, però, non di una conversione improvvisa alla causa comunista, quanto piuttosto di una meditata *Wendung*:

> […] una svolta, che ha destato in me la volontà di non mascherare più i momenti attuali e politici dei miei pensieri secondo l'abitudine antiquata che avevo seguito finora, ma di svilupparli, e questo, sperimentalmente, in forma estrema. Naturalmente ciò significa che passa in secondo piano l'esegesi delle poesie tedesche, dove si tratta, nel migliore dei casi, essenzialmente di conservare e restaurare l'autentico contro le adulterazioni espressionistiche. Finché nell'atteggiamento a me adeguato di commentatore non arriverò a testi di significato e totalità interamente diversi, costruirò una «politica» come il ragno la sua tela[13].

E così fece, continuando a tessere la tela della *Politica* alla luce delle nuove suggestioni marxiste. Se da una parte queste spalancano al filosofo la prospettiva di un concreto impegno politico e nuovi spunti di riflessione teorica, dall'altra, convergono paradossalmente con molte delle convinzioni cui era giunto

[12] Questa e le seguenti citazioni si riferiscono alla lettera del 16.09.1924 in W. Benjamin, *Lettere*, cit., pp. 96-102.
[13] Cfr. la lettera del 22.12.1924 in *GB*, II, p. 511; *ivi*, p. 109.

per conto proprio, a partire dall'incontro con Bloch. L'ultimo accenno al progetto risale a una lettera del luglio 1927, in cui scrive a Scholem che le bozze preparatorie dell'opera sono andate perdute insieme ad altri manoscritti «insostituibili» durante un viaggio in Corsica[14]. Ciononostante, a un'analisi più approfondita sembra che i motivi conduttori della *Politica* siano rimasti dei punti fermi nella sua riflessione più tarda, come si cercherà di dimostrare[15]. Contro il paradigma obsoleto della «rottura», pare che la supposta «svolta» dall'anarchismo giovanile al marxismo della maturità, che affiora dalla biografia del filosofo, debba essere letta nel solco di una sostanziale continuità nella sua concezione di politica: una metafisica materialistica del profano, miscela esplosiva di messianismo, anarchismo e materialismo[16].

Prima di addentrarci nel vivo del pensiero sul politico si ritiene necessaria una breve nota metodologica sui testi che verranno presi in esame nella presente impresa di ricostruzione della *Politik*. Innanzitutto, si considereranno i pochi scritti superstiti, esplicitamente attestati come parti integranti del progetto: la prima recensione al *Lesabéndio* (1919)[17], afferente al primo capitolo sul *wahre Politiker*; la prima parte del capitolo sulla *wahre Politik* dedicato alla "Demolizione della violenza", poi pubblicata singolarmente con il titolo di *Zur Kritik der Gewalt* (1921)[18]; e il *Theologisch-politisches Fragment* (1920-21)[19] probabilmente coincidente con la seconda parte del capitolo sulla *wahre Politik* intitolato "Teleologia senza scopo finale".

---

[14] *GB,* III, p. 281.

[15] Cfr. U. Steiner, *Der wahre Politiker*, cit., pp. 49 ss.

[16] Sulla continuità del pensiero di Benjamin si pensi all'attualità con cui nel '28 o nel '37 questi presentava a Theodor e Gretel Adorno come "la novità delle novità" quel testo intitolato postumo *Frammento teologico-politico*, composto originariamente per la *Politica* tra il '20 e il '21, cfr. *GS*, II, pp. 946-947; trad. it. *OC*, II, pp. 660-62. Sul cosiddetto paradigma della «rottura» cfr. G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., pp. 334 ss; sull' «unità del programma benjaminiano», cfr. J. Taubes, *Il prezzo del messianesimo. Una revisione critica delle tesi di Gershom Scholem,* a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 2017, pp. 64 ss.

[17] *GS*, II/2, pp. 618-620; trad. it in *OC*, I, pp. 462-463 e W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 40-42. Si tratta dell'unica recensione pervenutaci del romanzo P. Scheerbart, *Lesabéndio. Ein Asteroidenroman*, Georg Müller, München 1913; trad. it. *Lesabéndio*, a cura di P. Di Segni, Castelvecchi, Roma 2014. Infatti, è andata irrimediabilmente perduta la *Seconda critica filosofica del Lesabéndio* che doveva corrispondere alla terza parte del trattato sulla *Politica* e che corrisponde probabilmente con la recensione benjaminiana al *Geist der Utopie*.

[18] Pubblicato originariamente in "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", XLVII, n.3, 1920-1921, pp. 809-832, oggi raccolto in *GS,* II/1, pp. 179-203; trad. it. *OC*, I, pp. 467-488, in W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 96-119. Un'ulteriore traduzione di cui si terrà conto è quella fornita da Palma in W. Benjamin, *Senza scopo finale. Scritti politici (1919-1940)*, Castelvecchi, Roma 2017, pp. 49-74.

[19] *GS,* II/1, pp. 203-204; trad. it. in *OC*, I, pp. 512-513 e in W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 55-56. Un'altra traduzione considerata sarà quella raccolta in G. Guerra e T. Tagliacozzo (a cura di), *Felicità e tramonto. Sul* Frammento teologico-politico *di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2020, pp. 17-18. Si tratta di un «testo-soglia», coerente tanto con l'interesse manifestato dal giovane Benjamin per la religione e per la Kabbalah, su cui insisteva Scholem, quanto con il materialismo storico della sua produzione tarda, rimarcato invece da Adorno, cfr. G. Guerra e T. Tagliacozzo, *Introduzione*, in *id.*, *Felicità e tramonto,* cit., p. 8. Sull'impresa complessa di datazione del testo, si sono imposte due principali ipotesi interpretative: l'una

In aggiunta, si esamineranno una serie di frammenti sulla filosofia della storia e la morale[20], un gruppo di note di antropologia[21] e alcuni appunti sulla menzogna[22], tutti datati tra il 1916 e il 1923 e raccolti nel VI volume delle *Gesammelte Schriften*; inoltre, occorrerà soffermarsi sul celebre frammento *Kapitalismus als Religion* (1921)[23]. Infine, si terranno presenti alcuni scritti apparentemente marginali rispetto alla *Politik*, ma che si ritiene possano aver concorso alla sua elaborazione o che, in linea generale, possano giovare ad una maggiore comprensione dell'opera: come *Das Leben der Studenten* (1915)[24], *Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit* (1916)[25], *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* (1916)[26], *Schicksal und Charakter* (1919)[27].

---

facente capo a Adorno, che data il frammento tra la fine del 1937 e l'inizio del 1938, quando Benjamin glielo presenta a Sanremo come l'ultima novità, cfr. Th. W. Adorno, *Über Walter Benjamin*, cit., p. 29; sulla stessa linea si posiziona anche Jennings, curatore inglese delle opere del filosofo, cfr. W. Benjamin, *Selected Writings*, a cura di M. Jennings, H. Eiland, G. Smith, 4 voll., Harvard University Press, Cambridge 1996–2003; vol. II, p. 306, nota 1. L'altra ipotesi invece viene avanzata da Scholem, che tende a retrodatare il frammento agli anni '20-'21 a causa dell'affinità tematica e terminologica che lo vincola agli scritti inclusi nel progetto della *Politica,* cfr. G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., p. 146. Tale seconda proposta di datazione sembra la più verosimile e verrà prediletta nel corso del testo. Essa è avallata anche da Gentili e dei curatori delle *GS*, insistendo sull'importanza nel testo del riferimento allo *Spirito dell'utopia* di Bloch, cfr. *GS*, II.3, pp. 946-949; cfr. anche D. Gentili, *Introduzione*, in W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 20; così anche Massimo Palma nella *Nota al testo, [Frammento teologico-politico],* in W. Benjamin, *Senza scopo finale,* cit., p. 29. C'è poi una terza ipotesi di Hamacher, che colloca la stesura del frammento agli anni 1922-23 in ragione delle assonanze tematiche che lo vincolano agli appunti di antropologia sul problema psicofisico sopra menzionati, cfr. W. Hamacher, *Das Theologisch-politisches Fragment*, in B. Lindner (a cura di), *Benjamins Handbuch. Leben – Werk- Wirkung*, Meztler, Stuttgart 2006, pp. 175-192, qui p. 175. Questi ultimi rappresentano la traccia più consistente di un lavoro sul *Wahrnehmungsproblem* e andrebbero inseriti nel progetto sulla *Politik* alla luce del comune riferimento a E. Unger, *Politik und Mataphysik. Die Theorie. Versuche zu philosophischer Politik,* pubblicata a Berlino nel 1921; oggi raccolta in *id.*, *Politik und Metaphysik*, a cura di M. Voigts, Königshausen und Neumann, Würzburg 1989; trad. it. *Politica e metafisica,* a cura di P. Primi, Cronopio, Napoli 2009. Benjamin menziona esplicitamente Unger nella *Critica della violenza* e in *Capitalismo come religione* (in W. Benjamin, *La Politica,* cit. p. 107, 109; 53) e in *GB,* II, pp. 126-135; 140-141; 143. Dato che il libro di Unger aveva suscitato l'interesse di Benjamin per il problema psico-fisico fin dal 1921, la proposta di postdatazione di Hamacher sembra meno preferibile rispetto a quella scholemiana: se si identifica il testo con la *Teleologia senza scopo finale* del progetto originario, la lettera del 4.08.1921 a Scholem attesta che egli aveva intenzione di scriverla allora, in *GB,* II, pp. 176-180.

[20] Si tratta dei fr. 37-39, 61-69, 71, 73, 76 in *GS*, VI, pp. 56-57, 97-100, 104-108; trad. it. *OC*, VIII, pp. 52-53, 86-91, 93-96, 101-104 e W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 30-39, 42-50. A questi si aggiunge poi *Notizen zu "Leben und Gewalt"* (1916/17- 1920), in *GS*, VII/2, p. 791; trad. it W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 44. E anche *Geld und Wetter. Zur Lesabéndio Kritik* (1919-21), in *GS*, IV/2, p. 941; trad. it W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 50-51.

[21] Si tratta dei fr. 44-57 in *GS*, VI, pp. 64-88; trad. it. *OC*, VIII, pp. 60-84 e in W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 60-83.

[22] Si tratta dei fr. 40,42,43 in *GS*, VI, pp. 54-108; trad. it. *OC*, VIII, pp. 53-60 e in W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 87-94.

[23] *GS*, VI, pp. 100-103; trad. it. *OC*, I, pp. 96-99; W. Benjamin, *La Politica, cit.*, pp. 51-54. Ulteriori valide traduzioni prese qui in considerazione sono quella di Palma in W. Benjamin, *Scritti politici*, cit., pp. 83-89 e di Salzani in W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, a cura di C. Salzani, Il melangolo, Genova 2013.

[24] *GS*, II/1, pp. 75-87; trad. it. *OC*, I, pp. 250-261.

[25] Si tratta del frammento rinvenuto nei diari di Scholem e datato all'8 e 9.10.1916, presumibilmente copiato dal quaderno di appunti di Benjamin, in G. Scholem, *Tagebücher*, vol. I, cit., pp. 401-2; trad. it. in G. Bonola, *Antipolitica messianica. La giustizia di Dio come critica del diritto e del "politico" nel filosofare comune di G. Scholem e W. Benjamin (1916-1920)*, "Fenomenologia e società", 2 (2000), pp. 3-36, qui pp. 4-5 e in W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 31-32.

[26] *GS*, II/1, pp. 140-157; trad. it. *OC*, I, pp. 281-295.

[27] *GS*, II/1, pp. 171-179; trad. it. *OC*, I, pp. 452-458.

1.2.Tra sistema e frammento

L'enigmaticità dell'orientamento politico, che contrassegna la prima parte della biografia del filosofo, si riflette sul piano oggettivo del suo pensiero. Ne risulta un'ambiguità di fondo che, benché possa essere parzialmente chiarita da un inquadramento biografico e un attento esame della sua produzione coeva, rende non poco problematica l'impresa di ricostruzione della *Politik*, nonché delle idee in essa centrali di *vero Politico* e *vera Politica*. Dall'insieme di questi scritti incompleti emerge un pensiero sì oscuro, a tratti ostico, ma nelle intenzioni del filosofo tutt'altro che disorganico. Proprio sulla contraddizione tra stile frammentario e proposito sistematico sotteso al progetto benjaminiano ci si concentrerà qui si seguito.

Contro il «metodo micrologico e frammentario» dell'amico, incapace di assimilare la mediazione universale hegeliana e marxiana, sono note le dure parole spese da Adorno:

> […] l'intenzione di Benjamin era di rinunciare ad ogni aperta interpretazione e di far emergere i significati unicamente attraverso un montaggio provocatorio del materiale. […] La filosofia frammentaria restò frammento, vittima forse di un metodo, del quale non è certo che in generale si lasci attuare nell'ambito del pensiero[28].

Se è vero che la sua intera riflessione sembra adottare questa forma peculiare[29]; d'altra parte, come mette in luce Marramao confutando la critica adorniana, il montaggio in Benjamin non concepisce il frammento come via di fuga dall'Universale, ma va inteso piuttosto come traccia, ossia come unico modo in cui la Totalità può darsi, in quanto naturalmente contraddittoria e animata da forze in conflitto, cui è preclusa qualsiasi sintesi conciliativa[30]. Motivo per il quale il complesso compito di ricomposizione dell'infranto – un *compito infinito* per qualsiasi essere umano –nella IX Tesi di *Über den Begriff der Geschichte* viene assegnato all'Angelo della storia[31].

Tuttavia, il frequente ricorso al concetto di *dottrina* a questa altezza della sua produzione testimonia che l'atteggiamento di Benjamin è animato ancora dalla ricerca di una sistematicità *sui generis*,

---

[28] Th. Adorno, *Profilo di Walter Benjamin*, in *id.*, *Prismi*, a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2018, p. 245. Inoltre, per approfondire tale critica di Adorno alla luce dello sviluppo della sua riflessione, che vede nell'amicizia con Benjamin un punto di riferimento costante nel tempo, cfr. S. Petrucciani, *Introduzione a Adorno*, Laterza, Roma-Bari 2007.

[29] Cfr. sul tema del frammento anche M. Löwy, *Walter Benjamin: avertissement d'incendie. Une lecture des thèses sur le concept d'histoire*, Presses universitaires de France, Paris 2001; trad. it. *Segnalatore d'incendio, Una lettura delle tesi Sul concetto di storia di Walter Benjamin,* a cura di M. Pezzella, Bollati Boringhieri, Torino 2004, pp. 12 ss.

[30] G. Marramao, *Prefazione* in W. Benjamin, *La Politica*, pp. 11-12.

[31] Cfr. W. Benjamin, *Sul concetto di Storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, pp. 34-37.

destinata però a non oltrepassare il piano delle intenzioni teoriche. A riprova dell'organicità con cui egli andava tessendo la *tela* della *Politica*, si può menzionare la lettera del 24 gennaio 1925: «L'arsenale dei miei lavori politici — scrive a Gottfried Salomon-Delatour — comprende solo: il vero politico e la critica della violenza. C'è anche, certo, una serie di interessanti aforismi sul terzo trattato pianificato ma non ho intenzione di pubblicarli come tali»[32]. Tra gli «interessanti aforismi» troviamo quelli che, con ogni probabilità, vanno inclusi tra i materiali preparatori al saggio sulla violenza, come l'oscuro frammento 73, denominato *Welt und Zeit*[33]. Si tratta di un testo composto tra l'autunno del '19 e la primavera del '20, la cui articolazione in cinque nuclei tematici interrelati fornisce non solo le coordinate concettuali necessarie a inquadrare il pensiero dell'autore sul politico, ma anche il processo di genesi che lo ha caratterizzato.

Un primo punto di interesse toccato dal frammento 73 concerne la questione della rivelazione del divino, che, se da una parte sottopone il mondo a un processo di "decomposizione", dall'altra, consente al tempo di raggiungere il proprio "compimento": motivo per il quale al *mondo* terreno, inteso come "spazio della storia", egli non contrappone il tempo, ma il "mondo a venire (del compimento)". Una seconda tematica degna di nota, che viene abbozzata nel corso del frammento, riguarda la questione della "teocrazia (falsa, terrena)", definita altresì il "problema del cattolicesimo". In accordo con quanto affermerà nel *Theologisch-politisches Fragment*, si ribadisce in queste righe che solo nel mondo a venire la violenza divina può manifestarsi «altrimenti che in modo distruttivo», come avviene invece nel mondo terreno: «Pertanto — chiosa Benjamin — in questo mondo su di essa [la violenza divina] non deve fondarsi niente di permanente e nessuna configurazione, meno che mai il dominio come suo principio supremo [la teocrazia]»[34].

La "questione della manifestazione" è centrale anche negli ultimi due snodi argomentativi delineati dagli appunti in oggetto: il terzo punto di interesse riguarda, infatti, la manifestazione della violenza divina nelle "istituzioni sociali", che assume le sembianze della violenza rivoluzionaria e che viene contrapposta a quella che si dispiega con o senza violenza nella "comunità", in particolare nella sfera della "percezione rivelatrice" e della lingua, soprattutto della lingua sacra. Infine, l'ultima tematica di interesse è rappresentata dall'atto della "manifestazione", che non deve intendersi come "realizzazione" della *Gewalt*

[32] *GB*, III, p. 9.
[33] *GS*, VI, pp. 98-100; W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 42-44.
[34] Questa e le citazioni precedenti fanno riferimento a W. Benjamin, *La Politica*, cit., fr. 73, pp. 42-43. Se la menzione della violenza divina rimanda a *Zur Kritik der Gewalt*, il richiamo poco più avanti a "gli appunti sulla critica della teocrazia" si riferisce probabilmente a quella serie di scritti in cui si confronta con *Geist der Utopie*, tra i quali sono da includere senz'altro la recensione perduta e il *Theologisch-politisches Fragment* cfr. *GS*, II, pp. 203-204.

divina, in quanto realtà suprema che non abbisogna di alcuna messa in atto, tanto meno di una sfera esterna ad essa in cui ciò possa avvenire. Piuttosto, l'evento della manifestazione è volto a rimarcare la passività che contrassegna la prospettiva profana dell'umano, cui compete solo di subire questo accadere, senza possibilità di promuovere, né tantomeno di riconoscere la violenza divina nelle sembianze terrene[35].

Poco prima, nello stesso frammento 73, Benjamin fornisce l'unica definizione di "politica" pervenutaci: «il compimento dell'umano non potenziato»[36]. Si tratta di un'espressione lapidaria quanto criptica, che trova una possibile decifrazione sullo sfondo della *Nietzsche-Rezeption* del Primo Espressionismo e, come si discuterà più avanti, nel serrato confronto con il saggio coevo *Kapitalismus als Religion*. A ben vedere, quest'ultimo condividerebbe con il frammento suddetto il medesimo lessico metafisico, inscrivendo il discorso nella cornice più ampia della critica alla religione capitalistica — culto permanente, produttore di colpa universale, iniziato consapevolmente dallo *Übermensch*: il superuomo nietzscheano, che include Dio stesso nel destino umano di disperazione, incarna infatti uno dei pericoli da scongiurare da parte della *vera Politica*. Il fatto che quest'ultima non sia orientata al potenziamento della colpa dell'umano, quanto piuttosto al suo compimento, sta a rimarcare una certa autonomia che spetterebbe alla legislazione del profano rispetto alla religione. Tuttavia, prosegue Benjamin, benché le leggi mosaiche non trovino spazio nella politica terrena, esse intrattengono con il profano una qualche relazione indiretta; vale a dire, interessano "l'ambito della corporeità vivente (*Leiblichkeit*) nel senso più ampio del termine (presumibilmente) e […] determinano modo e zona di una qualche influenza divina immediata"[37]. In altre parole, la *corporeità vivente* — concetto oscuro quanto fondante di queste riflessioni, come si vedrà — si colloca al crocevia tra percezione rivelatrice e lingua, inscrivendosi in quella soglia anarchica, dove il divino si ritrae e il politico guadagna terreno per istituire la propria legislazione.

Già a una prima occhiata, questi appunti sparsi e confusi rendono l'idea dello spessore intellettuale e della complessità teorica del lavoro in questione, irriducibile a un semplice trattato di politica. L'intenzione, che accomuna Benjamin alla cerchia di intellettuali ebrei tedeschi dei primi decenni del XX secolo, è quella di indagare il rapporto tra la politica e la sfera etica, al fine di indagare nei termini del nostro autore: «il significato dell'anarchia per la sfera profana […] a partire dal luogo filosofico-storico

[35] W. Benjamin, *La Politica*, cit., fr. 73, pp. 43-44.
[36] Questa la convincente traduzione proposta da Gentili dell'espressione benjaminiana „die Erfüllung der ungesteigerten Menschhaftigkeit". Si noti qui il ricorso al neologismo "Menschhaftigekeit" per riferirsi all'umano. in W. Benjamin, *La Politica,* cit., p. 43.
[37] *Ibidem*.

della libertà». E precisa Benjamin, sovrapponendo al piano politico ed etico una terza prospettiva antropologica: «Dimostrazione difficile: appare qui la questione fondamentale che del nesso tra corporeità vivente e individualità»[38]. Non sorprende, allora, che l'acuirsi nei primi anni Venti del suo interesse per il politico vada di pari passo con l'approfondimento del «problema psico-fisico», attraverso il confronto con l'attivista Kurt Hiller e grazie alla lettura di Salomo Friedländer, Erich Unger, Paul Scheerbart e Georges Sorel. Si tratta di autori del Primo espressionismo tedesco, che portano avanti, su sentieri più o meno paralleli, la loro ricerca di una soggettività politica capace di superare la nozione metafisica tradizionale di soggetto[39].

Volgendo lo sguardo alla sua produzione matura, potrebbe obiettarsi che Benjamin non sia riuscito a colmare fino in fondo lo iato tra la dimensione oggettiva della *Jetztzeit* e quella soggettiva dell'*Augenblick*. È noto come la soggettività rivoluzionaria costituisse, in un certo senso, l'oggetto d'indagine della *Politik*; tuttavia, su tale aspetto quest'ultima si trova a tacere per via del suo stato frammentario. Ciononostante, le macerie del lavoro lasciano intravedere l'ampio respiro che contrassegnava l'impresa benjaminiana, la quale, nella ricerca del *vero Politico*, sottintendeva un progetto più radicale di rifondazione antropologica, in grado di sfuggire al pericolo imminente della deriva utopica.

In tal senso, negli anni a seguire la speculazione di Benjamin continuerà a esprimere il medesimo «rifiuto di una 'mitologia del moderno'», pur configurando negli scritti più maturi una nuova tensione dialettica tra *debole* speranza messianica e istanza materialistica[40]. L'intera produzione del filosofo non fa

---

[38] *Ibidem*.

[39] Sul rapporto tra Benjamin e l'espressionismo, non sembra condivisibile la posizione di Fuld, il quale sostiene che il filosofo non avesse a quel tempo "alcun contatto" con i primi espressionisti "che a quel tempo crearono a Berlino un nuovo stile di vita", cfr. W. Fuld, *Walter Benjamin. Zwischen den Stühlen*, Fischer, München 1981, p. 54. D'altra parte, Scholem riporta che Benjamin al tempo fosse vicino all'espressionismo letterario, sorto negli anni antecedenti al primo conflitto mondiale, ma non aveva con questo alcun "rapporto positivo", cfr. G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., p. 110. Sembra ragionevole supporre con Voigts che tra il filosofo e suddetta corrente artistico-letteraria esistesse "più che un collegamento trasversale", dati i contatti diretti che egli poteva vantare al tempo all'interno del neopatetico *Neue Club*: oltre a Hiller, Unger e Friedländer, anche le conoscenze giovanili Simon Guttmann, Robert Jentzsch e David Baumgardt, cfr. M. Voigts, *Oskar Goldberg. Der mytische Experimentalwissenschaftler. Ein verdraengtes Kapites juedischer Geschichte*, Agora Verlag, Berlin 1992, pp. 127-151. Per un'accurata ricostruzione del contesto della ricezione nietzscheana da parte del Primo Espressionismo, che ha sicuramente influenzato la riflessione politica di Benjamin, cfr. U. Steiner, *Der wahre Politiker*, cit., pp. 66-81. Il messianismo nihilista del Benjamin maturo costituisce, inoltre, il tema centrale della riflessione di Ponzi: egli lo intende come il risultato di un'"intesa segreta" tra il pensiero di Nietzsche e quello di Marx, vale a dire, come un messianismo secolarizzato depurato dalla necessità immanente del progresso nella storia, quanto del vitalismo nietzscheano , cfr. M. Ponzi, *Organizzare il Pessimismo. Walter Benjamin e Nietzsche*, Lithos, Roma 2007; e il più recente M. Ponzi, *Nietzsche's nihilism in Walter Benjamin*, Palgrave Macmillan, London 2017.

[40] Il riferimento è alla II tesi, in W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., pp. 20-23. Cfr. sul tema anche M. Ponzi, *L'ospite inquietante. Nihilismo, materialismo e messianesimo in Walter Benjamin* in D. Gentili, M. Ponzi, E. Stimilli (a cura di), *Il culto del Capitale. Walter Benjamin: capitalismo e religione*, Quodlibet, Macerata 2014, p. 41.

che esplicitare tempi e modi di questo rifiuto, attraverso cui, se è vero che egli polemizza contro lo sviluppo della tecnica e il progresso della Storia Universale, allo stesso tempo, non si limita a una presa di posizione anacronistica contro il paradigma del moderno. Attraverso tale rifiuto, egli auspica piuttosto la redenzione messianica di tutte le possibilità inespresse e incompiute del passato: una redenzione che non pertiene al Messia, che giungerà alla fine dei tempi; ma si presenta come il più elevato compito umano, da realizzare nel mondo e nel tempo profano[41].

Nessuna sorpresa, dunque, che la questione della Tecnica giocasse nel quadro del progetto un ruolo di primo piano — aspetto comprovato, tra l'altro, dai frequenti riferimenti nelle bozze preparatorie ai lavori di Unger e Friedländer. Con quest'ultimo Benjamin sembra condividere la critica alla concezione biologica dello *Übermensch* nietzscheano, cui contrappone una soluzione politica comunitaria, alla quale perviene integrando la riflessione di Unger sulla migrazione come via di uscita politica dal capitalismo e quella di Sorel sullo sciopero generale proletario come mezzo puro non violento. Malgrado questo punto di frizione, proprio come nel caso degli autori sopra menzionati, Nietzsche resta un punto di riferimento costante nel discorso benjaminiano sulla Tecnica, in particolare negli scritti in cui accenna al *carattere distruttivo* e alla nuova forma di *barbarie positiva*. Ad ogni modo, nel quadro lacunoso di testi di cui disponiamo sembra ragionevole sostenere che la Tecnica non solo costituisce un vero e proprio concetto fondante dei primi due capitoli dell'opera, ma fa da sfondo anche alla trattazione del problema psico-fisico[42].

Un simile progetto di rifondazione politica, economica e antropologica consente di inquadrare così anche l'interesse diffuso di Benjamin per le figure al limite dell'umano. Nel contesto drammatico della società capitalistica, dove la frantumazione (*Zertrummerung*)[43] dell'Essere impedisce all'uomo di persino di immaginare la salvezza, l'attenzione del filosofo è catturata dal fenomeno della fine dell'umano o dalle figure di confine con esso: dallo *Übermensch* potenziato, all'*Angelus Novus* di Klee[44], passando per *Lesabéndio*, abitante dell'asteroide Pallas, fino a Niobe, la regina di Tebe tramutata in roccia [45]. Se il primo designa l'esito degenerativo dell'*Ent-menschlichung*, le altre figure danno forma all'Altro dall'umano,

[41] Cfr. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., e *id.*, *Passagenwerk*, N 8,1, in *Id., GS*, V/1, p. 588.
[42] Cfr. U. Steiner, *Der wahre Politiker*, cit., pp. 76-77.
[43] Cfr. W. Benjamin, *Kapitalismus als Religion*, in D. Gentili, M. Ponzi, E. Stimilli, *Il culto del capitale*, cit., pp. 9-12.
[44] Dopo aver visitato una mostra di Klee nell'aprile del 1921, durante un viaggio a Monaco pare che Benjamin avesse comprato il piccolo acquerello intitolato *Angelus Novus* (1920), che da allora costituirà una *Denkfigur* centrale della sua intera riflessione, cfr. H. Eiland, M. Jennings, *Walter Benjamin,* cit., pp. 125-126.
[45] Niobe, simbolo della nuda vita su cui si esercita la violenza mitica: «eterna, muta, titolare della colpa, […] pietra confinaria del limite tra uomini e dei» in W. Benjamin, *Per una critica della violenza*, in *id.*, *Scritti politici*, cit., p. 114.

tracciando quasi in controluce il profilo di ciò che questo non è o non è ancora, quelle possibilità inespresse che spetta alla *vera Politica* realizzare nella sfera profana.

1.3. Anti-teocratica

Senza scadere in elucubrazioni fantasiose, è ragionevole sostenere che, oltre al sopra menzionato Bloch, il filosofo e scrittore satirico Salomo Friedländer[46] abbia giocato un ruolo decisivo per l'elaborazione del pensiero benjaminiano sul politico. Benché rappresentasse un personaggio marginale del panorama filosofico istituzionale, era molto conosciuto e stimato nei circoli espressionisti dell'epoca. A lui si deve una recensione critica allo *Spirito dell'Utopia*, che Benjamin apprezzò tanto da volerla discutere nella terza parte della *Politik* dedicata alla critica filosofica di Lesabéndio[47]. Per tali ragioni, sembra necessario dedicare la disamina che segue all'intricata quanto parzialmente dimenticata rete che vincola, all'insegna di una radicale critica della teocrazia terrena, il nome di Benjamin a quello di Friedländer e di Bloch — chiamando in causa indirettamente anche Ball.

Apparsa con il titolo emblematico di "*Der Antichrist und Ernst Bloch"* nell'ultimo numero del '20 di *Das Ziel*, l'annuario di politica intellettuale curato da Kurt Hiller, la recensione eraconsiderata dallo stesso Friedländer "il rifiuto più radicale del cristianesimo in ogni sua forma"[48]. In queste pagine, l'autore

[46] Salomo Friedländer (1871-1946) è stato un filosofo e soprattutto un autore satirico ben noto al suo tempo. A cavallo del XX sec. studia medicina, filosofia, letteratura tedesca, archeologia e storia dell'arte tra Monaco, Berlino e Jena. Si addottora con una tesi su Schopenhauer e Kant, sotto la supervisione di Ernst Marcus. La sua opera filosofica più nota è *Schöpferische Indifferenz* (1918), ma rimarrà sempre emarginato dalla critica filosofica successiva. A partire dal 1906 si trasferisce a Berlino e inizia la sua attività di scrittore di romanzi, poemi e racconti grotteschi con lo pseudonimo Mynona (anagramma del termine tedesco *anonym*: anonimo), pubblicando su periodici dell'epoca, come le riviste espressioniste *Die Sturm* e *Die Aktion*. Diviene ben noto al tempo per la sua attività artistico-letteraria nei caffè e cabaret berlinesi, centri nodali dell'attivismo politico e dello sperimentalismo artistico della controcultura guglielmina e weimariana. Nel 1933 fuggirà a Parigi per sfuggire ai nazisti. Tra le amicizie intellettuali dell'epoca emergono, da uno schizzo autobiografico composto durante l'esilio parigino, figure di scrittori e artisti come Paul Scheerbart e Alfred Kubin, Ernst Barlach e Otto Flake, Carl Einstein e Erich Mühsam, Kurt Hiller e Ludwig Rubiner, Gustav Landauer e Martin Buber, cfr. S. Friedländer/Mynona, *Ich (1871–1936). Autobiographische Skizze,* a cura di H. Geerken, Aisthesis Verlag, Bielefeld 2003.

[47] «[…] Nell'ultimo *Ziel* è apparsa una recensione davvero notevole, essenziale, del libro di Bloch, che ne espone con grande rigore le debolezze. È di S. Friedländer. In proposito mi esprimerò probabilmente nella terza parte della mia "Politica", quella sulla critica filosofica di Lesabéndio» in *GB*, II, p. 109.

[48] In S. Friedländer/Mynona – A. Kubin, *Briefwechsel*, a cura di H. Geerken e S. Hauff, Edition neue Texte, Linz, Vienna 1986, p. 111. Come sottolinea Steiner, era stato lo stesso Bloch a fornire a Friedländer l'argomento chiave della sua critica. Infatti, pur riconoscendo in Nietzsche un precursore del proprio pensiero, Bloch imputava a quest'ultimo una certa oscurità metafisica e riconduceva la concezione di Volontà di potenza e di Eterno ritorno al "tentativo fallito di un terzo testamento" (cfr. E. Bloch, *Geist der Utopie* (1918), cit., p. 269; cfr. Friedländer, *Der Antichrist und Ernst Bloch*, in „Das Ziel. Jahrbücher für geistige

rimproverava a Bloch di assumere una posizione incerta tra trascendenza e immanenza, inammissibile alla luce della *Critica della ragion pura* di Kant e della critica agli ideali ascetici di Nietzsche. Ispirandosi all'impianto metaforico e critico dello *Zarathustra*, l'autore accusava Bloch di ammettere una terza possibilità tra *Cristo* e *Dioniso* — dal momento che il fanatico entusiasmo blochiano per il tempo del Regno come "età finale della rivelazione" si riduceva, in fondo, a una svalutazione complessiva del mondo terreno. Nei termini di Friedländer: "La via dell'anima dionisiaca non conduce affatto nei campi del proprio sé, di Dio e di tutti i santi, ma alla terra, che non si dovrebbe disprezzare e fuggire proprio per il fatto che per niente ancora si è giunti in essa"[49]. E concludeva poi la recensione con il monito polemico: "Abbandona il sacerdozio! Diventa sobrio e profano! Renditi conto che la vita è il Salvatore stesso, che si rende dapprima malato e peccaminoso attraverso un Salvatore! Scrivi subito il tuo Anti-Bloch![50]".

A ben vedere, il nucleo dell'argomentazione ruota attorno alla centralità dell'"ideale dionisiaco del corpo, questo strumento cosmico dell'anima"[51], che rimproverava a Bloch di aver completamente trascurato. Tale prospettiva emergeva già in *Schöpferische Indifferenz* (1918), dove, nel tentativo di rivoluzionare l'approccio filosofico metafisico, questi concepiva il processo di appercezione trascendentale che fonda la conoscenza nei termini di una facoltà creativa[52]. Nel teorizzare tale principio come un punto zero anteriore a qualsiasi polarizzazione soggetto/oggetto, Friedländer si inscriveva evidentemente nel solco del progetto kantiano. Tuttavia, non si limitava a ragionare sulle condizioni di possibilità dell'esperienza, ma faceva un passo avanti, concependo un principio di indifferenza creativa da cui emergerebbero l'Io e il mondo e dal quale deriverebbe, dunque, la concettualizzazione di pensiero e volontà stessi. In questo senso, come osserva Steiner, sebbene egli critichi in più sedi Nietzsche per essersi smarrito "purtroppo fisiologicamente", la nozione di indifferenza creativa sembra richiamarsi più o meno direttamente alla dionisiaca volontà di vivere di ascendenza nietzscheana[53]. Vale a dire, nell'ottica di Friedländer non è in gioco l'appello ad alcun superamento in senso sovrumano, quanto un "superamento di sé" da parte dell'umano, finalizzato al "dominio dello pseudo-Io empirico da parte dell'Io assoluto"[54].

Politik", vol. IV (1920), pp. 103-117, qui soprattutto p. 105). La critica suscitò poi la reazione polemica di Bloch, che apostrofò il suo rivale come un "Nietzsche in miniatura" che credeva di aver trovato nello *Spirito dell'Utopia* il proprio Wagner (cfr. E. Bloch, *Einige Kritiker* (1922), in *Durch die Wüste: Frühe kritische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981, p. 65). Per una ricostruzione più approfondita della polemica tra i due, cfr. U. Steiner, *Der wahre Politiker*, cit., pp. 53-54.

[49] S. Friedländer, *Der Antichrist und Ernst Bloch*, cit., p. 107 [trad. mia].

[50] Ivi, p. 114.

[51] *Id.*, *Schöpferische Indifferenz*, Georg Müller, München 1918, p. 109, n12.

[52] A tal proposito Cardorff ha definito il pensiero di Friedländer una "prometheische Wendung" rispetto alla filosofia trascendentale, cfr. P. Cardorff, *Friedländer (Mynona) zur Einführung*, Junius, Hamburg 1988, p. 43.

[53] U. Steiner, *Der wahre Politiker*, cit., p. 68.

[54] S. Friedländer, *Schöpferische Indifferenz*, cit., p. XXV.

Solo questa "rivoluzione spirituale" consentirebbe di "diventare padroni di se stessi e, di conseguenza, anche se faticosamente, padroni del mondo"[55].

Il *focus* dell'indagine è, dunque, posto sì sul corpo, ma nella sua accezione psicofisica o, quantomeno, fortemente debitrice nei confronti dell'ideale dionisiaco-nietzscheano del corpo come "strumento cosmico dell'anima". Il *Leib* in questione non è il punto di partenza degli stimoli psichici, ma è un prodotto dello spirito, il quale con straziante tormento si cimenta nella sua costruzione e conseguente elevazione ad "apparato ideale per l'oggettivazione del soggetto per se stesso"[56]. In tal senso, nell'opera del '18 Friedländer paragona l'atto di dominare il proprio sé, teoricamente e praticamente, all'attività di una macchina[57]; per poi associarla nelle opere successive a una pratica magica, ovvero: "l'arte apprendibile di tradurre la forza creativa incondizionata nel linguaggio di difficile decifrazione della determinazione e di padroneggiare quest'ultimo tecnicamente"[58].

Inutile rimarcare quanto alcuni di questi spunti di riflessione possano essere stati motivo di ispirazione o, quantomeno, di biasimo per il filosofo berlinese, che si cimentava allora nella progettazione della *Politica*: non solo il tema friedländeriano dell'evento magico della traduzione della forza creatrice nella volontà sembra familiare con le note benjaminiane sul legame tra corpo vivente (*Leib*) e corpo (*Körper*)e sul loro rapporto con lo spirito (*Geist*); ma occorre rimarcare anche come il posizionamento critico rispetto al superuomo nietzscheano venga riproposto dai due autori rispettivamente in *Schöpferische Indifferenz* e in *Kapitalismus als Religion*. Non da ultimo, si può rilevare una certa affinità dei frammenti politici benjaminiani di questi anni con le implicazioni politiche dell'opera di Friedländer, dove l'atto di dominio sul sé costituisce "il principio della creazione dello Stato, della moltitudine interconnessa degli animali politici"[59]. Tale auto-superamento implica, di fatti, l'esteriorizzazione della volontà individuale nella comunità, rappresentando nei termini dell'autore: "l'inizio di ogni vera [echten] politica"[60]. Ricorrendo a una miscela esplosiva quanto problematica di metafore tecnologico-strumentali e fisiologico-organicistiche, lo Stato è definito la "macchina" che consente l'esteriorizzazione della sfera individuale; esso è sì "il tutto in persona, il solitario comunitario", ma anche lo strumento del principio creativo,

[55] *Ivi*, p. 133.
[56] *Ivi*, p. 148.
[57] "La divina arte ingegneristica dell'anima […] è superiore a tutta la tecnologia meccanica, perché quest'ultima segue semplicemente la prima e non è altro che l'impalcatura e l'involucro che nasconde i prodotti più naturali" in *ivi*, p. 125.
[58] U. Steiner, *Der wahre Politiker*, cit., p. 64 [trad. mia]. Sul tema della magia egli scrive in S. Friedländer/Mynona, *Graue Magie. Ein Berliner Nachschluesselroman* [1922], Fannei & Walz, Berlin 1989.
[59] S. Friedländer, *Schöpferische Indifferenz*, cit., p. XXVII
[60] *Ibidem*.

analogamente al corpo per la mente[61]. Proprio rispetto a questa trattazione non poco problematica della mediazione politica, si riscontra una certa prossimità con le riflessioni sul *vero Politico*, esemplificato dal sacrificio individuale di Lesabédio per il successo dell'impresa comune[62]; ma anche una certa distanza della prospettiva benjaminiana che pensa alla rivoluzione fuori dai confini della politica statuale come "innervazione degli organi tecnici della collettività"[63].

Possono apparire solo congetture allettanti, dal momento che la lettura di *Schöpferische Indifferenz* da parte di Benjamin è attestata dal carteggio solo al maggio 1921. Tuttavia, il frequente riferimento all'*Anti-Bloch* nell'epistolario, nonché la familiarità con Hiller e la sua rivista *Das Ziel*, lasciano supporre che il filosofo berlinese avesse potuto conoscere le idee fondanti del pensiero di Friedländer ben prima di allora[64]. Al di là delle ipotesi, si intende portare qui all'attenzione una certa affinità lessicale tra la recensione di Friedländer e il *Frammento teologico-politico*, soprattutto rispetto al ricorso di entrambi al concetto di "profano" e al comune riferimento a Bloch.

Per quanto concerne il primo punto, non occorre certo ricordare come il *Fragment* si apra sulle note con cui si chiudeva *l'Anti-Bloch*, vale a dire rivendicando l'autonomia dell'"ordine del profano" rispetto al "Regno di Dio". Dal momento che, dal punto di vista storico, il Messianico non può rappresentare lo *scopo*, ma solo il termine ultimo, la fine (*Ende*) della storia, Benjamin istituisce tra i due ordini non una relazione teleologica, ma un rapporto di reciproca implicazione, illustrato dalla celebre immagine delle due frecce: pur perseguendo queste direzioni opposte, la freccia della *dynamis* del profano sembra sì promuovere quella messianica, ma al prezzo del proprio trapasso. In effetti, l'"intensità messianica del cuore" fa riferimento all'interiorità del singolo e, passando attraverso l'infelicità e la sofferenza, conduce all'immortalità. D'altra parte, l'ordine del profano, che coincide qui con il politico, è

[61] Cfr. *ivi*, pp. XXVIII-XXXIV.
[62] W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 40-42.
[63] Così Benjamin si riferisce nel *PW* a questa idea "centrale" della sua *Politik*, in W. Benjamin, *OC*, IX, p. 701.
[64] Il libro di Friedländer del 1918 viene menzionato per la prima volta da Benjamin in una lettera del dicembre 1919 (cfr. *GB*, II, p. 65). Benché egli incontri personalmente l'autore nel gennaio 1921 (dopo la pubblicazione dell'*Anti-Bloch*), in occasione della pubblica lettura di *Politik und Metaphysik* di Erich Unger (*ivi*, p. 128); è solo nel maggio del 1921 che riporta a Scholem di essersi procurato in quei giorni *Schöpferische Indifferenz*, i cui aforismi lo hanno divertito (*ivi*, p. 152). Ciò non impedisce che B. abbia potuto essere familiare con alcune idee del libro già prima di allora. Steiner ricorda come, nonostante il rifiuto di collaborarvi (cfr. *GB*, I, p. 327), Benjamin fosse rimasto negli anni un lettore fedele di *Das Ziel*, la rivista che aveva ospitato l'*Anti-Bloch* e che era diretta da Kurt Hiller. Quest'ultimo conosceva bene il pensiero e l'opera di Friedländer, miscela problematica di metafisica e politica rispetto alla quale il suo attivismo politico aveva dovuto posizionarsi in parte criticamente (cfr. [Kurt Hiller: Nota dell'editore di seguito:] S. Friedländer, *Individuum*, in „Tätiger Geist! Zweites des Zieljahrbücher", 1917-18, pp. 264-281, soprattutto p. 281). Si può dedurre che, proprio attraverso Hiller, Benjamin fosse entrato a conoscenza delle idee fondanti e delle implicazioni politiche di *Schöpferische Indifferenz* ben prima del 1921 (cfr. Steiner, *Der wahre Politiker*, cit., p. 70).

orientato alla felicità, vale a dire un'idea prettamente profana di felicità che si realizza nell'eterno tramonto del mondano. Eppure, nel restringere i propri obiettivi al solo ambito terreno, la politica "nichilistica" si scopre paradossalmente messianica: essa persegue la felicità, affermando tutta la propria vocazione profana; ma, nell'aspirare all'eterno e totale trapassare spazio-temporale del mondano, essa finisce per promuovere l'avvento del Regno divino.

Il problema del riferimento a Bloch sorge dal fatto che nel *Fragment* si riconosce a quest'ultimo "il grande merito" di "aver negato con la massima intensità il significato politico della teocrazia"[65]. Tuttavia, una sferzante critica della teocrazia si troverebbe non tanto nel *Geist der Utopie*, quanto in *Zur Kritik der deutschen Intelligenz* (1919) di Hugo Ball — opera che Benjamin non menziona affatto nel testo, ma che si può supporre conoscesse sin dai tempi dell'esilio svizzero[66]. Si ricorderà come Ball, Bloch e Benjamin avessero fatto la loro conoscenza attorno al circolo della *Freie Zeitung* di Berna negli anni 1917-19. Se è vero che si riscontra una certa vicinanza di Bloch a Ball, rispetto al tema della condanna morale della Germania guglielmina e del suo imperialismo spietato durante il Primo conflitto mondiale, così come sulla possibilità di una rinascita morale e religiosa dell'Europa per mezzo del "rinnovamento mistico" della Germania coincidente con l'avvento di un "nuovo regno dell'utopia". D'altro canto, è netta la presa di distanza blochiana da Ball a fronte della sua denigrazione di Hegel, ridotto a mero filosofo dello stato prussiano, così come rispetto alla sua tendenza mistico-ascetica, in virtù della quale Ball sanciva l'incompatibilità della prospettiva marxista della filosofia della prassi con il suo "cristianesimo neo-bizantino"[67].

Altro è il rapporto tra Ball e Benjamin. Al di là della divergente considerazione del ruolo degli intellettuali nella lotta di classe, Benjamin sembra condividere con Ball un certo anarchismo di fondo, che traluce nella rottura messianica della catena del diritto del saggio sulla violenza, quanto nell'*an-archia* libertario-religiosa balliana, da intendersi nel senso letterale di un non-regno, uno spazio vuoto nella storia[68]. In effetti, l'opposizione di Ball a qualsiasi forma di connubio tra religione e politica è tale da

[65] W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 55.
[66] Cfr. U. Steiner, *Der wahre Politiker*, cit., pp. 50 sgg; cfr. anche Id., *Kapitalismus als Religion. Anmerkungen zu einem Fragment Walter Benjamins*, cit., p. 168. La lettura di Ball è testimoniata dall'*Indice dei libri letti* in quell'anno da Benjamin, in *GS*, VII/1, p. 443, Nr. 60. Anche dopo il soggiorno svizzero Ball resterà un importante punto di riferimento per Benjamin fino agli anni parigini, quando lo menziona in riferimento alla problematica degli intellettuali weimariani, cfr. *GS*, VI, p. 743.
[67] Cfr. A. Münster, *L'utopia concreta di Ernst Bloch*, cit., pp. 107-112.
[68] C. Kambas, *Ball, Bloch und Benjamin*, cit., pp. 90-91.

portarlo a definire «il Regno di Dio sulla Terra» un «sacrilegio» e la «teocrazia», in quanto «violenza istituita da Dio», «il sacrilegio dei sacrilegi»[69].

Ben diversi sono i toni del *Geist der Utopie*, contrassegnato dall'oscillazione tra un moto di rivolta contro il mondo inumano, sottomesso alla macchina e alla freddezza tecnica, e la speranza nella liberazione, nell'avvento del Regno. Sintesi di marxismo e religione, soprattutto nella prima versione del 1918, il libro di Bloch è stato definito non a caso: "una delle opere più caratteristiche del romanticismo rivoluzionario moderno"[70]. Barcamenandosi tra una metafisica dell'interiorità — profondamente debitrice verso il pensiero filosofico-religioso di Kierkegaard e la mistica ebraica — e una filosofia della prassi materialista — che, nel solco delle marxiane *Tesi su Feuerbach*, fa appello all'azione collettiva e liberatrice del risveglio delle coscienze per trasformare il mondo —, Bloch delinea qui il cammino di una soggettività espressiva e utopica: vale a dire, l'esteriorizzazione di una soggettività interiore, la cui prassi emancipatrice è legata alla propria attività di interpretazione del sogno diurno e all'utilizzazione del concetto utopico a fini trasformativi.

Tale cammino si volge dapprima all'interiorità, ovvero alla problematica dell'incontro con il sé, poi verso l'estetica, consacrandosi alla filosofia della musica; per poi affrontare solo nel capitolo finale — intitolato *Karl Marx, la morte, l'apocalisse* — la questione filosofico-politica dell'esteriorizzazione della soggettività dell'interiorità verso una pratica utopica nel mondo: una pratica rivolta concretamente al superamento dell'alienazione e delle ingiustizie, che si eleva oltre il piano della critica dell'economia politica[71]. Se il riduzionismo di Marx si scagliava contro il capitalismo "senza prendere di mira anche lo stabile ed antichissimo centro di ogni schiavitù, brutalità e sfruttamento: il militarismo, il feudalesimo e

[69] „Ein Wunder wäre die vollendete Inkarnation des Ewigen in zeitlicher Gestalt. Sie war nie und wird nie sein. Gott und die Freiheit sind eins. Reich Gottes auf Erden ist Sakrileg. Sichtbare Kirche ein Sakrileg. Unfehlbarer Stellvertreter Gottes ein Sakrileg. Theokratie, von Gott eingesetzte Gewalt, das Sakrileg aller Sakrilegien", in H. Ball, *Zur Kritik der deutschen Intelligenz,* Der Freie Verlag, Bern 1919, p. 229.

[70] M. Löwy, *Rédemption et utopie : le judaïsme libertaire en Europe centrale : une étude d'affinité élective*, Presses universitaires de France, Paris 1988 ; trad. it. *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, a cura di R. Bidussa, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 148.

[71] Cfr. A. Münster, *L'utopia concreta di Ernst Bloch*, cit., soprattutto pp. 77- 128: "Qui, la tesi difesa da Ernst Bloch, con molta passione, è effettivamente quella di un'omologia nel rapporto specifico dell'interiorità all'esteriorità, assumendo che l'interiorità non può divenire esteriorità se, simultaneamente, l'esteriorità non diviene uguale all'interiorità, dunque se l'oggetto non eguaglia il soggetto. Con questa tesi, il giovane Bloch mantiene di fatto uno strano equilibrio tra le posizioni dell'idealismo e quelle del materialismo, equilibrio che prova che il giovane filosofo — appena emancipato dal suo legame con Georg Simmel e con il filosofo cattolico Max Scheler — non si era ancora volto realmente e radicalmente, al tempo della redazione del *Geist der Utopie*, verso il materialismo storico e il marxismo, benché avesse recepito (ma relativamente tardi) il messaggio politico del socialismo", in *ivi,* p. 80.

in genere il mondo di lassù"[72]; Bloch, dal canto suo, rivendica la centralità dell'anima, del Messia e dell'apocalisse in quanto «apriori di tutta la politica e la cultura»[73]. Nel tentativo di rimediare all'inadeguatezza del materialismo marxiano attraverso l'integrazione della mistica politica, egli propone una riformulazione del messaggio socialista in senso morale-religioso: prospetta, così, l'utopia del futuro come una società neo-medievale di artigiani e contadini, organizzata da un'"aristocrazia spirituale" animata da "virtù ascetiche e cavalleresche", la quale sorgerà dopo la rivoluzione socialista, dunque, in seguito all'abolizione dell'economia di profitto e dello Stato[74]. Contro gli ideali filistei e atei della borghesia liberale, simile utopia marxista-libertaria ambisce, piuttosto, alla «ricostruzione» di una *Chiesa nuova*, «istituzione educativa e salvifica»[75], ma «posta necessariamente e *a priori* secondo il socialismo»[76]. Ne risulta una filosofia della storia messianica, la cui apertura si mostra nella cifra utopica della comunità del futuro e nella dimensione simbolica dell'Apocalisse: «l'organizzazione della terra — chiosava infatti Bloch — possiede nel mistero del Regno la sua metafisica immediatamente efficacie e immediatamente deduttiva»[77].

Si è detto che nella prima edizione dello *Spirito dell'utopia* la contrapposizione all'"essenza coercitiva, pagana e satanica"[78] dello Stato è più lampante che nelle versioni successive, animate dal tentativo di armonizzare la sua concezione comunitaristica utopica con gli esiti dittatoriali della Rivoluzione bolscevica. Eppure, nonostante già nel '18 prenda avvio il tentativo di rovesciare la metafisica secolarizzante del marxismo attraverso un messianismo rivoluzionario, non si riscontra qui alcun apprezzamento esplicito del pensiero anarchico — a differenza di quanto avviene in altri testi coevi, pubblicati per la *Freie Zeitung*[79]. Allo stesso modo, se è vero che a partire dal *Thomas Münzer teologo della*

---

[72] E. Bloch, *Geist der Utopie* (1918), cit., p. 293.
[73] *Ivi*, p. 341.
[74] *Ivi*, p. 410. Sul tema ritorna in un'intervista del '74: "La nuova aristocrazia, di cui parlavo, era quindi non redditizia dal punto di vista economico, vale a dire non fondata sullo sfruttamento, ma dotata al contrario di virtù ascetiche e cavalleresche […], una eredità morale e culturale che possiamo ritrovare in Marx ed Engels […]", in M. Löwy, *Per una sociologia degli intellettuali rivoluzionari*, cit., p. 306. Il paragrafo scomparirà nell'edizione "più marxista" del 1923. Tra le revisioni che vi si registrano si annovera poi il tentativo di distinguere la problematica romantica, ispirata all'idea di umanità cristiana del Medioevo, dal romanticismo conservatore senza spirito e non cristiano. Infine, pur distinguendo tra la libera associazione socialista del futuro e ogni forma di socialismo di Stato, Bloch ammette nel '23 lo Stato come "male necessario" provvisorio, in linea con i bolscevichi. Tuttavia, tale Stato socialista dovrebbe cedere il passo un'"organizzazione internazionale della produzione e del consumo", in E. Bloch, *Geist der Utopie* (1923; 1964), cit.; trad. it. *Spirito dell'utopia*, cit., p. 282.
[75] E. Bloch, *Geist der Utopie* (1918), cit., p. 432.
[76] *Ivi*, p. 410.
[77] *Ivi*, p. 411.
[78] *Ivi,* pp. 399-404.
[79] Si veda E. Bloch, *Über einige Politische Programme und Utopien in der Schweiz*, cit., pp. 159-62, dove l'autore elogia apertamente il "bakuninista cristiano" Hugo Ball; definisce inoltre l'anarchia „l'espressione variegata, multiforme e diretta del Cristo" ed associa l'utopia anarco-libertaria alla bakuniniana "confederazione liberata da tutti gli 'Stati' e anche da tutte le

rivoluzione (1921) si riscontra una "concretizzazione storica dell'utopia" [80], che si configura come lotta contro ogni forma di oppressione politica, la critica antistatuale del *Geist* va intesa soprattutto in senso gnostico-apocalittico[81]. Come commenterà Adorno, il fulcro attorno a cui ruota il libro sull'utopia è "la prospettiva della fine messianica della storia, l'eruzione verso la trascendenza"[82]: intorno ad esso si avviluppano le sue fonti cristiane — l'Apocalisse, Gioacchino Da Fiore, i mistici eretici del Medioevo — e la grande abbondanza di fonti ebraiche — l'Antico Testamento, la Cabala e i cabalisti cristiani del Romanticismo tedesco, il chassidismo e Buber[83].

Ritornando alla questione iniziale del rapporto con la teocrazia, più che rinnegarne il significato politico, lo *Spirito dell'utopia* (1918) sembra piuttosto enfatizzarne la portata, adducendo così elementi validi a sostegno della tesi che legge nel riferimento blochiano nel *Fragment* un ammonimento critico[84]. Ciò non sorprende affatto, dal momento che perplessità e scetticismo contrassegnano sin dalla prima lettura il giudizio benjaminiano sull'opera dell'amico: basti pensare alle testimonianze epistolari sopra menzionate, all'apprezzamento per l'*Anti-Bloch* di Friedländer, ma soprattutto, ai toni critici che dovevano caratterizzare la sua recensione perduta[85]. Se si prende in considerazione anche l'evidente analogia tra il titolo di *Capitalismo come religione* (1921) e un passo del *Thomas Münzer* (1921), sembra verosimile che

'organizzazioni' autoritarie". Ma si potrebbe menzionare anche E. Bloch,*Wie ist Sozialismus möglich?*, pubblicato in "Die weißen Blättern" (1919) e oggi raccolto in *id.*, *Kampf nicht Krieg. Politische Schriften 1917-1919*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985. Sulla considerazione che Bloch presentava allora del pensiero anarchico come correttivo del rischio di deriva autocratica del marxismo, cfr. S. Ganis, *Utopia e stato. Teologia e politica nel pensiero di Ernst Bloch,* Unipress, Padova 1996, pp. 77-86.

[80] Scritto agli albori della nuova febbre rivoluzionaria che colpirà la Germania, il *Thomas Münzer* riflette l'orientamento mistico-libertario assunto da Bloch dinanzi alla Rivoluzione bolscevica: "[tale corrente] proclamava anticipando Bakunin, la libertà di associazione al di sopra degli Stati, l'internazionale dei poveri di spirito, degli eletti, la negazione nichilista di qualsiasi legge imposta dall'esterno, la libertà per ciascuno di adottare la morale da lui scelta e compresa", in E. Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, *id.*, *Gesamtausgabe,* Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985, vol. II; trad. it. *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, a cura di S. Zecchi, Feltrinelli, Milano 1980, p. 99. La sua lettura esplicitamente anarchica del messaggio anabattista, ispirata probabilmente al Landauer de *La rivoluzione* (1907), pur senza citarlo, non va intesa solo come un esercizio di storia delle religioni, ma come urgente questione storico-filosofica, espressione della fede blochiana nell'avvento prossimo dell'utopia millenarista nella Germania degli anni Venti, cfr. A. Münster, *Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1982, pp. 124-26 e A. Christen, *Ernst Blochs Metaphysik der Materie*, Bouvier, Bonn 1979, pp. 36-39. In tal senso egli individuava in Münzer il precursore di Bakunin, Karl Liebknecht e Lenin, cfr. E. Bloch, *Thomas Münzer*, cit., p. 108.

[81] A. Münster, *Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1982, p. 199.

[82] Th. W. Adorno, *Henkel, Krug, und frühe Erfahrung* (1965), in *id.*, *Noten zur Literatur*, in *id., Gesammelte Schriften*, 20 voll., Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1997, vol. XI, p. 558.

[83] Cfr. A. Münster, *Utopie, Messianismus und Apokalypse*, cit., pp. 131-41; cfr. M. Löwy, *Redenzione e utopia*, cit., pp. 149-153; alcune info sono riportate da G. Scholem in *id.*, *Walter Benjamin*, cit., pp. 102 ss.

[84] Cfr. U. Steiner, *Der wahre Politiker*, cit., pp. 52 ss.

[85] *GB*, II, pp. 47; 67; 72; 109.

lo stesso *Frammento Teologico-politico* possa costituire una sorta di resa dei conti del filosofo berlinese verso il peculiare messianismo dell'amico[86].

A ben vedere, dietro l'«organizzazione della terra» di Bloch e l'«ordine del Profano» di Benjamin è possibile rintracciare due concezioni messianiche divergenti: da una parte un «messianismo gnostico-apocalittico», dall'altra un «messianismo immanentistico»[87]. L'orientamento anarchico del filosofo berlinese, velato di quel nichilismo cui allude fugacemente alla fine del *Frammento*, si collocherebbe difatti agli antipodi di qualsiasi riduzione della politica a mezzo in vista di un fine determinato — inclusa la concezione teocratica di Bloch, che finisce per indirizzare teleologicamente la politica al Regno di Dio attraverso la sua aspirazione mistica a un rinnovamento spirituale vòlto all'*incontro con il sé* (*Selbsbegegnung*): un sé che viene presentato come un groviglio di tracce e motivi musicali, extrafilosofici, da cui dovremmo farci guidare in quanto "segreto monogramma interiore che è sostanziato del nostro passato ma che contiene i germi del futuro a cui siamo come chiamati da un imperativo intimo"[88]. Ma il confronto con Bloch nel *Frammento* va ben oltre il riferimento esplicito ricordato sopra: anche nell'«immediata intensità messianica del cuore» che è propria «del singolo uomo interiore», sarebbe da leggere un'allusione indiretta all'esigenza messianica di ogni uomo di ricercare disperatamente la «Selbstbegegnung» sotto forma di preghiera interiore, che invoca il messia e la fine dei tempi e che, nel testo benjaminiano, si contrappone alla ricerca della felicità che dell'umanità libera nel contesto profano[89].

In quest'ottica, la «*restitutio in integrum* mondana» prospettata da Benjamin può intendersi come un rovesciamento della «*restitutio in integrum* fuori dal labirinto del mondo», cui si allude in un passo conclusivo del *Geist der Utopie*. Se quest'ultima porta gnosticamente la «vita dell'anima» a librarsi «al di là del corpo» e a raggiungere lo scopo ultimo dell'«immortalità transcosmologica»[90]; la *restitutio profana*

[86] Molto si è dibattuto su chi dei due possa aver ispirato l'altro: Löwy sostiene che sia il titolo di *Capitalismo come religione* (in *GS*, VI, pp. 100-103) a richiamarsi a un passo del *Thomas Münzer*, cfr. M. Löwy, *Le Capitalisme comme religion: Walter Benjamin et Max Weber*, in «Raisons politiques», Presses de Science Po, 23 (2006), pp. 203-204. Hamacher, di contro, crede che sia stato Bloch a riprendere nel suo libro l'espressione coniata in origine da Benjamin, dal momento che i due avevano intrapreso sin dagli anni svizzeri un proficuo scambio intellettuale e che il Münzer costituiva la risposta alla recensione benjaminiana allo *Spirito dell'utopia,* cfr. W. Hamacher, *Schuldgeschischte: Benjamins Skizze «Kapitalismus als Religion»*, in D. Baecker (a cura di), *Kapitalismus als Religion,* Kulturverlag Kadmos, Berlin 2003, p. 92, nota 9.

[87] Cfr. S. Marchesoni, *Benjamin versus Bloch. Il* Frammento teologico-politico *come critica dello* Spirito dell'utopia, in G. Guerra e T. Tagliacozzo (a cura di), *Felicità e tramonto. Sul* Frammento teologico-politico *di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2020, pp. 117 ss.

[88] G. Vattimo*, Prefazione*, in E. Bloch, *Lo Spirito dell'utopia* (1923), cit., p. XIII.

[89] S. Marchesoni, *Benjamin versus Bloch,* cit., pp. 118-119.

[90] Per questa e le citazioni precedenti: E. Bloch, *Geist der Utopie*, cit., p. 442.

di matrice benjaminiana «conduce all'eternità di un tramonto»[91]. In questa prospettiva, il Regno di Dio non rappresenta alcuna meta da raggiungere, ma unicamente la fine della storia, in particolare della storia dei vincitori legata al diritto borghese. Solo perseguendo un'idea di felicità che si realizza nella finitezza, l'ordine del profano può promuovere l'approssimarsi del messianico[92].

Ebbene, questa «ricerca della felicità dell'umanità libera»— la cui controparte negativa appare altrove sotto forma di «contesto di colpevolezza»[93] della nuda vita sottomessa al diritto o come «terribile coscienza della colpa»[94] dello *Übermensch* che compie la religione capitalistica—, costituisce «il compito della politica mondiale, il cui metodo deve chiamarsi nichilismo»[95]: ne risulta una concezione di politica tutta profana che, per un verso, svela la propria filiazione nietzscheana appellandosi al principio della demolizione di tutti i valori assoluti; dall'altro, come avviene nel Lesabéndio, mostra la propria aspirazione alla dissoluzione della soggettività nell'impresa politica, divenendo così pura prassi che non contempla conclusione, ma, al contrario, apre infinite possibilità[96]. È in questa idea di *Erlösung* terrena come compito della politica che si profila tutta la peculiarità del *messianismo anarchico e nichilista* di Benjamin: mentre afferma la caducità del mondano ed esalta la natura che, trapassando eternamente, si scopre messianica, vale a dire, mentre persegue una felicità che può darsi solo nella dissoluzione del profano, la vera politica pone fine alla temporalità mitica del diritto, sospende il dispositivo della *Gewalt* e, contemporaneamente, consente l'apertura a una dimensione temporale altra che non coincide con la venuta del Regno ma con la sua anticipazione. Alla luce di queste convergenze tematiche e filologiche, è verosimile ipotizzare che il *Frammento Teologico-politico* costituisca non solo l'unica testimonianza della ricezione benjaminiana dello

---

[91] W. Benjamin, *Frammento teologico-politico*, in *id.*, *La Politica*, cit., p. 56.

[92] Sulla *Restitutio in integrum* nei due autori, cfr. W. Hamacher, *Das Theologisch-politisches Fragment*, in B. Lindner (a cura di), *Benjamins-Handbuch*, cit., pp. 185 sgg. Nell'esaltazione della natura, messianica nel suo eterno trapassare, Marchesoni individua il tratto peculiare del nichilismo messianico benjaminiano, che trova la sua massima espressione nell'*Eingedenken* intesa come «immemorazione». Siamo agli antipodi della metafisica della volontà, di cui Bloch si farebbe portavoce in *Geist der Utopie*. Difatti, sebbene non venga menzionata nel *Frammento*, l'*Eingedenken* costituirebbe un tentativo di redenzione tutta profana della caducità, di compimento delle possibilità del passato e di manifestazione della transitorietà del ricordo grazie all'esercizio involontario della memoria nel presente, cfr. S. Marchesoni, *Benjamin versus Bloch*, cit., pp. 120-124. Nonostante il concetto di «immemorazione» involontaria in Benjamin debba molto all'epifania profana che ha rappresentato per quest'ultimo la lettura della *Recherche* di Proust attorno alla metà degli anni Venti, Marchesoni individua nel *Frammento* un preludio all'incontro di Benjamin con l'opera proustiana, ma tracce di tale orientamento si trovano sin dagli appunti sul problema psico-fisico (cfr. *GS*,VI, p. 82, 115), influenzate probabilmente dalla lettura di Hölderlin (cfr. F. Hölderlin, *Il divenire nel trapassare*, in *id.*, *Sul tragico*, Feltrinelli, Milano 1980, p. 64).

[93] *OC*, I, pp. 455-456.

[94] W. Benjamin, *Capitalismo come religione, cit., p.* 52.

[95] *Id., Frammento teologico-politico*, cit., pp. 55-56.

[96] Cfr. M. Tomba, *La "vera Politica"*, cit., pp. 249 ss.

Spirito dell'Utopia, ma che fosse parte integrante del progetto della *Politik* — se non della recensione perduta, almeno della sezione del secondo capitolo dedicato alla "Teleologia senza scopo finale"[97].

Prima di avventurarci nel cuore della dialettica tra politico e messianico sopra abbozzata e che costituisce l'oggetto della III sezione del presente lavoro, si cercherà di redigere qui di seguito una sorta di lemmario tecnico essenziale, che possa servire ad orientarsi all'interno del pensiero sul *vero Politico*. Nello spirito della convinzione benjaminiana secondo sui "ogni verità ha il suo palazzo avito nella lingua", si tenterà nei seguenti capitoli di pervenire al fondo della percezione, cui ha accesso la sfera linguistica in quanto canale gnoseologico privilegiato[98]. Una simile operazione dovrà articolarsi in due movimenti complementari: per un verso, proverà a "sciogliere la superficie incrostata del concetto" attraverso il "contatto magnetico" con la riflessione filosofica, vale a dire attraverso una serrata critica genealogica che aspira a liberare quest'ultimo dal suo uso quotidiano, dall'accezione che ha assunto nel contesto della tradizione filosofica. Parallelamente però, trovandosi esposta alla tentazione allettante di "trivellare" anziché "scavare" nelle profondità della lingua, tale operazione dovrà scongiurare il pericolo di ricadere nella "sgarbata pedanteria" o, nel peggiore dei casi, nel "gesto sovrano della falsificazione" propria di alcune interpretazioni ideologiche.

Consci di tali rischi e sullo sfondo della costellazione di testi sopra dichiarata[99], nel corso di questa II sezione si procederà all'analisi storico-concettuale delle categorie di *Gemeinschaft*, *Geistleiblichkeit* e *Utopie*, che sembrano determinanti per la comprensione della riflessione filosofico-politica elaborata dal nostro autore tra gli anni '10 e gli anni '20. Per un verso, dunque, si proverà a tracciare una mappa delle principali fonti che hanno ispirato nel giovane Benjamin la genesi e l'elaborazione di ciascun concetto; dall'altro, si proverà a restituire, per quanto possibile, suddetti concetti allo spirito autentico della speculazione politica benjaminiana, constatando se sia appropriato considerarli *categorie del vero Politico*, senza scadere necessariamente nella "barbarie del linguaggio per formule"[100].

---

[97] Il riferimento blochiano risulterebbe nel testo abbastanza «tangenziale» per considerare il testo parte della recensione perduta. Inoltre, se si sposa la proposta di datazione di Scholem e Tiedemann del '21, esso sarebbe successivo alla recensione, terminata forse all'inizio del '20, cfr. D. Gentili, *Introduzione*, in W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 20.

[98] Cfr. la lettera a Hofmannsthal del gennaio '24, cfr. *GB*, II, pp. 409 ss; W. Benjamin, *Lettere*, cit., pp. 74 ss.

[99] Cfr. *supra*, al termine della sottosezione § II.1.1.

[100] *GB*, II, pp. 410; W. Benjamin, *Lettere*, cit., pp. 75.

2. *Gemeinschaft*

2.1.Immagini di comunità 1911-1915

Molti anni dopo la morte dell'amico, Theodor W. Adorno ne forniva un ritratto puntuale, dai toni neoromantici: «Groß war seine Sehnsucht, in Gemeinschaften sich einzufügen, neuen Ordnungen, auch praktisch, zu dienen. Sein Drang dahin bereitete, formal, in seiner Jugend eine Richtung, die später sich politisierte»[101]. Il filosofo francofortese offriva così un'immagine di Benjamin, scisso tra il desiderio di iscrizione comunitaria e un peculiare orientamento solipsistico. Ne risulta un'oscillazione costitutiva che, nonostante la propensione sempre più marcata verso il polo comunitario, contraddistingue la riflessione benjaminiana dagli anni giovanili a quelli del materialismo storico. A ciò accenna lo stesso filosofo nella lettera a Carla Seligson del 4 agosto 1913: qui, la comunità perfetta è descritta come quella dimensione in cui il singolo esperisce la "solitudine più profonda", quella tra l'uomo ideale e l'idea[102].

L'istanza comunitaria, che affiora già negli anni 1911-1915, si deve al coinvolgimento del filosofo nei settori più liberali della *Jugendbewegung*: un modello concreto di comunità, le cui direttrici coincidevano, oltreché con un hegelismo spiritualizzato e una radicale *Kulturkritik* di matrice nietzschiana ed espressionista, proprio con una peculiare utopia della *Gemeinschaft*. Come ricorda Guerra in proposito, gli autori più letti nella cerchia di Wyneken erano Friedrich Hölderlin e Stefan George. Si deve proprio a quest'ultimo, l'impronta decisiva che conferisce al comunismo spirituale del giovane Benjamin un'influenza contraddittoria in senso anti-comunitario: ne risulta l'idea di una «concentrazione spirituale di credenti nella virtù della solitudine», di cui scrive nella suddetta lettera; un'«anti-comunità» che, lungi dall'esplicarsi in senso organico, si caratterizza per la solitudine, la rinuncia e la caducità[103].

L'idea di *Gemeinschaft* fa la sua comparsa in un testo del 1911, in cui un Benjamin ancora adolescente si propone di contribuire al risveglio della gioventù, la cosiddetta *Bella addormentata*, che "deve ridestarsi al senso della comunità, alla coscienza di sé […]"[104]. La gioventù è qui animata dal

[101] T. W. Adorno, *Über Walter Benjamin*, cit., pp. 98ss.
[102] W. Benjamin, *Lettere*, cit., p. 15.
[103] Cfr. G. Guerra, *Figure della comunità poetica in Walter Benjamin lettore di Stefan George*, in "Studi germanici", Roma, 2/2013, pp. 215–45, pp. 230-31.
[104] Cfr. *GS*, II/1, pp. 9-12, soprattutto p. 9; *OC*, I, pp. 28-31, soprattutto p. 28.

proposito, mai completamente realizzabile, di tradurre in realtà il suo ideale: un ideale comunitario che inizia a configurarsi nei termini di anelito a un'umanità nuova, come una spinta a superare il pessimismo attraverso la fede nella personalità etica che emerge dai romanzi di Carl Spitteler[105].

In effetti, ai testi di questi anni è sottesa una visione che idolatra la gioventù non in quanto fase della vita, quanto piuttosto come categoria spirituale, cui è connaturata una radicale esigenza di rinnovamento. Giovinezza significa qui l'esperienza di un impegno assoluto verso ciò che Benjamin chiama l'idea o lo spirito puro (*Geist*)[106]. Cosa sia questa idea su cui si fonda la comunità, viene spiegato con una certa riluttanza: "questa è la cosa più importante: non dobbiamo fissarci su un'idea specifica […]"[107]. Difficile non concordare con Steiner quando osserva che l'estrema vaghezza dell'ideologia sottesa al programma benjaminiano rifletta inconsciamente proprio il disorientamento sociale di quei giovani, che si ribellavano alla società degli adulti, ma ne dipendevano materialmente in tutto[108].

Se questo è vero per le lettere e i discorsi privi di contenuto del primo periodo, attorno al '14 Benjamin inizia a definire maggiormente i contorni di simile *idea*, tanto da schierarsi contro colui che ne era stato la fonte di ispirazione: Gustav Wyneken. Si ricorderà, a tal proposito, la lettera con cui prendeva le distanze da quest'ultimo, schieratosi pubblicamente nel '15 a sostegno della guerra. Non era tanto la guerra in sé all'origine dell'accusa del giovane studente, quanto il fatto che il maestro si fosse pronunciato a favore della concretezza, tradendo irrimediabilmente con il suo posizionamento politico l'assolutezza e la purezza dell'idea[109]. E così, quel "sentimento costantemente vibrante per l'astrattezza dello spirito puro",

---

[105] Carl Friedrich Georg Spitteler (1845-1925) è stato un poeta, critico letterario e insegnante svizzero, molto in voga nei circoli della *Jugendbewegung* tedesca dei primi anni del Novecento per la combinazione tra pessimismo e titanismo etico dei suoi poemi. Si tratta di un autore ampiamente discusso nel circolo berlinese di *Der Anfang*, frequentato in quegli anni dallo stesso Benjamin, cfr. M. Gumpert, *Hölle in Paradies*, cit., pp. 52 ss. Spitteler studiò dapprima giurisprudenza a Basilea, per poi fuggire da casa e dedicarsi allo studio della teologia e alla scrittura a Zurigo e a Heidelberg. Visse gran parte della vita in condizioni economiche precarie, per sopperire alle quali lavorò come precettore in Russia, in Finlandia, per poi ritornare in Svizzera. A sue spese, pubblicò tra il 1880 e il 1881 la sua prima opera epica intitolata *Prometeo ed Epimeteo*, contrassegnata da uno stile arcaico e aulico che gli valse un riconoscimento minimo da parte del pubblico. Sempre per guadagnarsi da vivere, collaborò come redattore presso diversi quotidiani: come *Der Bund*, *Der Kunstwart*, la *Neue Zürcher Zeitung*. In seguito alla pubblicazione di *Primavera olimpica* (1900-1905) e *Imago* (1906) raggiunse la fama negli anni della maturità, arrivando a ottenere il premio Nobel per la letteratura nel 1919. Sulla figura di Spitteler, parzialmente dimenticata e solo recentemente riscoperta, cfr. S. Leuenberger, P. Theisohn, P. von Matt, *Carl Spitteler – Dichter, Denker, Redner,* Nagel & Kimche, Zürich 2019.

[106] Come osserva Steiner, anche il successivo sforzo benjaminiano di pervenire a un concetto esauriente di esperienza attraverso il ricorso metacritico a Kant è inequivocabilmente radicato in questi primi tentativi di raggiungere un orientamento sia intellettuale che esistenziale, cfr. U. Steiner, *Walter Benjamim*, cit., pp. 23.

[107] Il riferimento è alla lettera a Carla Seligson del 15.09.1913, in *GB*, I, p.175.

[108] Cfr. B. Witte, *Walter Benjamin — Der Intellektuelle als Kritiker,* Metzler, Stuttgart 1976, pp. 15-29.

[109] Il riferimento è alla lettera del 9 marzo 1915, cfr. *supra*, § I.2.3. Ma si veda anche la lettera a Schoen del 25.10.1914: "Wir alle nähren doch das Bewusstsein hiervon: Dass Radikalismus zu sehr Geste war, dass ein härterer, reinerer, unsichtbarer uns unentrinnbar werden soll. […] Es ist nur dies — was Sie tief er wissen, weil Sie es niemals so erfuhren, wie ich — dass diese Hochschule fähig ist, noch unsere Abkehr zum Geist zu vergiften", in *GB*, I, pp. 118-119.

che egli dichiarava di voler difendere persino contro colui che a tale strada lo aveva iniziato[110], assume la forma di una critica più strutturata e tagliente alla subordinazione dell'Università allo Stato. Come avviene nel discorso tenuto a Berlino nel '14 da neopresidente eletto dei Liberi studenti e poi riformulato ne *La vita degli studenti* (1915).

Tratto peculiare, sempre più marcato, delle formulazioni benjaminiane di quegli anni è l'affinità tra l'idea di spirituale e l'ambito religioso. Non a caso, il tentativo di delimitare le condizioni di possibilità di una nuova religione, di definire il rapporto di quest'ultima con le sue forme storiche e con la moralità rappresenta l'oggetto privilegiato del *Dialogo sulla religiosità contemporanea* (1912)[111]. A sostegno della tesi secondo cui simili questioni assorbivano allora il totale interesse del giovane filosofo, si può ricordare il già menzionato scambio epistolare con il sionista Ludwig Strauss[112]. Anche in tale occasione egli discuteva esplicitamente del primato assoluto rivestito dagli ideali di Wyneken nella configurazione del proprio pensiero — evidenza che, da una parte, era all'origine della sua impossibilità di sposare la causa del sionismo politico; dall'altra, gli aveva consentito di avvicinarsi a una certa di idea di ebraicità, in ragione dell'analogia che rintracciava tra la prospettiva *jugendbewegt* e l'elemento spirituale. In tal senso deve intendersi l'affermazione benjaminiana secondo cui: "L'ebraismo […] non è fine a se stesso, ma è il più nobile portatore e rappresentante dell'elemento intellettuale"[113].

Ma il primato assiologico dello spirituale non spiega solo il rifiuto del sionismo politico; esso pregiudica più generalmente la sua stessa concezione di politica, relegandola a un ruolo necessariamente secondario e marginale: "La politica — scriveva a Strauss nel '13 — è la conseguenza di una condotta spirituale che non si compie più nello spirito"[114]. Se ne deduce che la sua inclinazione politica tra il

---

[110] *GB*, I, p. 93.

[111] Cfr. *GS*, II/1, pp. 16-35; *OC*, I, pp. 122-138.

[112] A ben vedere, sul medesimo tema ragionava già da qualche anno, cfr. in *Die drei Religionssucher*, racconto pubblicato originariamente sotto lo pseudonimo di Ardor in «Der Anfang. Zeitschrift für kommende Kunst und Literatur», n. 20, agosto 1910, pp. 38 sg; oggi raccolto in *GS*, II/3, pp. 892-94; trad. it. *I tre che cercavano la religione* in *OC*, I, pp. 17-19. L'interesse di Benjamin per possibilità e forme di una «nuova» religiosità emerge poi ne *Die religiöse Stellung der neuen Jugend* (1914), in *GS*, II/1, pp. 72-74), prima pubblicazione: «Die Tat». Sozial-religiöse Monatsschrift für deutsche Kultur, a cura di E. Diederichs e K. Hoffmann, VI (1914-15), n, 2, maggio 1914, pp. 21; trad. it. *La posizione religiosa della nuova gioventù* in *OC*, I, pp. 207-210. Nel 1912 si confronta con Strauß sulla possibilità di una sintesi tra la nuova religione e l 'idea dell'uomo di lettere (*GB*, I, 61 sgg.), per poi giungere a disquisire con Scholem della ricerca di un ebraismo vivo: «In quegli anni, quelli che vanno dal 1915 fino al 1927 almeno, la sfera religiosa occupava nel pensiero di Benjamin un significato centrale, che si sottraeva nettamente al principio del dubbio: al centro di essa si trovava il concetto della "dottrina" che, pur includendo per lui l'ambito filosofico, lo trascendeva totalmente», in G. Scholem, *Walter Benjamin*, p. 96.

[113] *GB*, II, p. 75. Sul carteggio tra Benjamin e Strauss e il problema del sionismo politico e la propensione per un "sionismo dello spirito", si veda *supra*, § I.2.2.

[114] *GB*, I, p. 81 [trad. mia].

liberalismo di sinistra e la socialdemocrazia non riflette alcuna fede politica degna di questo nome[115]; piuttosto, deriva da una visione della politica come "scelta del male minore"[116], dunque, dall'evidenza che gli ideali di Wickersdorf, che allora strutturavano l'intera personalità etica del filosofo, e i rispettivi programmi di riforma scolastica avrebbero trovato maggior terreno fertile in questa porzione dello spettro politico.

L'attitudine idealistica sottesa all'impostazione wynekeniana e condivisa nella prospettiva di Benjamin dall'ebraismo sembra comune anche al romanticismo dei *Wandervögel*: al di là delle evidenti differenze del caso, entrambi condividono una certa ambiguità politica radicata in quell'irriducibile riserva individualistica fondata eticamente che contrassegna la loro ideologia della comunità[117].

È il tema che ritorna nel *Dialogo sulla religiosità contemporanea* nei termini di un "dualismo tra persona e dovere"[118]. Contro il monismo panteistico difeso dall'interlocutore e ispirato alle teorie allora in voga di Gustav Theodor Fechner, il protagonista del dialogo inneggia all'"onestà del dualismo"[119]: se il monismo panteistico si limita a sostituire l'idea di religione e metafisica con quella di scienza e progresso tecnologico, ammettendo una certa perfettibilità del mondo; il secondo si fonda su una concezione di religione intesa come "il riconoscimento dei nostri doveri come comandamenti divini", collocabile kantianamente in un campo attiguo alla moralità filosofica[120]. Nella ricerca della religione del nuovo essere umano (*der neue Mensch*), che individua in Tolstoj, Nietzsche e Strinberg i propri profeti, è la dimensione della comunità morale dagli attributi quasi religiosi a offrire terreno fertile per il dispiegamento dell'esperienza rigorosamente individuale dell'autonomia morale[121]. Non sorprende allora che, qui come nella *Vita degli Studenti*, siano i letterati dei caffè a rappresentare i moderni portatori dello spirito religioso che tende al superamento dell'epoca presente in senso irriducibile alla prospettiva panteistica. Mentre maturano interiormente l'aspirazione alla trasformazione dei valori in vita, attraverso il sacrificio di sé a vantaggio dell'arte questi diventano martiri della nuova religione — da intendersi qui in senso metaforico come cultura. Come osserva Steiner a proposito della tendenza al paradosso e alla provocazione dello

[115] *Ivi*, p. 57.
[116] *Ivi*, p. 82.
[117] U. Steiner, *Walter Benjamin*, cit., p. 24.
[118] *OC*, I, p. 136.
[119] *Ibidem.*
[120] *Ivi*, p. 125.
[121] *Ivi*, p. 138.

scritto in questione: "Diventando degli outsider sociali attraverso il loro amore assoluto per l'arte, il loro contraddire la società serve a dimostrare il bisogno religioso della società"[122].

Se il *Dialogo* del 1912 affronta la concezione esistenziale di vita comunitaria basata sull'elemento religioso[123]; *La Posizione religiosa della nuova gioventù* (1914) apporta un'ulteriore tessera al mosaico tracciato dalla fascinazione benjaminiana per le condizioni di possibilità e le forme della nuova religiosità all'alba degli anni Dieci[124]. Oggetto dello scritto è, di nuovo, la tematica tipicamente guglielmina del risveglio, non solo del nuovo soggetto, ma anche della religiosità[125]. L'autore muove dal piano dell'etica pura kantiana a quello della storia, per incentrarsi sulla ricerca di una soggettività "concreta", che identifica nella nuova gioventù, in quanto soggetto generazionale reale che si distacca dall'universo filisteo degli adulti. D'altra parte, la religiosità non ha qui nulla a che vedere con le religioni positive o con qualsiasi altra credenza ideologica; piuttosto, detta la cifra spazio-temporale del risveglio agognato: un'eventualità rinviata in un'utopia lontana di là da venire, ma, soprattutto, originantesi dall'interiorità della gioventù stessa. Nell'"urgenza" della situazione storica essa matura infatti un'esigenza religiosa, la quale detta il contenuto e il senso della "sacra decisione" che è tenuta a compiere[126]: da un lato, ciò conferisce al discorso

---

[122] U. Steiner, *Walter Benjamin*, cit., p. 25 [trad. mia].

[123] Cfr. *GS*, II/1, pp. 16-35; *OC*, I, pp. 122-138.

[124] Cfr. *ivi*, pp. 72-74; *ivi,* pp. 207-210.

[125] La tematica dell'*Erwachen* attraversa la riflessione benjaminiana di questi anni: si pensi alla sopracitata *Bella addormentata*; alla *Metafisica della gioventù*, dove la gioventù dormiente è chiamata a destarsi per riportare "alla luce del giorno" le energie spettrali del sogno, le "forze immense" del passato, cfr. *GS*, II/1, pp. 91-104; *OC*, I, pp. 194-206. Oppure si pensi al tema del "risveglio" ne *La Vita degli studenti*, su cui si tornerà tra poco. Si è detto come Benjamin erediti tale nozione dal pedagogo Wyneken: in diversi scritti del tempo, tra cui *Schule und Jugendkultur* (1913), questi aveva insito sulla funzione della scuola di risvegliare la gioventù attraverso la trasmissione di una cultura viva, fondata su arte e filosofia e rivolta al rinnovamento della tradizione, cfr. G. Wyneken, *Schule und Jugendkultur*, Diederich Jena 1919, 3° ed., pp. 5-12. Evidente la matrice nietzscheana di tale riflessione: riecheggia qui non solo la celebre tematica del "risveglio" dello *Zarathustra* (1883-1885), ma anche quello del necessario superamento dallo storicismo relativistico attraverso l'emergere di una nuova "coscienza storica non storica", che trapela da *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* (1873). A ben vedere, la *Kulturkritik* nietzscheana contrassegna unanimemente tutte le varie correnti della *Jugendbewegung*, animate al tempo dal proposito di combattere ogni forma di autoritarismo, tanto militare quanto civile — compresi i *Wandervögel*, che inneggiavano al risveglio dai miti borghesi, al ritorno alla natura e alla comunità, assumendo presto tratti nazionalisti. Sulla varietà della *Jugenkultur* e il peso avuto da Wyneken, cfr. H. Jantzen, *Jugendkultur und Jugendbewegung. Studie zur Stellung und Bedeutung Gustav Wynekens innerhalb der Jugendbewegung*, Dipa Verlag, Frankfurt a. M. 1963. Sui Wandervögel e la genesi dell'ideologia del "Neuer Mensch", cfr. W. Mogge, *"Ihr Wandervögel in der Luft...". Fundstücke zur Wanderung eines romantischen Bildes und zur Selbstinszenierung einer Jugendbewegung*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009.

[126] "Ora esiste una gioventù che è impregnata di religione, una religione che è il suo proprio corpo, dove sente i suoi bisogni e i suoi dolori. C'è nuovamente una generazione che vuole trovarsi al bivio, ma il bivio non sta da nessuna parte. Ogni gioventù dovette scegliere, ma gli oggetti della sua scelta erano ben definiti. La nuova gioventù sta di fronte al caos, dove scompaiono gli oggetti (sacri) della sua scelta. Nulla illumina il suo cammino: non c 'è niente di «puro» o «impuro», di «santo» o «reietto», ma solo le parole scolastiche «permesso» e «proibito. Che si senta sola e disorientata, è un fatto che testimonia della sua serietà religiosa, che prova come la religione non significhi più, per essa, una forma qualsiasi di spiritualità, o una via praticabile, una di quelle strade che s 'incrociano a migliaia e che essa potrebbe percorrere ogni giorno. Ma nulla desidera con più urgenza della scelta, della possibilità di scegliere, della sacra decisione. La scelta si crea i suoi oggetti: questa è la sua conoscenza più prossima alla religione […]", in *OC*, I, pp. 207-8.

una cifra specificatamente messianica; dall'altro, preserva l'autonomia del soggetto individuale, sia esso studente o pedagogo. Ecco che la religione e la comunità trovano il loro termine medio nella soggettività storica e reale della gioventù, la cui esperienza è condivisa da un'intera generazione[127].

A ben vedere, nella riflessione di questi anni (benjaminiana e non solo) il concetto di *Gemeinschaft* costituisce una sorta di ponte che consente il passaggio dal piano dell'etica pura kantiana a quella dell'istanza pratico-pedagogica: a riprova di ciò, si potrebbe menzionare *Der Moralunterricht* (1913), su cui torneremo più avanti; ma anche *Finalità e metodi dei gruppi pedagogici studenteschi nelle università tedesche* (1913)[128], che ripropone ancora la dicotomia tra l'astrattezza del sociale e l'originarietà del comunitario[129], esibendola nella forma della problematica assenza di un "legame intrinseco" tra le "finalità sociali in genere (rappresentanza dei non inseriti, incarichi, corsi per lavoratori)", il "lavoro culturale" dei gruppi pedagogici e lo "spirito studentesco" dall'altro[130].

In questo contesto, va interpretato anche il testo sulla *Freie Schulgemeinde* (1911), la comunità studentesca di Wickersdorf animata da tre obiettivi: un rapporto tra insegnanti e alunni libero dall'autorità ufficiale; un pensiero filosofico, metafisico, indipendente dai partiti; e, infine, una necessaria co-educazione di ragazze e ragazzi. All'immagine hegeliana della gioventù come momento preparatorio alla lotta per l'esistenza, assimilata all'unico vero compito dell'umanità, si contrappone qui una concezione della giovinezza come fase fondamentale dell'esistenza in cui si è particolarmente ricettivi agli ideali dello spirito, in cui si può e si dovrebbe esperire l'unità realizzata del genere umano, ossia l'alleanza profonda dei sessi. Da qui l'importanza della scuola che, attraverso un'educazione comune, valorizza la giovinezza in sé come momento di condivisione di obiettivi, esperienze e pensieri[131].

---

[127] "Nella gioventù la religione può impossessarsi della comunità meglio che altrove, e nella gioventù il bisogno di religione è sommamente concreto, interiore, imperioso. Poiché l'itinerario formativo della giovane generazione non ha senso, senza di essa. Rimane vuoto e tormentoso, senza il luogo dove si biforca nell'*aut-aut* decisivo. Questo luogo deve essere comune a un'intera generazione, e vi sorge il tempio del suo dio […].", in *Ivi*, p. 207.

[128] Cfr. *GS*, II/1, pp. 660-66; *OC*, I, pp. 175-180. Prima pubblicazione in «Student und Pädagogik», II, primo congresso pedagogico-studentesco a Breslavia, 6-7 ottobre 1913, Leipzig 1914, pp. 26-30.

[129] Qui come nel successivo *Dialogo* del 1914, "originarietà" è simbolo di autenticità, ma anche di concretezza nel senso del radicamento nell'interiorità del singolo.

[130] "Il lavoro di queste libere corporazioni riguarda sempre o necessità sociali degli studenti in astratto, o necessità di un pubblico ancora più astratto. L'eccessiva operosità sociale non è un prodotto originario dello spirito studentesco. È una copia della vita pubblica, in cui molto spesso il singolo ha perso la sua consapevolezza e si è stordito nell'attivismo generale. Nonostante tutto esiste forse fra gli studenti un'attività che ha una base interiore e al tempo stesso è altamente sociale. Ma ci sembra che questo spirito studentesco debba ancora svilupparsi. Continuano a mancare i collegamenti fra persona e lavoro. […] Al centro del pensiero del gruppo di Friburgo non sta la scuola o la riforma scolastica, ma la gioventù. E precisamente non un rapporto con la gioventù in quanto oggetto, ma la coscienza di una giovinezza studentesca nei singoli studenti. Noi non partiamo dal presupposto di una comune cerchia di interessi, né parliamo di un astratto dovere generale. Parliamo piuttosto della condizione studentesca […]", in *OC*, I, pp. 176-177.

[131] Cfr. *GS,* VII/1, pp. 9-13; *OC*, I, pp. 36-39.

Questa critica della cultura imperante, unitamente al tentativo di presentare la gioventù come il soggetto collettivo capace di anticipare un futuro migliore, mostra quanto la sintesi tra filosofia e pedagogia dall'esito politicizzante, diffusa nella *Jugendbewegung*, abbia influenzato la riflessione benjaminiana dei primi anni '10. In quest'ottica deve leggersi anche *Romantik* (1913), che indaga il breve passo tra etica e azione politica[132]. Alla realtà della gioventù narcotizzata nell'individualismo del tempo si oppone qui l'immagine di "una gioventù senza tempo, sempre romantica, sempre sicura"[133]. Tale proiezione della gioventù nella tradizione e, in generale, nell'immaginario degli adulti, rappresenta il frutto di un falso romanticismo con cui i giovani sono cullati. Si tratta di un filisteismo che, circoscrivendo gli interessi della gioventù alla letteratura e alle esperienze amorose, la rende apolitica, contribuendo così al suo isolamento dalla storia e dal divenire dello spirito. Piuttosto, si deve sostituire la "scandalosa e individualistica gioventù del Superuomo" con una "comunità libera e bella". Vale a dire, una comunità animata da un nuovo romanticismo della verità, in grado di gettare luce sul rapporto tra modo di essere e modo di agire, perché consapevole delle connessioni spirituali e della storia culturale, dunque, capace di trasformare la realtà.

Come sottolinea Pulliero, a differenza dell'ideologia romantica della natura e della patria propugnata dai *Wandervögel*, la *Gemeinschaft* benjaminiana si declina in senso etico[134]. Fortemente debitrice verso l'etica idealistica, in particolare verso la critica hegeliana all'individualismo della morale kantiana, la nozione di *Gemeinschaft* perviene a Benjamin filtrata dalle riflessioni coeve di pedagoghi come Gustav Wyneken e dei filosofi della Scuola di Marburgo come Hermann Cohen e Paul Natorp. Tutti muovono dai presupposti dell'eticità hegeliana, intesa come passaggio dal formalismo della sfera trascendentale alla vita reale della comunità, capace di generare una critica tanto dell'individualismo borghese quanto della macchina statale[135]. Da una parte, Wyneken ne trae spunto per la sua riforma contro la pedagogia liberale e il razionalismo borghese, elaborando un programma educativo modellato sulla *comunità intellettual-erotica* di insegnanti, studenti e studentesse, e fondato sull'integrazione delle discipline accademiche in un'immagine unitaria del mondo, scientifica e poetica. D'altra parte, Natorp,

[132] Cfr. *GS*, II/1, pp. 42-47; *OC,* I, pp. 153-157 [Prima pubblicazione in «Der Anfang. Zeitschrift der Jugend», I (1913-14), n. 2, giugno 1913, pp. 38-42, con lo pseudonimo Ardor].
[133] Cfr. *GS*, II/1, pp. 42-47, soprattutto p. 43; *OC,* I, pp. 153-157, soprattutto p. 154.
[134] Cfr. M. Pulliero, *Walter Benjamin. Le désir d'authenticité*, Bayard, Paris 2005, pp. 855-865.
[135] Sulla critica dell'individualismo cfr. Hegel, *Werke* 19, p. 114. Sull'opposizione hegeliana tra *Moralität* e *Sittlichkeit*, cfr. *Grundlinien der Philosophie der Rechts*, §§ 33. Sulla critica del "formalismo vuoto" cfr. §135 e 137. In §138 l'astrazione è considerata come una malattia moderna. Sul passaggio all'eticità concreta, cfr. §141 e 149-155.

che pure si interessava allora alla lotta intrapresa dalla *Jugendbewegung*, elabora una pedagogia filosofica come forma di *elevazione comunitaria* (*Erhebung zur Gemeinschft*)[136]. In tale scenario, egli cerca di giungere a una sintesi tra morale kantiana ed eticità hegeliana attraverso la *comunità educatrice*, che per un verso presuppone l'autonomia del soggetto morale e la validità universale della legge; dall'altro, tradisce l'ideale della comunità, che diventa operatrice di una pratica concreta di educazione della collettività, dunque, di un passaggio dal trascendentale puro alla soggettività concreta[137].

Il tentativo di andare oltre l'idealismo post-kantiano e il suo proposito di orientare l'etica della pura interiorità verso la prassi reale resta ancora vincolato a un'aspirazione al puro trascendentalismo nel caso della Scuola di Marburgo. D'altra parte, la nuova pedagogia guglielmina, che vede in Wyneken uno dei suoi principali esponenti, acquisisce un campo di applicazione più concreto, aspirando tanto alla realizzazione dell'etica, quanto al passaggio dalla volontà individuale al corpo comunitario: due momenti di un unico processo, poiché il corpo preposto all'educazione della volontà, ovvero alla formazione della pura moralità, è proprio il soggetto collettivo, la *Gemeinschaft*[138].

La sovrapposizione di neokantismo e neoidealismo, operata dalla generazione di fine Ottocento in risposta al positivismo imperante, si radicalizza nel giovane Benjamin. Presupponendo l'applicazione dell'etica pura alla storia, il suo anarchismo messianico si discosta inoltre dal "socialismo della cattedra" di cui si faceva sostenitore Cohen. Quest'ultimo scorgeva, infatti, nella *Gemeinschaft*, esemplificata dalla famiglia, una figura naturale che doveva essere superata nella *Genossenschaft*: secondo il filosofo di Marburgo solo attraverso la mediazione dello Stato la comunità sarebbe potuta diventare una «totalità etico-giuridica», il cui *deficit* liberale rispecchiava in fondo la condizione storica della Germania post-bismarckiana[139].

---

[136] Si ricordi che la *Gemeinschaft* è il punto di vista superiore dell'unità (concreta) di senso, a cui è sottoposto il processo di acculturazione degli individui. La *Bildung* individualistica dell'eredità humboldtiana va dunque integrata nella *Kultur* fondata socialmente, cfr. P. Natorp, *Sozialpaedagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft* (1899).

[137] In *Die Religion innerhalb der Grenzen der Menschheit ou Gruendlegung der Sozialpaedagogik* (1894), l'individualità è concepita come funzione di una *Wille zur Gemeinschaft*. Il processo culturale creativo diventa concreto progetto pedagogico (*Sozialpaedagogik*) e la *Gemeinschaft* è l'operatore del passaggio dal trascendentale puro a una soggettività concreta. Egli prova, cio, a dare sostanza alla morale kantiana attraverso la comunità educatrice, vale a dire trasformando l'eticità in senso hegeliano in un'etica della convinzione, in cui l'elemento liberale si perde a favore dell'attivismo.

[138] M. Pulliero, *Walter Benjamin,* pp. 857ss.

[139] Cfr. A. Philonenko, *L'ecole de Marbourg, Cohen- Natorp – Cassirer,* Vrin, Paris 1989, p. 76. Cohen passa dall'intenzione, testimonianza della "legge" morale, alla realtà dell'azione. Nell'*Ethik des Reinen Willens* passa dal solipsismo kantiano all'etica hegeliana, all'evocazione della comunità: non si rivolge alla "forma" della volontà, ma alla "totalità" dell'uomo, affermando la necessaria unità — non poco problematica — di volontà e azione, etica e esperienza reale. Sulla problematica soppressione tra etica pura e diritto nel socialismo coheniano, cfr. J. Klein, *Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie Hermann Cohens und Paul Natorps. Eine Kritik des Marburger Neukantianismus*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1976, pp. 155 ss.

Altrettanto lontano dalla *Genossenschaft* di Otto von Gierke[140], la *Gemeinschaft* di Benjamin sembra collocarsi su un terreno del tutto peculiare, benché nel solco della coppia oppositiva istituita da Ferdinand Tönnies[141]: essa viene, cioè, concepita in opposizione alla logica contrattuale e individualistica della *Gesellschaft* borghese, come una piccola comunità di eletti fondata sulla morale della solitudine e sull'antinomia tra etica e pedagogia.

---

[140] Una rapida panoramica della riflessione sociologica e giuridica tedesca a cavallo del XX secolo, dominata da istanze statualistiche, individualistiche e comunitariste, non può ignorare la *Genossenschaftstheorie* elaborata da Otto von Gierke (1841-1921): cfr. per una rassegna generale sul tema per lo meno P. Costa, *"Oltre lo Stato". Teorie "pluralistiche" del primo Novecento*, in *Agire associativo e sfera pubblica*, a cura di M. Bortolini, in "Sociologia e politiche sociali", V (2002), pp. 11-35; e il più recente F. De Vanna, *Dalla pluralità delle fonti al rapporto tra ordinamenti. Itinerari "imprevisti" del pluralismo giuridico*, Mucchi, Modena 2019, pp. 31-36. Tra i fondatori del pluralismo giuridico, polemico verso i modelli imperanti della cultura giuridica romanistica quanto del pensiero politico della modernità, Gierke rintraccia nella *Genossenschaft* non solo la modalità consociativa propria dei popoli germanici, ma una forma di organizzazione basata su solidarietà e cooperazione, che ha assunto nel corso del tempo diverse manifestazioni sociali, giungendo a rappresentare anche nel contesto moderno la soluzione ottimale per bilanciare tanto i meccanismi di dominio e soggezione dello Stato, quanto lo sfrenato egoismo individuale di matrice capitalistica. In tal senso, egli individua tra diritto privato e pubblico, un "diritto del popolo come comunità e delle comunità nel popolo", definito *Sozialrecht*, che faceva fronte alle regole di organizzazione interna dei gruppi e delle collettività, cfr. sul tema M. Peters, *Die Genossenschaftstheorie Otto v. Gierkes (1841-1921)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001; e F. D'Urso, *Stato, persone collettive e diritto sociale: l'ordine plurale di Otto von Gierke*, in *Il pluralismo giuridico: paradigmi ed esperienze*, in "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", 50 (2021), vol. I, pp. 119-150. Gli studi di Gierke non hanno mancato di suscitare reazioni critiche, come quella di Schmitt, il quale rintracciava nell'equiparazione sostanziale tra Stato e gli altri gruppi una minaccia incombente per l'unità e la sovranità statale, cfr. C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin 1932, pp. 13, 28-9; trad. it. *Il concetto di politico*, in *id.*, *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, pp.107, 124. In quell'occasione, Schmitt polemizzava poi con il giurista Hugo Preuss, il quale aveva sviluppato le conseguenze democratiche della *Genossenschatstheorie* del maestro Gierke su cui Schmitt si era già pronunciato in C. Schmitt, *Hugo Preuß, sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre* (1930) e poi in *id*, *Der Hüter der Verfassung* (1930), entrambi raccolti in *id.*, *Der Hüter der Verfassung,* Duncker & Humblot, 5^ ed., Berlin 2016. Sulla figura di Hugo Preuss (1860-1925), discepolo "eretico" di Otto von Gierke e Robert von Gneist, giurista tedesco e uomo politico liberale-democratico, tra i padri della Costituzione di Weimar e teorico dell'autogoverno locale, cfr. D. Lehnert (a cura di), *Hugo Preuß 1860–1925. Genealogie eines modernen Preußen*, Böhlau, Köln 2011; e P. Stirk, *Hugo Preuss, German political thought and the Weimar Constitution*, in "History of Political Thought", vol. 23, 3 (2002), pp. 497–516. In parallelo con Schmitt, anche Benjamin si interesserà alla figura di Preuss alla fine degli anni Venti, menzionandolo come uno degli autori della Costituzione di Weimar nella recensione a *Das steinerne Berlin* (1930) di Werner Hegemann, cfr. *GS*, III, pp. 260-265; *OC*, IV, pp. 228-233.

[141] Il riferimento è alla celebre distinzione istituita da Tönnies (1955-1936) nella sua opera omonima per classificare i legami sociali in due tipi sociologici contrapposti: il primo allude a una forma di interazioni immediate e personali proprie della dimensione organica e comunitaria; il secondo esprime interazioni indirette da cui derivano ruoli più impersonali e valori formali. La famosa opera di F. Tönnies, *Gemeinshaft und Gesellshaft* è stata pubblicata per la prima volta nel 1887 (F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Verlag di Fues, Lipsia 1887). Negli anni ha avuto altre edizioni che riportano aggiustamenti e modifiche rispetto alla prima versione. L'ultima edizione è quella del 1935 (Buske, Darmstadt) da cui è stata ricavata la traduzione italiana di G. Giordano su cui si basa sia l'edizione italiana più recente F. Tönnies, *Comunità e società*, a cura di M. Ricciardi, Laterza, Roma-Bari 2011. Per un profilo generale dell'autore, si veda almeno l'*Introduzione* di M. Ricciardi in *ivi*, pp. V ss; e l'introduzione più completa A. Bammè, *Ferdinand Tönnies. Eine Einführung,* Metropolis, Marburg 2018; in proposito cfr. anche M. Cascavilla, *Comunità, società e diritto naturale in Ferdinand Tönnies*, in S. Amato, A. Amato Mangiameli, L. Palazzani (a cura di*), Diritto e secolarizzazione. Studi in onore di Francesco D'Agostino,* Giappichelli, Torino 2018, pp. 387-398.

È quanto viene tematizzato anche dalla *Moralunterricht*[142], l'articolo che Benjamin scrisse tra il 1912 e 1913 in occasione di una conferenza berlinese organizzata dal *Bund für freie Schulgemeinden* e incentrata sul tema dell'educazione morale nelle scuole. Combinando la critica dei singoli contributi della conferenza con un'indagine filosofica indipendente, il testo affronta nel solco dell'etica kantiana l'aporia dell'educazione della morale, la quale aspira alla formazione della volontà etica, pur essendo quest'ultima inaccessibile. Dal momento che la volontà umana intende i suoi obblighi in base alla legge morale e indipendentemente dal contenuto empirico, essa sfugge a qualsiasi processo di schematizzazione intellettuale. Ne risulta che non può darsi alcuna scienza esatta dell'educazione morale, ma solo la possibilità di un'educazione morale integrale.

Così, richiamandosi all'ideale fondante di Wickersdorf, Benjamin afferma: "Qui appare il principio della libera comunità scolastica, di una collettività morale. La forma che in essa assume l'educazione morale è la religiosità"[143]. In quanto capace di fornire contenuti empirici alla volontà pura, la religione determina, infatti, la legge etica; tuttavia, poiché appartiene alla dimensione del singolo, questa resta inaccessibile ai mezzi dell'intelletto. In tal senso, l'aporia costitutiva di tutto l'insegnamento morale, ovvero il conflitto tra l'autonomia della volontà libera e pura di matrice kantiana e gli imperativi eteronomi dell'educazione e dell'insegnamento, viene risolto da Benjamin in una comunità morale: "[…] che sperimenta in sé stessa un processo che genera religione e stimola la contemplazione religiosa, un processo che potremmo chiamare 'conquista formale della moralità'"[144]. Seguendo il dualismo kantiano tra conoscenza della natura e filosofia pratica, Benjamin si schiera contro la distinzione di morale e religione, dal momento che "soltanto nella religione la volontà pura trova il suo contenuto". E se la legge morale è pura forma, dunque non è in rapporto con alcun contenuto etico dell'agire, d'altra parte è solo nella collettività etica che il singolo si trova a esperire direttamente la trasformazione della norma in un ordinamento legale empirico. È solo nella collettività, ovvero di fronte all'obbligo comunitario, che il singolo esercita la propria libertà:

Condizione di un simile modo di vita — chiosa Benjamin — è la libertà, che permette all'elemento legale di orientarsi verso la norma. Solo attraverso la norma si arriva al concetto di comunità. Il compenetrarsi della serietà etica nella coscienza dell'obbligo comunitario, da una parte, e dell'affermazione dell'eticità nell'ordinamento della

[142] Cfr. *GS*, II/1, pp. 48-54; *OC*, I, pp. 158-163. Prima pubblicazione: "Die freie Schulgemeinde", III (1913), n. 4, luglio 1913, pp. 119-124. Si tratta del primo testo che Benjamin, diventato maggiorenne a metà luglio del 1913, pubblica con il suo cognome anziché con uno pseudonimo sulla rivista trimestrale *Die Freie Schulgemeinde* edita da Wyneken.
[143] *GS*, II/1, p. 50 [trad. mia].
[144] *Ibidem*; *OC*, I, p. 160.

collettività dall'altra, sembra essere l'essenza della formazione etica comunitaria. Ma, in quanto processo religioso, questo compenetrarsi sfugge a un'analisi più approfondita.[145]

La "Moralunterricht" deve configurarsi allora sul terreno della comunità religiosa, perché solo questa realizza l'autorità pedagogico-morale, senza tradire la libertà individuale. In tal senso, essa va intesa come una "singolare tipo di educazione civica": una fase di transizione verso un nuovo insegnamento della storia, capace di inquadrare il presente nella storia dello spirito oggettivo, contro l'isolamento culturale dell'educazione scolastica del tempo.

Su questo denso e ostico scritto Benjamin richiama l'attenzione dell'amica Carla Seligson nell'agosto del 1913, ritornando sul paradosso dell'educazione morale al nocciolo dell'argomentazione:

"[…] Credo che dobbiamo sempre essere preparati al fatto che nessuna persona, nel presente o nel futuro, laddove è libera, sarà influenzata e soggiogata nella sua anima dalla nostra volontà. Non abbiamo alcuna garanzia di questo; non dobbiamo nemmeno desiderarlo, perché il bene avviene solo dalla libertà. In fondo, ogni buona azione è solo il simbolo della libertà di chi la compie. Le azioni, i discorsi, le riviste non cambiano la volontà di una persona, ma solo il suo comportamento, la sua intuizione, ecc. (Ma questo è del tutto irrilevante nella sfera morale). L'inizio è solo un simbolo, tutto ciò che è interiormente efficace al di là di questo è grazia, l'incomprensibile. Sarebbe ben immaginabile (ed è certamente così) che ciò che vogliamo avvenga gradualmente senza che la giovinezza spirituale, che auspichiamo, sia apparsa nell'individuo. Probabilmente è sempre stato così nella storia: il suo progresso morale è stato solo il libero atto di pochi. La comunità dei molti divenne il simbolo sovra- ed extra-umano di una nuova moralità realizzata. Mentre la vecchia morale era solo una forma simbolica, costruita da pochi liberi. […] (La moralità della comunità è qualcosa che esiste indipendentemente dalla moralità dei suoi membri, nonostante la loro immoralità. Pertanto, vista dal punto di vista umano, è solo un simbolo. Ma in coloro che sentono il valore simbolico e inutile della comunità, che fondano una comunità "come se" l'individuo fosse morale - solo in questi creatori di comunità l'idea morale divenne reale; solo loro furono liberi. Ciò che è un "come se" della cognizione è un assoluto in azione. –

Ora vi prego di tenere presente che sono ben lungi dall'aver finito con queste riflessioni, che mi sembrano necessarie solo per liberare la nostra idea da tutto ciò che è utopico e per rimanere nel giusto contro la più brutale delle realtà[146].

Il tema della *Gemeinschaft* resta preponderante nella speculazione benjaminiana anche all'indomani di un primo distanziamento dalla *Jugendbewegung*, come testimoniato da *Das Leben der*

[145] *Ibidem.*
[146] Si tratta della stessa lettera citata sopra, datata al 4.08.1913, in *GB*, I, pp.163-164 [trad. mia].

Studenten (1915)[147]. Il saggio non è solo un documento illuminante sul movimento giovanile, ma costituisce un importante contributo filosofico alla discussione sull'idea e sul compito dell'università. Nel tentativo di ripristinare la *sintesi produttiva* tra spirito, eros e gioventù, Benjamin delinea un *contro-concetto* di università futura, che, da una parte, si appella a Platone attraverso la ripresa del concetto di eros creativo; dall'altra, attinge alla rigida dicotomia tra studio e lavoro nata in seno al *Bildungsidealismus* del XIX secolo[148]. Il compito rivoluzionario della nuova gioventù consisterebbe nel «fondare una comunità di uomini conoscenti, al posto della corporazione di funzionari e laureati»[149]. Di nuovo, la contrapposizione tra spettro del sociale e spirito della comunità rappresenta il fulcro del discorso: da una parte, il lavoro sociale degli studenti universitari che, non avendo alcun legame originario con la vita intellettuale, si presenta come dovere vuoto e interessato verso i figli degli operai; dall'altra, la necessità spirituale di assoggettarsi all'idea di conoscenza, su cui dovrebbe fondarsi invece una comunità di ricercatori indipendente e aperta. Se la comunità accademica del tempo naufraga contro l'astrattezza dell'oggetto, identificando lo spirito creativo della scienza con la vita professionale regolata dallo Stato; la comunità sociale di lavoro è ravvivata dallo spirito tolstojano — lo stesso degli anarchici più profondi, dei monaci cristiani e del messianismo neoromantico —, secondo cui: «[…] servire i poveri è un compito dell'umanità, non un'occupazione secondaria degli studenti»[150]. Non è il borghese tentativo di «immedesimarsi nella psiche dei lavoratori» a fare da collante della comunità, ma lo spirito. Il discorso non si limita, pertanto, a polemizzare con l'adesione dei *Liberi Studenti* alla politica liberale, ma propone una critica all'ideologia borghese del progresso in nome dell'utopia libertaria messianica.

---

[147] Composto inizialmente per due conferenze tenute a Berlino e a Weimar nel maggio-giugno 1914, poi pubblicato in due versioni riviste, rispettivamente in "Der Neue Merkur. Monatsschrift für geistiges Leben", II (1915), n. 6, settembre 1915, vol. I, pp. 727-37; e in K. Hiller (a cura di), *«Das Ziel». Aufrufe zum tätigen Geist*, München-Berlin 1916, pp. 141-55; oggi in *GS*, II/1, pp. 75-87; *OC*, I, pp. 250-261. Sulle vicissitudini editoriali delle varie versioni, i curatori dell'opera offrono un'ampia ricostruzione in *OC*, I, pp. 629-630. Sebbene in questi anni Benjamin stesse già maturando un distacco dal Movimento Giovanile, il testo trova la sua collocazione originaria sullo sfondo della diffusa critica alla civiltà diffusa in quell'ambiente, che individuava nello *Zarathustra* un degno precursore. Fonti ulteriori delle conferenze e, verosimilmente, del testo giunto fino a noi sono poi da rintracciare in *Sull'avvenire delle nostre scuole* di Nietzsche (1872) e nel promemoria di Fichte sulla fondazione dell'Università di Berlino *Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höhern Lehranstalt, die in gehöriger Verbindung mit einer Akademie der Wissenschaften stehe* (1807), oltreché naturalmente nei suddetti scritti di Wyneken sulla riforma scolastica (cfr. la lettera del 15.04.14 in *GB*, I, pp. 103-108).

[148] Per una ricostruzione del contesto storico e spirituale, ossia tanto la storia delle idee tra Kant, Nietzsche e Fichte in cui si inscrive, quanto la costellazione di concezioni di università elaborate da Weber, Heidegger e Jaspers tra il '17 e il '23, cfr. anche H. Kaulen, *Geist, Eros und Jugend. Walter Benjamins »Das Leben der Studenten« (1914/15) im philosophischen Kontext (Max Weber, Martin Heidegger, Karl Jaspers),* in "Deutsch Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", n.98 (2024), pp. 419–446.

[149] *Ivi*, p. 251.

[150] *Ivi*, p. 254.

L'immagine utopica cui Benjamin allude è quella di una "comunità di uomini che creano", che "eleva ogni specie di studio al livello dell'universalità: nella forma della filosofia"[151]. La forma comunitaria filosofica pone infatti problemi metafisici che, piuttosto che irrigidirsi in vuote nozioni specialistiche, mantengono una connessione profonda con la vita. In questa idea di "rivoluzione spirituale permanente", capace di instaurare un forte legame tra vita e scienza, riecheggia il pensiero dell'anarchico Gustav Landauer, che proprio in quegli anni il filosofo berlinese aveva scoperto grazie a Scholem[152]. Ci si riferisce qui al nesso tra comunità, rivoluzione e anarchia che egli articola in *Die Revolution* (1907), auspicando un «tradizionalismo rivoluzionario» antievoluzionistico, in contrasto con il determinismo marxista e ogni forma di centralismo autoritario[153]. Lì la rivoluzione è lo strumento per trasformare la "topia", la totalità dei fenomeni della convivenza attraversati da un comune principio culturale, in "utopia", il sovvertimento del dominio autoritario della convivenza che si origina nei momenti di crisi dalla vita del singolo individuo. In questo senso, la rivoluzione non costituisce un mezzo politico, ma un principio spirituale, composto dall'insieme di ricordi, volontà e sentimenti di tutte le precedenti utopie, che va di pari passo con la rigenerazione sociale. E nel medesimo senso, la dimensione comunitaria per Landauer raggiunge la sintesi perfetta tra legame e libertà nei comuni, nelle gilde, nelle confraternite ecc.. del Medioevo cristiano, contrassegnato dalla dimensione "cattolica" universale e non "tedesco-patriottica"[154]. La comunità, infatti, è ciò lega inevitabilmente gli individui nel tempo e consente l'affermazione dello spirito dell'utopia attraverso una via mistica e spirituale, in polemica con il principio accentratore, autoritario, e violento dello Stato.

Ora, la visione misticheggiante della comunità landaueriana, benché irriducibile al puro irrazionalismo del modello "chiliastico"[155], si differenzia evidentemente dalla prospettiva di Benjamin. Nonostante entrambi contrappongano comunità spirituale e Stato coercitivo, la *Gemeinschaft* descritta in *Das Leben der Studenten* non si articola semplicemente in modo organico; il criterio che la connota è

---

[151] *Ivi*, p. 256.

[152] Cfr. G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., p. 22, 29. Proprio in concomitanza con la stesura della *Vita degli studenti*, Benjamin fu invitato dal direttore Ernst Joel a contribuire al primo numero della rivista *Der Aufbruch*, che ospitava anche un saggio di Landauer. Tuttavia, Benjamin rifiutò per una difformità di vedute con il gruppo guidato da Joel, che orientava il proprio lavoro in senso politico-sociale, cfr. *ivi*, p. 31.

[153] Cfr. G. Landauer, *Die Revolution*, Rütten & Loening, Frankfurt a. M. 1907; trad. it. *La rivoluzione*, a cura di F. Andolfi, Diabasis, Parma 2009.

[154] Cfr. G. Landauer, *Durch Absonderung zur Gemeinschaft*, in *id.*, *Die Botschaft der Titanic. Ausgewählte Essays*, Context Verlag, Berlin 1994, pp. 9 ss. Sul tema si veda anche M. Löwy, *Redenzione e utopia,* cit., pp. 136-147.

[155] Karl Mannheim individuava nell'anarchismo rivoluzionario di Landauer un residuo genuino di utopismo chiliastico, cfr. K. Mannheim *Ideologie und Utopie*, F. Cohen, Bonn 1929; trad. it. *Ideologia e utopia*, a cura di A. Santucci, Il Mulino, Bologna 1957, soprattutto pp. 189-225.

l'espressione in essa dell'"uomo intero", ma anche l'imprescindibilità di quest'ultimo per la comunità[156]. Contro l'idea romantica di una gioventù irrazionale, essa è concepita come forma di vita naturale di creatori che invecchiano: "una gioventù casta e discreta che è colma di reverenza verso coloro che le subentrano"[157]. Se gli aggettivi in questione richiamano la "presenza disturbante" di George nell'opera benjaminiana[158]; d'altra parte, risulta riduttivo assimilare *in toto* la posizione del pensatore berlinese alla tendenza aristocratica delle élites guglielmine. In effetti, egli condivide con George una certa attitudine aristocratico-spirituale ed eroico-nichilistica, riscontrabile nell'idea di "anti-comunità" come concentrazione spirituale improntata alla solitudine, alla caducità e alla rinuncia. Tuttavia, come testimonia il suo rigetto della dimensione comunitaria-iniziatica e del successivo atteggiamento profetico assunto dall'opera di George, la comunità benjaminiana di soggetti soli rinuncia sì all'ingresso nella *Gesellschaft* degli adulti, ma anche all'isolamento in una *Gemeinschaft* separata.

Quanto emerso finora conferma lo spessore del saggio del 1915, caratterizzato da un distanziamento dal movimento studentesco, ma anche da elementi di continuità. Ciò è vero soprattutto per il concetto di *Gemeinschaft,* che testimonia già allora il tentativo di ripensare, oltre la metafisica occidentale, una soggettività collettiva animata da una tensione interna irrisolvibile con l'istanza individuale. Lo spirito creativo allude qui non solo a un elemento universalizzante, ma viene posto in relazione di polarità con l'eros e, dunque, declinato al livello particolare del rapporto tra i sessi: "la necessaria indipendenza di colui che crea, e il necessario inserimento della donna (che non è produttiva nel senso dell'uomo) in un'unica comunità di soggetti creanti, attraverso l'amore, questa strutturazione deve essere certamente pretesa dallo studente, perché è forma della sua vita"[159]. In tal senso, il discorso di Benjamin — apparentemente suddiviso in un prima parte sull'università come centro della vita intellettuale e in una seconda dedicata al significato dell'eros per il rapporto tra i sessi e per la creatività artistica e intellettuale — trova unità nella concezione dell'eros come motore propulsore del lavoro creativo e via per l'immortalità, scagliandosi tanto contro l'ideologia professionale, quanto contro il convenzionalismo erotico e il matrimonio borghese[160].

---

[156] *OC*, I, p. 252.
[157] *Ivi*, p. 260.
[158] G. Guerra, *Figure della comunità poetica in Walter Benjamin lettore di Stefan George*, cit., p. 234.
[159] *OC*, *I*, p. 259.
[160] Cfr. H. Kaulen, *Geist, Eros und Jugend,* cit., pp. 422ss. Nella *Freie Schulgemeinde* si era già espresso a favore dell'educazione comune, per una comunità di donne e uomini in polemica con la visione sessualizzata di Rickert, in *GS*, VII.1, pp. 9-13. Sul rapporto tra i sessi si era pronunciato poi in *Metaphysik der Jugend,* rimarcando una sorta di distinzione ontologica che non poteva riflettersi nell'esclusione della donna a livello politico e sociale, in *GS*, II.1, pp. 91-104.

La tonalità anarchica del discorso benjaminiano si riscontra qui non solo nella polemica con la politica liberale, ma anche nella critica più generale all'ideologia borghese del progresso. Attraverso tale "comunitarismo individualistico"[161] che pensa una comunità di singoli, declinata in senso messianico ed etico, Benjamin se la prende con la concezione storica progressista, quanto con la stretta connessione tra sapere specializzato e professione predominante nella *Gesellschaft* secolarizzata. A partire da una visione utopica della storia — che cela in sé elementi imperfettamente realizzati sotto forma di "opere, creazioni e pensieri sommamente minacciati, malfamati e derisi" —, egli delinea così il compito di "svelare lo stato immanente di perfezione e renderlo visibile e dominante nel presente"[162]: ciò implica cogliere la situazione spirituale (*geistig*) della vita studentesca che si dispiega tra l'università e lo Stato nell'orizzonte di una concezione metafisica della storia improntata alla comprensione del presente. Simile compito compete esclusivamente alla critica. Con ciò Benjamin sancisce il punto di rottura con l'idealismo ingenuo di Wyneken e la fede nell'ideale regolativo di matrice neokantiana: la gioventù non deve attendere la futura realizzazione del suo ideale utopistico, ma deve liberare il futuro attraverso un atto cognitivo di comprensione del significato storico della comunità studentesca "come mimesi di uno stadio della storia supremo e metafisico"[163].

2.2.Il posto della comunità tra Profano e Messianico

Le direttrici di una prassi culturale profondamente legata all'istanza comunitaria non abbandonano il pensiero benjaminiano all'indomani della presa di distanza dalla *Jugendbewegung*; restano invece operative in esso, riarticolandosi in nuove miscele più esplosive e orientandosi alla messa in discussione della nozione stessa di soggettività. Come avrà a commentare anni dopo nella *Cronaca berlinese*, si deve all'elaborazione di una specifica filosofia della lingua l'allontanamento dall'idealismo

[161] Cfr. H. Eiland, M. Jennings, *Walter Benjamin*, cit., p. 52.
[162] *OC*, I, p. 250.
[163]Si è visto *supra* (§ I.3.1) che il tema della critica attraversa tutto il pensiero di Benjamin. È facile tracciare un filo rosso che collega queste idee con la critica del progresso formulata nelle ultime tesi *Sul concetto di storia* (1940), passando per il saggio *Sul programma della filosofia futura* (1918), in cui Benjamin affronta il tema della critica in ambito filosofico. Tuttavia, l'attenzione al concetto di "critica" non va limitato solo al suo tentativo di riconnettersi alla filosofia, come avviene nella *Critica della violenza* (1921); ma la percezione di se stesso come critico letterario può riscontrarsi nel tentativo di adattare la critica kantiana dei primi romantici affrontata nella tesi di dottorato, quanto nella produzione matura. Tuttavia, come osserva Steiner, è consigliabile inquadrare i primi scritti nel contesto specifico della loro genesi, senza collegarsi troppo frettolosamente alla sua opera successiva, cfr. U. Steiner, *Walter Benjamin*, cit., pp. 22 ss.

astratto della comunità dei giovani studenti e la risemantizzazione politica della *Gemeinschaft,* messa in atto dal filosofo negli anni '16-23, nel contesto della *Politik*[164].

Si è già anticipato quanto, nell'elaborazione della sua teoria politica, abbia fatto da catalizzatore un peculiare "anarchismo teocratico", interconnessione di volere anarchico, aspirazione religiosa e affinità intellettuale connessa alle arti. Esso costituirebbe per il filosofo "la risposta più ragionevole alla politica"[165], in quanto negazione di tutti i principi politici sul modello della teocrazia anarchica di Israele, ovvero il patto stabilito tra Dio e il popolo eletto[166].

---

[164] "Sono sicuro che in nessun'epoca successiva Berlino in quanto città sia penetrata così a fondo nel mio essere quanto allora, quando credevamo di poterla lasciare invariata, migliorando soltanto le scuole, palesando agli allievi la disumanità dei genitori, assicurando alle parole di Hölderlin o di George il posto che meritavano. Era un tentativo estremo, eroico, di cambiare l'atteggiamento della gente senza mettere in discussione la loro posizione. Non sapevamo che era destinato al fallimento, ma anche sapendolo difficilmente qualcuno di noi avrebbe cambiato idea. E oggi come allora, per quanto sulla base di riflessioni di tipo diverso, capisco che la «lingua della gioventù» doveva essere il tema centrale delle nostre riunioni" in *OC*, V, p. 258.

[165] G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., p. 136.

[166] La questione della teocrazia rappresenta un tema vastissimo nella storia delle religioni e nella storia delle dottrine politiche, che non si è in grado di trattare in questa sede. Il termine *teocrazia* (da *theós*, Dio e kratéo, *avere il dominio, regnare*) viene coniato nel I sec d.C. da Flavio Giuseppe in *Contra Apionem*, ricalcandolo sull'ebraico per riferirsi al governo tipico degli Ebrei: a distinguerla rispetto alle altre forme politiche (monarchia, aristocrazia, democrazia) non è solo la priorità cronologica, ma il suo rapporto con il potere, dal momento che la sovranità è una prerogativa di Dio e nessun essere umano può arrogarsi il diritto di comandare: "Infinite sono le distinzioni nei particolari tra i costumi e le leggi di tutti gli uomini. Si potrebbero così riassumere: alcuni hanno affidato l'autorità di governo a monarchie, altri a oligarchie, altri, ancora, alle masse. Il nostro legislatore, invece non si soffermò su nessuna di tali forme, ma determinò un governo che – forzando la lingua – si potrebbe chiamare teocrazia, riponendo in dio il potere e la forza [theôi tèn archèn kaì tò krátos anatheís].", in F. Giuseppe, *Contro Apione*, testo greco a fronte, a cura di F. Calabi, Marietti, Genova-Milano 2007, II, 16, pp. 207-208. Tuttavia, fu lo stesso Flavio Giuseppe a fornire un'interpretazione della teocrazia fuorviante, descrivendola più avanti nel testo come una forma sì antimonarchica, ma che andava assumendo i tratti di una ierocrazia. Agli antipodi di tale interpretazione si colloca la concezione di teocrazia che Spinoza delinea nel capitolo XVII del *Trattato teologico-politico*. Il termine latino *theocratia*, che riprende il neologismo greco, ricorre una sola volta (cfr. B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus / Trattato teologico-politico*, ed. bilingue, a cura di P. Totaro, Bibliopolis, Napoli 2007, XVII, 8, p. 409) e in altre due occasioni appare come aggettivo: quando Spinoza dice che Mosè, prima di morire, lasciò un *imperium* che non si poteva chiamare «né popolare, né aristocratico, né monarchico, bensì teocratico» (TTP XII, 10); quando ribadisce che, dalla morte di Mosè, l'*imperium*, che non era amministrato né «da un solo uomo, né da un solo concilio, né dal popolo» non fu «né monarchico, né aristocratico, né popolare, ma […] teocratico» (TTP XII, 10). Ebbene, per Spinoza i sacerdoti minarono il bene comune attraverso i propri privilegi di casta, dando avvio al declino della sovranità teocratica ebraica. Per una ricognizione delle fonti ebraiche rispetto al vasto problema politico della teocrazia nel pensiero europeo moderno fino a Spinoza, cfr. E. Nelson*, The Hebrew Republic: Jewish Sources and the Transformation of European Political Thoug*ht, Cambridge, Harvard University Press, Cambridge 2010. Un'analisi dell'importanza del modello della *Respublica Hebraeorum* nella storia del repubblicanesimo è fornita da Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1978; trad. it. *Le origini del pensiero politico moderno*, 2 voll., Il Mulino, Bologna 1989. Sulla differenziazione critica tra teocrazia e ierocrazia, si è espresso Buber: »Was Theokratie in der Geschichte heißt, wissen wir, das ist fast durchweg Hierokratie, also Missbrauch der Bezeichnung« in M. Buber, *Jüdischen und Christlichen Messianismus* (1900), in E. Dubbels, *Figuren des Messianischen in Schriften deutsch-jüdischer Intellektueller 1900-1933*, De Gruyter, Berlin/Boston 2011, pp. 239 ss. Nei suoi studi sui sistemi escatologici Taubes ha definito così il significato della teocrazia per il messianismo ebraico: "La teocrazia è eretta sul fondamento spirituale anarchico di Israele. Nella teocrazia si manifesta la tendenza degli uomini a liberarsi da ogni costrizione terrestre a stabilire un patto con Dio", cfr. J. Taubes, *Studien zu Geschichte und System der abendländischen Eschatologie*, Buchdrueckerei Roesch, Vogt & Co, Bern 1947, qui p. 24. Per una ricognizione storico-concettuale si veda anche la raccolta di saggi dedicati al testo biblico come riferimento per il pensiero politico moderno e contemporaneo: L. Campos Boralevi, D. Quaglioni (a cura di), *Politeia biblica*, Olschki, Firenze 2003; e la più recente panoramica fornita in D. Di Cesare, *La teocrazia anarchica di Israele*, in E. Stimilli (a cura di), *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 257-277

Per comprendere a pieno lo stretto vincolo che intercorre qui tra politica e sfera etico-religiosa, tra azione collettiva e istanza di giustizia, è utile richiamare all'attenzione un frammento composto da Benjamin, con ogni probabilità nel 1916[167]. Tramandateci da Scholem come annotazioni personali, lontane pertanto da qualsiasi proposito di pubblicazione, simili note presentano un'argomentazione tanto schematica quanto densa, che — riecheggiando ermeticamente Kant, Cohen e alcune nozioni ebraiche apportate da Scholem — si struttura attorno a due nuclei tematici: la nozione di Bene e quella di Giustizia[168]. Nel contesto della discussione dell'idea di bene deve intendersi la critica verso qualsiasi concezione fondata sull'appropriabilità del mondo: tanto la concezione borghese dominante, che vede nell'ambito terreno il luogo di distribuzione della proprietà, quanto le posizioni socialiste e comuniste, che si limitano a invertire la prospettiva borghese. Nella seconda parte del testo, poi, si inserisce la discussione sulla categoria etica della giustizia, al fine di indagare la relazione tra il piano politico-sociale e un eventuale senso teologico, che possa manifestarsi in esso.

Il frammento si apre con il *singolo bene*, che in quanto spazio-temporalmente limitato può essere oggetto di possesso. A questo viene contrapposta la *giustizia*, la cui peculiarità è, invece, rendere i singoli beni privi di possesso. Diversamente dai beni particolari, quest'ultima tende a "fare del mondo il sommo bene": "giustizia" — continua il filosofo — non sembra riferirsi alla buona volontà del soggetto, bensì stabilisce un nuovo stato del mondo"[169]. In gioco è una nuova formulazione del rapporto che contrassegnava già i testi della *Jugendbewegung*: ovvero la relazione tra la costituzione della comunità e il problema metafisico di un orizzonte caratterizzato in senso spirituale-mistico.

A ben vedere, la comunità benjaminiana, a prima vista così difficilmente catalogabile, deve inquadrarsi nel filone del dibattito guglielmino, che marca il passaggio dal puro trascendentalismo dei sistemi dei neokantiani Natorp e Cohen all'applicazione dell'etica alla pedagogia e all'attivismo nelle

---

[167] Si tratta di "Appunti per un lavoro sulla categoria di giustizia" datato da Scholem all'8-9/10/16, che presenta molte affinità con *Zur Kritik der Gewalt* e con i fr. 62 e 65 della *Politik*; pertanto, Gentili lo annovera nel progetto, cfr. W. Benjamin, *La Politica, cit.*, pp. 31-32.

[168] Bonola offre una ricostruzione delle principali fonti ispiratrici del testo: rispetto all'idea di Bene, distinto dai beni materiali è evidente l'influsso della definizione di "bene" (*Gut*, distinto da *Wohl*) come "relazione del volere a un'azione", fornita da Kant nel secondo capitolo dell'*Analitica della ragion pura pratica*; ma anche l'integrazione della definizione kantiana attraverso l'accezione platonica di bene come idea proposta da Cohen nell'*Etica della volontà pura*. Rispetto all'idea di Giustizia, oltre all'influsso di Kant e alla ripresa di Cohen, Bonola rintraccia soprattutto la presenza di fonti ebraiche esterne: in primis, la figura dello *zaddik* chassidico di Buber, ovvero "il giusto" alla guida della comunità, il cui appellativo era dovuto non alla perfetta condotta morale, ma al rapporto con la sfera trascendente che questi istituiva; in secondo luogo, sembra rilevante l'apporto degli scritti *Al bivio* di Achad Ha-am, dove il Creato è presentato come "Regno dell'assoluta giustizia", suddiviso tra un piano alto, proprio del "Giusto dell'Universo", e uno basso dove opera l'uomo, plasmato a immagine e somiglianza di Dio, che si rapporta a quest'ultimo per imitazione e che ha la responsabilità di dover riflettere la giustizia in questo mondo. Per una contestualizzazione e interpretazione del testo, cfr. G. Bonola, *Antipolitica messianica,* cit., pp. 3-9.

[169] *Ibidem.*

nuove generazioni di studenti all'alba del Novecento. Originatasi in risposta alla crisi dell'individualismo liberale risalente già agli anni 1860-70 e sviluppatasi in polemica con il Positivismo, l'utopia della *Gemeinschaft* attinge alle correnti messianiche per collocarsi al crocevia tra ontologia e pura etica, tra il soggetto liberale in crisi e il soggetto messianico[170]. Ne risulta l'affermazione del valore della *Gemeinschaft* organica in contrapposizione all'atomismo della *Gesellschaft* borghese — un'opposizione che si impone storicamente e che Ferdinand Tönnies ha emblematicamente schematizzato nella sua opera del 1887[171]. Sebbene questi avesse teorizzato la coppia oppositiva in termini idealtipici e non sostanziali, dunque come un mero strumento concettuale dell'elaborazione sociologica, la *Gemeinschaft* subisce uno slittamento progressivo e involontario, arrivando a catalizzare a cavallo del nuovo secolo energie neoreligiose e neoromantiche che porteranno dopo il Primo conflitto mondiale a una radicalizzazione in direzione del mito della *Volksgemeinschaft*[172].

Ad ogni modo, è come sinonimo di una critica radicale alla società borghese che essa si impone nell'ideologia della *Jugendbewegung*, di cui Nietzsche è il profeta[173]. Simile nozione filtra così nella riflessione del giovane Benjamin attraverso l'idea di una *kleine Gemeinschaft* di pochi "uomini ideali", che agiscono nella storia promuovendo quella "comunità simbolica" che fa da cinghia di trasmissione tra loro e la massa[174].

Rispetto a tale scenario, nel frammento sulla categoria di Giustizia si registra un riposizionamento, dovuto probabilmente anche alla presa di distanza dalla *Freie Studentenschaft*. In effetti, negli *Appunti* del '16 la dimensione comunitaria, così come la contrapposizione alla spettralità della società, rimangono il *focus* dell'argomentazione. Tuttavia, i termini del discorso vengono riformulati. Ne risulta un'idea di

---

[170] Cfr. la disamina proposta da Manfred Riedel in *id.*, *Art. Gesellschaft, Gemeinschaft*, in *Gemeinschaftliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 8 voll., Stuttgart 1972-1997, vol. II, pp. 801-862. L'emblematica distinzione tönnesiana è qui esaminata come punto di arrivo di un complesso e articolato sviluppo del termine *Gemeinschaft* nella storia della filosofia politica e della sociologia tedesca. Sembra infatti che nella *Metafisica dei costumi* di Kant i due concetti siano sinonimi. La differenza tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* si impone quindi a partire da Kant, passando per Fichte e Hegel, per arrivare al messianismo dei *Frühromantiker* (Novalis, Schlegel, Schleiermacher) fino alla *Erhabene Gemeinschaft* di Adam Müller. Essa corre parallela all'affermazione della società borghese-liberale di individui privati, che agiscono in nome dei propri interessi e trova nuova forza con la guerra di liberazione tedesca e con la "storicizzazione" vissuta nel tardo romanticismo.

[171] Cfr. *supra*, § II.2.1.

[172] Sul progetto scientifico del sociologo distante da qualsiasi visione romanticizzante della *Gemeinschaft* e sulla sua affinità con la critica al radicalismo sociale elaborata da H. Plessner *in Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (1924), si veda la monografia C. Bickel, *Ferdinand Tönnies, Soziologie als skeptische Aufklärung zwischen Historismus und Rationalismus*, Westdeutscher Verlag, Düsseldorf 1991, pp. 77 ss.

[173] Sul ruolo giocato da Nietzsche nella *Jugendbewegung*, specialmente nei settori più liberali sotto l'egida di Wyneken si veda *supra*, § II.2.1.

[174] Secondo la sopramenzionata lettera a Carla Seligson, cfr. *GB*, I, pp. 163 ss.

comunità che non si autodefinisce, i suoi membri non istituiscono da sé ciò che, in quanto bene proprio della comunità, deve essere messo in comune. Piuttosto, è la manifestazione della giustizia nella sfera profana, incluso l'ambito del politico, a definirla e, allo stesso tempo, a determinarne l'apertura messianica, facendo sorgere in ogni suo membro un "senso di responsabilità verso il mondo": un'apertura che rende esplicita la distanza della comunità benjaminiana da qualsivoglia *Volksgemeinschaft*, così come da ogni forma di istituzione statale[175]. Il frammento ripropone, allora, in altri termini quella tensione insolubile tra individualità etica e collettività che era all'opera sin dai primi testi: una contraddizione manifesta nell'idea di una comunità orientata alla giustizia, fondata non su beni particolari ma sul senso di responsabilità verso il mondo che, pur declinandosi a livello individuale, diviene elemento aggregante[176].

Ricollegandosi indirettamente a una visione antiessenzialista, la *Gemeinschaft* non solo si colloca qui agli antipodi di ciò che è proprio, ma sembra anche vicina all'accezione negativa di comunità come insieme di individui che condividono un dovere o un debito, che mettono in comune una mancanza, ovvero quell'incompiutezza che nel *Frammento Teologico-politico* fa capo all'umanità libera nell'ordine del Profano[177]. Con ciò, il filosofo non è intenzionato a rivendicare il significato politico della teocrazia; al contrario, collocando Messianico e Profano unicamente in un rapporto di successione temporale, intende

---

[175] Si comprende come suddetto testo sia decisivo per comprendere la concezione politica benjaminiana come Teleologia senza scopo finale che rigetta totalmente la teocrazia, cfr. *infra,* § III.2.3.

[176] Allo stesso tempo, tale frammento getta luce anche su un appunto degli anni '21-'22, tratto dalle note di antropologia e intitolato *Imparare ed esercitarsi*, in cui Benjamin affronta la questione del rapporto del singolo e della comunità con le varie forme di sapere. Premettendo che esistono dei saperi che l'uomo non può possedere singolarmente, ma solo a livello comunitario, viene illustrata la differenza tra studio ed esercizio: attraverso quest'ultimo — specialmente nell'erotismo religioso e nell'ascesi in quanto "potenziamento estremo in vista di fini superiori" — l'uomo cerca la propria esperienza, ovvero si afferma "non secondo la sua responsabilità, ma secondo le sue capacità", che sono limitate alla sua individualità e al tempo terreno in cui vive; in altri termini, nell'esercizio egli non perviene al sapere, ma solo alla facoltà di disporne e di prenderlo in esame. Di contro, è nello studio che gli diviene disponibile il "possesso interiore" di tale sapere, vale a dire solo per mezzo dello studio accede al *medium* comunitario della tradizione, della vita spirituale della collettività: "Studiare è la forma della tradizione, della vita spirituale della collettività. Esercitarsi è la forma dell'esperienza, della vita spirituale del singolo", cfr. fr. 55, in W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 65-66.

[177] *GS*, II/1, pp. 203-204; *OC*, I, pp. 512-513. Una più recente ripresa del tema della comunità in termini negativi è promossa da J.-L. Nancy in *id.*, *La communauté désœuvrée*, Paris 1986; trad. It., *La comunità inoperosa*, a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2002. Muovendo da Nancy anche Esposito si è espresso sul concetto di comunità, concepita dalla filosofia politica occidentale come un bene, un'essenza o un valore dei soggetti che accomuna; come ciò che, giungendo a coincidere con "il nostro più proprio", si rivela quanto di più distante dal senso originario di ciò che è "comune" (dal significato del greco "koinos" ovvero "ciò che non è proprio", poi ripreso dal latino "communis" e successivamente dal gotico "gemein"). Contro tale ipotesi, avanza un'altra proposta etimologica per "communitas" — valida di riflesso anche per il tedesco "Gemeinschaft" — legata al "munus", inteso come un dono particolare che si dà in risposta a un dono precedentemente ricevuto, una sorta di 'tributo' da restituirsi in forma obbligatoria. Quest'ultima ipotesi — comprovata secondo l'autore dalla radice *mei-* e dal suffisso *-nes* che rimarcano la dimensione sociale dello scambio — risulta in verità tutt'altro che dimostrata, così come la supposta derivazione del termine tedesco "Gemeinschaft" dalla radice greca o latina. Cfr. R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 2006, pp VIII ss.

fondare quest'ultimo su un'idea terrena di felicità coincidente con un eterno tramonto. Benché questa felicità si dispieghi a livello individuale, perseguirla è il compito della politica mondiale, la quale chiama in causa a sua volta l'imprescindibilità della dimensione comunitaria.

È bene rimarcare in sede preliminare che la comunanza del sentimento di giustizia e, più generalmente, dell'idea stessa di Bene non costituisce qui l'elemento aggregante della società politica, secondo una visione organicistica che identifica quest'ultima con la comunità: in altri termini, non si intende qui la necessità dell'iscrizione dello Stato nella natura dell'uomo, che tende ad aggregarsi in cellule comunitarie via via più grandi, dalla famiglia alla città-Stato[178]. Piuttosto, la concezione del filosofo istituisce una dicotomia tra giustizia e diritto, relegando quest'ultimo all'ordine spazio-temporale finito, in cui gli uomini avanzano pretese di possesso. D'altra parte, la giustizia allude alla manifestazione del messianico in Terra e, pertanto, a ciò che appare all'umano solo come un "tendere a fare del mondo il sommo bene"[179].

Rintracciando nella sfera del diritto l'origine della perversione mitica del significato stesso della giustizia, Benjamin si erge a feroce contestatore dell'istituzione statale. A questo proposito, è sufficiente ricordare qui come oggetto della *Critica della Violenza* (1921) sarà proprio il tema della comunità non edificata sulla legge, ma definita dalla giustizia divina — una giustizia che risulta irriconoscibile all'occhio umano e che, pertanto, può manifestarsi nell'*ordine profano del profano* unicamente nelle sembianze di una *violenza annientante* rispetto a beni, diritto, vita e simili[180].

---

[178] Il riferimento è ovviamente a quell'aggregato estrinseco di trattati abbastanza indipendenti che è la *Politica* di Aristotele e, tra tutti, al libro I, in cui si discute il carattere naturale dello Stato e dei rapporti di comando/obbedienza che fondano la comunità umana. È in queste pagine che guadagna terreno la visione organicista e teleologica aristotelica, per cui in principio non vi è l'individuo singolo, ma la comunità civile, dunque la polis, inscritta nella natura dell'uomo in quanto *zoon politikon*, cfr. Aristotele, *Politica*, Libro I, in id., *Opere*, vol. IX, trad. di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 1973. Su questo tema sconfinato si veda per lo meno, S. S. Wolin, *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Westen Political Thought*, Little Brown and Company, New York 1960; trad. it. *Politica e visione. Continuità e innovazione nel pensiero politico occidentale*, trad. it, Il Mulino, Bologna 1996; E. Berti, *Il pensiero politico di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1997; e il più recente S. Petrucciani, *Modelli di filosofia politica,* Einaudi, Torino 2003, soprattutto pp. 47-56.

[179] Sul significato della giustizia in questo frammento e nella speculazione benjaminiana degli anni '16-'23 si tornerà *infra,* § III.2.2.2.

[180] Il tema della violenza divina viene qui affrontato da Benjamin richiamandosi alla vicenda del giudizio di Dio sulla tribù di Core: "Esso colpisce privilegiati, leviti; li colpisce senza preavviso, senza minaccia, in modo fulmineo, e non si arresta di fronte all'annientamento. Ma è al contempo, proprio nell'annientamento, purificante — e non si può non riconoscere un nesso profondo tra il carattere non sanguinoso e quello purificante di questa violenza […]. Questa violenza divina è attestata non soltanto dalla tradizione religiosa, ma quantomeno in una manifestazione canonizzata anche nella vita odierna. Ciò che, in quanto violenza educatrice, si trova nella sua forma perfetta al di fuori del diritto è una delle sue manifestazioni. Queste non si definiscono per il fatto che Dio stesso le eserciti immediatamente nei miracoli, bensì per quei momenti di esecuzione non sanguinosa, fulminea, purificante. Infine, si definiscono per l'assenza di ogni posizione di diritto. È perciò lecito chiamare questa violenza persino annientante; ma essa lo è solo relativamente a beni, diritto, vita e simili, mai, in assoluto, riguardo all'anima del vivente […]", in *GS*, II, p. 199.200; W. Benjamin., *La Politica*, cit., pp. 115-116. E ancora: "Se tuttavia alla

A ben vedere, già nelle note su *Il diritto di ricorrere alla violenza* datate al 1920, l'eticità del singolo veniva concepita non in contrapposizione alla comunità vivente, ma allo Stato. Il punto di vista che legittima tale concezione è l'*anarchismo etico*:

> […] teoria che contesta il diritto etico, non la violenza in quanto tale, ma piuttosto ogni istituzione umana — comunità o individualità — che se ne attribuisca il monopolio o […] attribuisca a sé stessa il diritto su tale violenza, invece di onorarla come un dono del potere divino […].[181]

In tal senso, la dimensione comunitaria costituisce la controparte della singolarità, il suo completamento naturale, con cui non può essere in contraddizione, ma solo in una tensione innata e irrisolvibile. Inoltre, in questa prospettiva non si dà alcuna contraddizione di principio tra violenza ed eticità perché — come argomenta in un altro frammento coevo — la violenza è originaria e negarla equivarrebbe a negare la vita stessa[182]. A differenza della violenza amministrata che si dispiega nello Stato, quest'ultima si manifesta nella "comunità libera". Così in *Mondo e tempo* si ripresenta, depurata dal lessico hegeliano, l'antinomia operativa nella *Vita degli Studenti*:

> Soltanto nella comunità, e mai nelle "istituzioni sociali", il divino si manifesta con o senza violenza. (In questo mondo la violenza divina è superiore alla non-violenza divina. Nel mondo a venire la non-violenza divina è superiore alla violenza divina). Tale manifestazione va rintracciata non nella sfera del sociale, bensì in quella della percezione rivelatrice e, da ultimo e soprattutto, in quella della lingua, innanzitutto della lingua sacra. […][183]

Da una parte il sociale spettrale, dove la violenza divina si manifesta solo in modo distruttivo come *Gewalt* rivoluzionaria. Dall'altra la comunità, la cui declinazione etico-religiosa oltrepassa l'ambito della politica per collocarsi al livello più profondo della "corporeità vivente" (*Leiblichkeit*): un ambito che pure si situa nella sfera del profano, ma che coincide con una "zona di influenza divina immediata", rinvenibile nella sfera della percezione rivelatrice e della lingua, soprattutto, di quella sacra. Quale sia "il nesso tra corporeità vivente e individualità" —l'ennesima riconfigurazione della tensione insolubile tra istanza

---

violenza — in quanto pura e immediata — è assicurata la sua consistenza anche al di là del diritto, ne risulta dimostrato che e come è possibile anche la violenza rivoluzionaria, che è il nome da riservare alla suprema manifestazione di pura violenza per mano dell'uomo. Non è però altrettanto possibile e neppure altrettanto urgente per gli uomini decidere quando la pura violenza sia stata effettiva in un determinato caso. Infatti solo la violenza mitica e non quella divina si farà riconoscere con certezza in quanto tale, salvo per effetti incomparabili, perché la forza purificante della violenza non è evidente per gli uomini. Sono di nuovo a disposizione della pura violenza divina tutte le forme eterne che il mito ha imbastardito col diritto. Essa può apparire nella guerra vera e propria esattamente quanto nel giudizio divino della folla sul criminale […]", in *GS*, II, p. 202-203; W. Benjamin., *La Politica*, cit., pp. 118-119.

[181] *Ivi*, p. 47.

[182] *Ivi,* p. 44.

[183] *Ivi*, p. 43.

collettiva e individuale — risulta una questione aperta e, allo stesso tempo, nodale. Lo chiarisce lo stesso Benjamin puntualizzando che la determinazione del "luogo filosofico-storico della libertà" è fondamentale ai fini della definizione stessa del significato dell'anarchia per la sfera profana[184].

A tal proposito, è interessante notare come la tensione insolubile tra comunità e genio venga esaminata da Benjamin già in alcune note degli anni '18-'20 in relazione all'amore e all'amicizia. La differenza tra questi due fenomeni non è ricondotta alla loro essenza, ma alla posizione che la comunità ha riservato loro storicamente: mentre l'amore trova nel sacramento del matrimonio una sorta di riconoscimento collettivo su scala divina; di contro, l'amicizia, in quanto "rapporto di elezione senza sacramento", apparterrebbe all'ordine della solitudine del genio — benché questo non valga propriamente per la società moderna ma, soprattutto, nella Grecia antica. Ne risulta che gli sposi sono definiti "elementi della comunità", la cui legittimazione divina nel matrimonio costituisce il sigillo dello *status quo* e del principio teocratico: "Dio rende immune l'amore dal pericolo della sessualità e della morte". D'altra parte, due amici assumono i caratteri di "guida" della comunità, da cui deriva il potenziale anarchico connaturato all'amicizia, un pericolo sovversivo dovuto alla sua impossibilità di accedere all'ordine divino attraverso il sacramento[185]. Lungi dal rappresentare un giudizio di valore sulla moralità dell'amicizia o dell'amore, il frammento presenta in nuove vesti l'impossibilità di considerare la singolarità etica indipendentemente dalla dimensione comunitaria e, parimenti, la necessità di collocare il discorso sulla composizione di tale comunità etica sul piano della storia del mondo, i cui principi antitetici e complementari sono, secondo un motivo ricorrente di questi appunti politici, quello teocratico e quello anarchico-rivoluzionario[186].

Tali note che tentano di riconfigurare ancora il nesso problematico tra individuo e collettività, afferiscono a un insieme più ampio di scritti preparatori alla *Politik*, comunemente riferiti all'antropologia, ma più specificatamente incentrati sulla disamina del cosiddetto problema psicofisico. Ricorrente è qui il tema della "corporeità spirituale" (*Leiblichkeit*), descritta come la "categoria dell'istantaneità" di un corpo vivente incluso nel processo storico[187]. Tra queste note frammentarie, compare inoltre l'unica definizione

---

[184] *Ibidem.*

[185] Tutte le citazioni fanno riferimento al fr. 47, in *GS*, VI, pp. 64-65; *ivi*, pp. 66-67.

[186] Sul tema si tornerà più avanti, per il momento si vuole ricordare qui il frammento coevo 53: "La prostituta porta l'impronta di due principi opposti. Il principio di piacere anarchico e il principio gerarchico del servizio divino, che esso si chiami Dio in senso proprio, come per gli ieroduli, o si chiami denaro. In questa figura si alternano i principi e trovano una storia della loro impronta. In essa la *cocotte* è inclusa nel tipo ieratico e la prostituta riunisce in sé un'impronta particolarmente pura dei due principi: dissolutezza e obbedienza (in base alla necessità). — Bisogna considerare che tale antinomia dei due principi della storia del mondo (in breve il rivoluzionario e il teocratico) appare nella figura femminile, in *GS*, VI, p. 71; *ivi*, p. 70.

[187] Questi scritti sarebbero parte di un lavoro più ampio sul «Problema della percezione», mai concluso da Benjamin, da includere anch'esso nella *Politica*, cfr. *ivi,* p. 74, 19n. Si veda *infra*, § II.3.1.

di politica pervenutoci: "compimento dell'umano non potenziato"[188]. Espressione che diventa più chiara se letta alla luce di *Kapitalismus als Religion* (1921), dove si teorizza la necessità di un'inversione di rotta (*Umkehr*) dal potenziamento (*Steigerung*) dell'umano e dall'interiorizzazione della colpa, che il culto capitalistico istituisce nei soggetti morali e giuridici. Un rovesciamento che non costituisce una soluzione meramente individuale-materiale, ma una via d'uscita comunitaria, tanto politica quanto etica. Da qui, la rilevanza nel frammento della menzione di *Politik und Metaphysik* (1921) in cui Erich Unger propendeva per una "spiritualizzazione del biologico"[189]: connessione di politica e vita che trova la massima espressione nel movimento di migrazione dei popoli, in fuga dallo Stato e dal Capitale. Ma, soprattutto, è evidente l'eco di *Aufruf zum Sozialismus* (1911) di Gustav Landauer, da intendersi nel tentativo caratteristico dell'epoca di attuare una ridefinizione etica del socialismo. Uno sforzo che accosta Landauer e Benjamin alla tendenza post-nietzscheana a riarticolare il complesso concettuale spirito-cultura-comunità, propria dei circoli intellettuali ebraico-tedeschi di allora[190]. In altri termini, la declinazione etica e politica che acquista in questi scritti il concetto di comunità si mostrerebbe nella pulsione politico-spirituale che rinviene nell'individuo elementi filosofici, capaci di consentire il superamento delle contraddizioni del corpo politico causate dal sistema capitalistico — elementi interni agli individui stessi, che definiscono la loro appartenenza comunitaria e che, nel caso di Benjamin, si coagulano nella sfera della lingua.

2.3.La comunità dei pallasiani: paradosso astrale o scommessa politica?

Quando nell'aprile del 1917 il quasi venticinquenne Walter Benjamin ricevette come regalo di nozze dall'amico Gershom Scholem una copia del *Lesabéndio* di Paul Scheerbart[191], non immaginava certo che tale momento avrebbe inaugurato una passione per lo scrittore di Danzica, né tantomeno che avrebbe lasciato il segno sugli sviluppi del suo pensiero. Affascinato dal rapporto tra politica e tecnica che la vicenda

[188] *Ivi*, p. 43.
[189] Cfr. P. Primi, Nodus Letalis. *Metafisica e (bio)politica in Erich Unger*, in E. Unger, *Politica e metafisica*, cit., pp. 115-142, soprattutto p. 122. Benjamin, cita ancora l'opera di Unger in *GB*, II, pp.126-135.
[190] Cfr. G. Guerra, *Kapitalismus als Sozialismus. Walter Benjamin lettore di Gustav Landauer (e di Erich Unger e Georges Sorel)* in D. Gentili, G. Guerra, E. Stimilli, *Il culto del capitale,* cit., pp. 201 ss.
[191] P. Scheerbart, *Lesabéndio. Ein Asteroidenroman*, Georg Müller, München 1913; trad. it. *Lesabéndio*, a cura di P. Di Segni, Castelvecchi, Roma 2014.

di Lesabéndio porta a espressione, Benjamin scrive una prima recensione del "romanzo astrale" nel '19; per poi strutturare attorno ad esso una *Politik* dal punto di vista filosofico, le cui idee cardine, malgrado l'infausto destino dell'opera, rimarranno centrali anche nella sua riflessione matura[192].

La recensione tematizza la figura del *vero Politico,* incarnato dall'eroe eponimo del romanzo, a partire dal nesso tra politica e lingua; e, soprattutto, tenta una riconfigurazione del rapporto tra soggettività e pura prassi per ripensare la politica non come azione rivolta a un fine esterno e assoluto, ma come tecnica di realizzazione di un'idea emancipata dell'umano, la quale, tuttavia, come l'essenza spirituale della lingua, è simbolo di qualcosa di non comunicabile[193]. In questo orizzonte tematico poco esplorato, un faro guida è costituito dal concetto di comunità, inteso non tanto come soggetto dell'azione collettiva, quanto come dimensione etico-politica in cui convergono le molteplici individualità che la compongono e che si contrappone all'astrattezza del sociale.

Si è rammentato come Benjamin approdi a questi pensieri non per la via della filosofia politica tradizionale, né mosso da alcun coinvolgimento pratico nella cronaca politica del tempo, ma per i tortuosi sentieri metafisici della formazione neokantiana a Friburgo e simmeliana a Berlino[194]. A ciò si aggiunge la lettura di Bakunin, Gustav Landauer e Rosa Luxemburg, la frequentazione delle «serate di discussione sociologica» a casa Weber a Heidelberg nel '21 e l'amicizia con Sigmund Kracauer a partire del '23.

Proprio quest'ultimo si era espresso positivamente sul pullulare improvviso di nuove forme associative in Germania che, a seguito della crisi postbellica, cercavano di «emergere da idee astratte ancorate nell'io e di giungere a forme concrete di comunità»[195]. Dal canto suo, Benjamin sembra muovere dai medesimi presupposti di Kracauer, tuttavia, mantiene una certa distanza critica da simili realtà comunitarie, finendo per giungere a soluzioni del tutto alternative. Nel tentativo di superare il formalismo

---

[192] *OC*, IX, p. 701.

[193] Cfr. W. Benjamin, *Sulla lingua in generale e sulla lingua degli uomini*, in *OC*, I, pp. 281-296. Sul tema del simbolo nel Lesabéndio si veda infra, § 4.1.3.

[194] I corsi universitari frequentati a Berlino nell'autunno/inverno del '12 e, tra tutti, quello di Georg Simmel influenzarono senz'altro il senso del sociale orientato metafisicamente di Benjamin. Professore "straordinario" all'Università di Berlino, Simmel era un abile oratore, tra gli insegnanti più popolari dell'ateneo all'epoca e poteva annoverare tra i suoi studenti futuri esimi teorici sociali e politici come Ernst Bloch, Georg Lukács e Herbert Marcuse. La sua riflessione filosofica che combinava elementi epistemologici, storico-artistici e sociologici, così come l'attenzione agli aspetti storicamente e culturalmente marginali aveva affascinato già allora il giovane Benjamin. L'innovativo saggio di Simmel *La metropoli e la vita mentale* del 1903 fu per molti versi l'ispirazione per la successiva "svolta sociologica" di Benjamin e per l'analisi della metropoli moderna intrapresa da Benjamin e Siegfried Kracauer all'inizio degli anni '20. Nonostante alcune remore filosofiche, negli scritti degli anni '30 Benjamin citerà passaggi simmeliani sulla fenomenologia della vita urbana e, soprattutto, ritornerà all'esperienza della grande città che aveva provato a restituire quest'ultimo quando formulerà la sua tarda teoria dell'esperienza, cfr. H. Eiland, M. Jennings, *Walter Benjamin*, cit., pp. 39 ss.

[195] S. Kracauer, *Deutscher Geist und deutscher Wirklichkeit*, in Id., *Schriften*, 9 voll., a cura di I. Muelder-Bach e altri, Suhrkamp, Berlin 2011, vol. V, p. 151.

dell'etica pura neokantiana, che aveva potuto approfondire negli anni universitari, egli individua due possibili soggetti dell'azione pratico/politica nella comunità dei liberi studenti e, successivamente, nella comunità dei Pallasiani di Scheerbart.

In questo senso, in quanto dimensione in cui il suo pensiero prende forma nei primi anni '10 e poi si sviluppa, la nozione di "comunità" (*Gemeinschaft*) è in grado di gettare luce sul suo progressivo interessamento non tanto alle discussioni politiche del tempo, quanto alla sua idea di politica in senso metafisico e al suo spazio di ingerenza rispetto alla sfera religiosa. A proposito di un simile pensiero — che in ambito politico si profila come un anarchismo a forti tinte messianiche e applicato alla storia è da intendersi come «dottrina della rivoluzione»[196] — Scholem ha parlato di "anarchismo teocratico"[197]. Tuttavia, simile definizione non sembra appropriata a restituire l'originalità della posizione benjaminiana, favorendo troppo spesso un'interpretazione spoliticizzante del filosofo. Per rendere ragione dell'interesse benjaminiano per il politico — da intendersi qui come lo spazio profano designato all'azione, cui è precluso un rapporto diretto con la verità e l'etica, benché in una qualche relazione con il Regno di Dio — sembra più adeguato parlare di un peculiare *messianismo anarchico*. Ecco che in tale contesto, da sempre improntato alla dimensione della *Gemeinschaft* e via via più marcato da un certo materialismo, ci sorprende un po' meno il proposito degli anni Venti di indagare la *Politik*, una Metafisica materialistica del Profano.

Il romanzo scheerbartiano narra le vicende di Pallas, una stella a forma di botte, sui cui lati corti si trovano due crateri, che comunicano mediante un foro al centro. Qui, esseri allungati ed elastici si dedicano alla decorazione dell'astro, conducendo un'esistenza estranea al dolore, al termine della quale, ormai stanchi, si dissolvono nel corpo dei loro fratelli vivi e sani disposti ad accoglierli. La loro quotidianità viene interrotta dalla proposta di Lesabéndio di costruire una torre che unisca i due poli di Pallas, restituendole così una nuova totalità. La riuscita di tale impresa collettiva, che costa a Lesabéndio la dissoluzione (*Auflösung*) dolorosa nel doppio astro, dà luogo a trasformazioni nel ritmo della vita dei pallasiani, che «si destano al dolore e alla beatitudine della dissoluzione in ciò che è più grande»[198]. Allo stesso tempo, comporta uno sconvolgimento al livello dei rapporti astrali, per cui Pallas riunificata riprende vita e si unisce agli altri astri per formare un grande anello di asteroidi attorno al sole.

---

[196] *GS*, VI, fr. 65.
[197] G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., p. 136.
[198] W. Benjamin, *La Politica,* cit., p. 41.

La concentrazione che richiede l'attuazione di quest'unico ma grandioso progetto collettivo, vale a dire il sobrio costruttivo che si risolve nel simbolico, consiste nell'unica *u-topía* del romanzo: un non-luogo che si lascia presagire nella purezza e trasparenza dello stile scheerbartiano[199]. A differenza del lato oscuro e inquietante che, nella prospettiva distopica dell'amico Alfred Kubin, connota tutte le cose, Scheerbart è interessato a narrare con il suo stile ricco di humour l'*altra parte*. Motivo per il quale lo scrittore rimase insoddisfatto del tono inquietante che si evinceva dalle illustrazioni preparate da Kubin per la prima edizione del suo romanzo[200]. A ben vedere, proprio nella loro radicale alterità, gli abitanti di Pallas mostrano una paradossale somiglianza con gli uomini: essi non rappresentano dei super-uomini nello stato perfetto, ma figure della soglia, sfigurazioni dell'umano che popolano un altro-dallo-stato. In questo scenario, la tecnica non solo legittima il perseguimento della felicità collettiva, ma diviene imprescindibile per il suo raggiungimento. Essa risulta così la chiave di volta per una reinterpretazione del problema dei corpi sullo sfondo di quello politico[201].

Nel tratteggiare questa antropologia contropelo, il romanzo svela allora tutta la sua valenza politica, che Benjamin coglie puntualmente. Nella recensione del '19, il dolore — tratto distintivo dell'esistenza umana ed estraneo ai pallasiani fino al sacrificio di Lesabéndio — risulta centrale in quanto misura del successo dell'impresa tecnica politica[202]. Esso si scopre supremo generatore di felicità — la quale, come si legge nel *Fragment*, deve essere il compito della politica. Ebbene, l'universo di Pallas, trasfigurazione del profano, rappresenterebbe come quest'ultimo la prefigurazione del Regno, secondo quella leggenda ebraica per cui il Messia non trasforma il mondo se non mutandolo di pochissimo[203]. In tal senso, se lo spazio del politico è confinato all'ordine del profano, l'esistenza dei pallasiani testimonia la possibilità che in esso si manifestino schegge messianiche in grado di promuovere il compimento dell'accadere storico.

In sintesi, affermare che *Lesabéndio* sia l'emblema del "vero Politico" significa diverse cose: in primo luogo, l'evidenza che, per quanto il politico pratichi kantianamente la possibilità dell'impossibile al di là della determinata costellazione concettuale in cui è costretto, esso non inventa nulla, ma muove

---

[199] F. Desideri, *Il Lesabéndio di Paul Scheerbart*, in P. Scheerbart, *Lesabéndio*, cit., p. 26.
[200] Cfr. la lettera di Scheerbart a Kubin del 22/08/1909 in E. Harke, *Paul Scheerbart. Dichterische Hauptwerke*, Henry Goverts Verlag, Stuttgart 1962, p. 727.
[201] Cfr. U. Steiner, *Der wahre Politiker,* cit., pp. 79-81
[202] P. Scheerbart, *Lesabéndio*, cit., p. 250. Sul tema dell'*Auflösung* e sull'interpretazione metafisica del dolore cfr. le successive note di antropologia in W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 76-79.
[203] Cfr. E. Sferrazza Papa, *"L'istituzione delle cose umane". Tecnica, Politica e Felicità in Walter Benjamin*, in "Etica & Politica", XXIV (2022), 1, pp. 131-148.

da determinati "elementi del reale e dell'esterno"[204], ovvero dalla conformazione materiale di Pallas[205]. In secondo luogo, vuol dire che, per realizzare il proprio compito, il politico deve servirsi della tecnica, o meglio di una precisa accezione di tecnica, in sintonia con l'umano e la natura — idea peculiare dell'opera scheerbartiana che viene ripresa in più luoghi della produzione di Benjamin[206]. In terzo luogo, dall'identificazione del vero Politico con Lesabéndio, si deduce che, come quest'ultimo non partecipa alla votazione per la deliberazione collettiva sulla costruzione della torre, così il primo è guidato unicamente dall'idea, totalmente svincolato da qualsiasi istituzione o procedura democratica di stampo deliberativo[207].

Questa rapida panoramica sull'interpretazione benjaminiana del *Lesabéndio* ci permette di fare chiarezza sul ruolo svolto dal concetto di comunità all'interno della *Politik*. Se l'eroe scheerbartiano rappresenta per il filosofo *il vero Politico*, gli abitanti di Pallas non alludono a un semplice raggruppamento, ma vanno intesi come una comunità di singoli, che condividono una determinata condizione e un compito particolare, la cui realizzazione condurrà alla felicità di tutti i suoi membri. D'altra parte, come ne *La Vita degli studenti*, anche questa comunità ha una forma universale, una conformazione spirituale, che si definisce in base a un semplice criterio: il fatto che la totalità del singolo uomo trova espressione nella comunità e che, parallelamente, egli è indispensabile per quest'ultima. Non c'è alcuna visione soggettivistica del politico nella vicenda di Lesabéndio, tantomeno alcuna articolazione verticale o orizzontale del potere politico sul modello statale. Il vero politico, promotore del progetto perché a contatto diretto con l'idea, non prende parte alla decisione deliberativa comunitaria che legittima la sua impresa. Questo perché non rappresenta il leader politico classico, bensì, per dirla con il Benjamin del 1913, l'uomo singolo che in una comunità perfetta è solo dinanzi all'ideale etico. A quest'ultimo non compete il ricorso ad alcuna pratica di convincimento dell'opinione pubblica, dal momento che l'unico

[204] W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 41

[205] Cfr. M. Tomba, *La «vera politica»*, cit., pp. 23-27.

[206] Dalla *Lesabéndio-Kritik* (1919) a *Zu Scheerbart: „Münchhausen und Clarissa"* (1922-23) e l'«Utopie des Leibs», secondo cui «la terra forma un unico corpo insieme con l'umanità», in *GS*, VI, p. 148. Arrivando fino a *Erfahrung und Armut* del '33 e poi all'articolo *Sur Scheerbart* del '39, in cui essa costituisce, come per Fourier, il mezzo per l'emancipazione del genere umano e del mondo intero, in *GS,* II/1, pp. 630-632.

[207] Si pensi alla critica al parlamentarismo e al compromesso politico portata avanti in *Zur Kritik der Gewalt* (in W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 107 ss), dove cita direttamente *Politica e Metafisica* di Unger: "Il compromesso, benché ripudi ogni aperta violenza, è pur sempre un prodotto compreso nella mentalità della violenza. L'aspirazione che porta al compromesso non è motivata da se stessa, ma dall'esterno, e cioè dall'aspirazione opposta, dal momento che, anche se liberamente accettato, ogni compromesso ha essenzialmente un carattere coattivo. 'Meglio sarebbe altrimenti' è il sentimento fondamentale di ogni compromesso" in E. Unger, *Politik und Metaphysik*, cit., p. 8; trad. it. *Politica e metafisica*, cit., pp. 18-19.

modo in cui la politica può entrare in relazione con l'idea, ovvero con il messianico, è attraverso il ribaltamento repentino, la dissoluzione di quanto pertiene all'ambito del profano.

Ora, se è vero che la mancata problematizzazione del rapporto tra il singolo e la comunità espone il discorso politico benjaminiano a non poche perplessità; d'altra parte, occorre precisare che l'obiettivo polemico è qui un particolare tipo di mediazione: quella istituzionalizzata[208]. La critica al parlamentarismo, oggetto del saggio sulla violenza e testimoniata dai frequenti richiami in questi anni all'opera di Unger, va intesa nel segno del suo peculiare anarchismo di matrice messianica. Se ci si distacca dal romanzo scheerbartiano ed estendiamo lo sguardo alla riflessione politica di Benjamin all'alba degli anni Venti, si può affermare, senza cadere in alcuna contraddizione, che la comunità politica, calata nell'ordine del profano, non può essere pensata altrimenti che in senso anarchico. Come l'anarchismo di Benjamin opera una sovversione dell'archismo contrapponendo alla tradizionale nozione teologico-politica di autorità legale e politica la teocrazia anarchica di Dio[209]; allo stesso modo il filosofo concepisce una comunità politica anarchica, che non riconosce la forma statale o alcun tipo di autorità temporale, né alcun significato politico della teocrazia. La comunità politica è qui l'unico luogo possibile della manifestazione profana del messianico, inteso come apertura immediata di quello spazio interpersonale condiviso dall'umanità. Pur non avendo accesso diretto al messianico, essa si colloca tra profano e trascendente, in quanto composta di esseri umani che rappresentano il punto di incontro tra i due ordini.

A ben vedere proprio l'anarchismo, da intendersi in senso filosofico come apertura al compimento, costituisce il tratto peculiare del pensiero politico che egli va elaborando già allora. Da tale anarchismo, che gli consente di pensare il politico metapoliticamente, deriva la critica al teleologismo, la preponderanza dell'azione sul pensiero, così come il tentativo di indagare una soggettività politica aperta che deve compiersi nel movimento incessante tra individuo e comunità.

Quel che sembra il paradosso del vero Politico, ovvero il tentativo di dare forma a una *Gemeinschaft* politica anarchica in cui la dimensione etico-religiosa sia in qualche relazione con quella politica, benché non direttamente accessibile a quest'ultima, costituisce in verità la più interessante scommessa della

---

[208] In *Zur Kritik der Gewalt* si critica la *Zweck/Mittel Rationalität* del diritto borghese, che si manifesta come violenza mitico-giuridica sulla "nuda vita". Come si vedrà più avanti, la "politica dei mezzi puri" applica la "medialità pura" della lingua e dei sentimenti umani al campo politico cfr. D. Gentili, *The Politics of Pure Means: On Paragraphs 10 and 11 of Walter Benjamin's "Toward the Critique of Violence"*, in "Critical Times", 1/8/2019, 2 (2), pp. 261–9.

[209] Cfr. G. Guerra, *'Theocratic Anarchism'? Walter Benjamin and Gershom Scholem in Switzerland: Anarchism, Messianism and the Avant-Garde* in C. Kosuch (a cura di), *Anarchism and the avant-garde: Radical arts and politics in perspective*, BRILL, Leiden 2019, pp. 177-193.

riflessione benjaminiana che, a partire dagli anni ’10, non fa che proiettare nelle varie accezioni di comunità nuove forme di socialità al crocevia tra lingua, storia e politica, al di fuori della forma Stato.

3. *(Geist)leiblichkeit*

3.1.Coordinate sul problema psico-fisico: tra gnoseologia, psicologia etica e storia

Il secondo concetto che si intende approfondire per fare luce nella selva oscura del *vero Politico* è quello di *(Geist)leiblichkeit*: termine composto dall'aggettivo *leiblich*, "corporeo", a sua volta derivato da *Leib*, "corpo", e il suffisso *-keit* che serve a sostantivare l'aggettivo, talvolta preceduto da *Geist-*, "dello spirito". Ne risulta un neologismo traducibile secondo la convincente proposta di Gentili con "corporeità vivente" o, nella seconda variante, con "corporeità spirituale"[210]. La difficoltà di traduzione deriva dalla peculiarità della lingua tedesca che, come si vedrà più avanti, distingue il *Leib*, il corpo biologico e vivente, dal *Körper*, il corpo in senso lato, anche inteso come corpo inanimato, cadavere. La medesima distinzione sembra strutturare anche i frammenti di antropologia, composti da Benjamin nei primi anni Venti e incentrati proprio sul tema della *Leiblichkeit*. Ma in che senso questa può considerarsi una categoria fondamentale per la comprensione del *wahre Politiker*?

Oltre all'evidente concomitanza temporale tra i suddetti appunti e la *Politik*, ci sono diversi indizi che fanno propendere per la loro inclusione nel progetto. Tra tutti, una lettera dello stesso Benjamin, indirizzata il 16 febbraio 1921 a Scholem, in cui si legge: "[…] per l'ultimo o il penultimo dei miei lavori sulla politica devo infatti occuparmi della teoria gnoseologica della biologia"[211]. In effetti, questi frammenti spaziano dall'allora ben noto e diffusamente trattato "problema psico-fisico", alla "fenomenologia della corporeità", fino a toccare temi di sessualità e di medicina[212].

---

[210] Cfr. la traduzione di Gentili delle note di antropologia raccolte in W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 60-83.

[211] In *GB*, II, p. 140.

[212] La disciplina della psicofisica affonda le sue radici nel secolo precedente, in particolare nell'opera *Elemente der Psychophysik,* composta nel 1860 da Gustav Theodor Fechner (1801-1887). Prendendo posizione nel dibattito sul materialismo sviluppatosi in Germania nel XVIII secolo, questi riteneva che ogni corpo fosse dotato di un'anima, da intendersi come una proprietà della materia derivata dalla sua organizzazione in atomi. In tal senso, a ogni materia, in quanto composta di atomi, corrisponde per Fechner un'anima, la cui complessità dipende, a sua volta, dalla complessità della struttura della materia che le pertiene: "Per psicofisica intendo [...] una dottrina che, sebbene antica per quanto riguarda il suo compito, si presenta tuttavia qui come nuova per quanto riguarda la formulazione e la trattazione di questo compito, a tal punto che si dovrebbe trovare per essa un nuovo nome appropriato e necessario, in breve una dottrina esatta dei rapporti tra corpo e anima", in G. Fechner, *Elemente der Psychophysik*, Breitkopf e Härtel, Lipsia 1860, p. V [trad. mia]. Sebbene non si possa accertare la conoscenza accurata dell'opera di Fechner da parte di Benjamin, è interessante che egli vi si rivolga apertamente in termini critici ne *Il compito del traduttore* (1921), in relazione al tema della vita e della sopravvivenza delle opere: "È in senso pienamente concreto, e non metaforico, che bisogna intendere l'idea della vita e della sopravvivenza delle opere d'arte. Che la vita non si debba attribuire solo alla

Si tratta di scritti molto complessi, che testimoniano di un precoce quanto controverso interessamento del giovane filosofo alla fenomenologia, risalente ai primi anni Dieci trascorsi tra Friburgo e Monaco[213] — un confronto che non sembra quasi trovare riscontro nel carteggio e nelle letture del tempo, mentre risulta comprovato dalla comunanza dei temi affrontati da entrambi: corpo (*Leib*/*Körper*), anima, comunità, amore ecc.[214] Se l'influsso fenomenologico sull'impostazione teorica delle note benjaminiane di antropologia resta una questione aperta, d'altra parte, sembra accertato il debito della riflessione di quegli anni verso autori del Primo espressionismo tedesco come Friedländer, Unger e Klages, con cui era in contatto più o meno diretto al tempo, ma soprattutto verso personalità conosciute negli anni della formazione accademica: basti pensare al neokantiano Heinrich Rickert, o a Paul Häberlin e Richard Herbertz, anch'essi vicini alla scuola neokantiana sud-occidentale.

Si tratta di appunti incompiuti, la cui pubblicazione nel VI volume delle *Gesammelte Schriften* ha reso noto solo nel 1985 la rilevanza attribuita al corpo già a questo stadio della riflessione del filosofo[215].

---

fisicità organica (*organischer Leiblichkeit*), è stato istituito anche nelle epoche in cui il pensiero era più prevenuto. Ma non si tratta di estendere l'impero della vita sotto il fragile scettro dell'anima, come ha cercato di fare Fechner; per non dire che la vita possa essere definita in base ai momenti ancor meno determinati dell'animalità, come il sentire, che la può caratterizzare solo occasionalmente. È solo quando si riconosce vita a tutto ciò di cui si dà storia e che non è solo lo scenario di essa, che si rende giustizia al concetto di vita. Poiché è in base alla storia, e non alla natura, per tacere di una natura così incerta come il sentire o l'anima, che va determinato, in ultima istanza, l'ambito della vita. Di qui deriva, per il filosofo il compito di intendere ogni vita naturale in base a quella più ampia della storia", in *OC*, I, pp. 500-511, qui p. 502.

[213] A Friburgo entrò in contatto con i neokantiani; mentre a Monaco seguì i corsi del fenomenologo, Moritz Geiger, allievo di Husserl, grazie al quale matura un nuovo interesse verso la materia: a quei mesi risalirebbe la lettura di *Idee per una fenomenologia pura* di Husserl, sebbene in una versione incompleta rispetto a quella integrata nel 1928, cfr. *supra*, § I.3.1. Tale informazione, integra infatti l'elenco delle letture pubblicato qualche decennio fa dai curatori dell'edizione critica, particolarmente lacunoso per quanto riguarda gli anni 1912-16, cfr. *GS*, VII, pp. 437-476.

[214] Il rapporto tra Benjamin e la fenomenologia costituisce un aspetto a lungo dimenticato dalla critica. Si può rintracciare l'origine di questo "oblio" nella proposta di Solmi che nel 1962 contrappone drasticamente il filosofo alla fenomenologia, cfr. R. Solmi, *Introduzione* in W. Benjamin, *Angelus Novus*, cit., p. IX, XXIV. Qualche accenno al rapporto tra Benjamin e Husserl compare in M. Cacciari, *Di alcuni motivi in Walter Benjamin*, in "Nuova Corrente", n. 67/1975, pp. 209-243 e in E. Greblo, *Walter Benjamin critico di Husserl e Heidegger*, in "Filosofia", XXXVII/I (1986), pp. 49-64. Nessuno dei due contributi tiene però conto delle lezioni di fenomenologia frequentate dal filosofo a Monaco. Per una più recente e approfondita disamina del confronto tra Benjamin e la fenomenologia a partire dagli anni Dieci, cfr. U. Steiner, *Walter Benjamins Husserl-Lektüre im Kontext*, in "Internationales Jahrbuch für Hermeneutik", 2010, pp. 189-258.

[215] La centralità del *Leib-* nel pensiero di Benjamin è stata a lungo associata all'avvicinamento al marxismo e al cosiddetto 'materialismo antropologico' che egli inizia a elaborare dopo il '24: una fase che va dalle riflessioni sul *Leib-* e sul *Bildraum* del saggio *Sul Surrealismo* (1929) e arriva fino alla *dialektisches Bild* delle tesi *Sul concetto di storia* (1940). Alla luce della tarda pubblicazione dei frammenti giovanili sull'antropologia e la psicologia nel VI volume delle *GS*, Sigrid Weigel (cfr. *Id.*, *Entstellte Ähnlichkeit. Walter Benjamins theoretische Schreibweise*, Fischer, Frankfurt a. M. 1997, soprattutto pp. 121-127) ha insistito sulla necessità di leggerli in concomitanza con gli scritti sulla lingua, in modo tale da confutare quelle posizioni che imputano all'opera di Benjamin un problematico "oblio dell'umano" (cfr. M. Stroessel, *Aura. Das vergessene Menschliche. Zu Sprache und Erfahrung bei Walter Benjamin*, Hanser, München 1983). Nella stessa prospettiva continuista si inserisce il fondamentale lavoro di Barbisan, vòlto a ripercorre i luoghi del testo benjaminiano in cui, tra la fine degli anni Dieci e l'inizio degli anni Trenta, indagando la natura dell'esperienza corporea, il filosofo arriva a rintracciare nel corpo la sede di un'esperienza di spossessamento di sé che critica la soggettività, fino a mettere in questione l'idea stessa di identità, cfr. L. Barbisan, *Le corps en exil. Walter Benjamin, penser le corps*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris 2020.

Ebbene, proprio in queste note oscure, a lungo trascurate dalla critica, potrebbe celarsi la chiave di volta per penetrare il cuore di tenebra della politica benjaminiana. Il lettore attento non sarà affatto colpito dal ruolo di primo piano giocato qui dalla *Leiblichkeit*, già apparsa diverse volte nel corso della presente trattazione. Ci si riferisce alle sopracitate note di filosofia della storia e di politica, in cui veniva descritta come la "zona di influenza divina immediata" al crocevia tra la percezione rivelatrice e la lingua, in particolare la lingua sacra: una sorta di soglia anarchica che fa saltare ogni netta linea di confine tra legislazione del profano e ambito religioso[216]. A ben vedere, quanto valeva per la *comunità* sembra applicabile anche alla *corporeità vivente*: entrambe portano a espressione una tensione insolubile tra istanza collettiva e istanza individuale, che complica la loro comprensione, rendendo del tutto semplicistica l'identificazione della comunità con il polo della collettività e, per altro verso, della corporeità vivente con quello dell'individualità.

Non è un caso allora che la digressione sulla *Leiblichkeit* segua quella sulla *Gemeinschaft*. Ciò è dovuto *in primis* a ragioni di ordine temporale, dal momento che quest'ultimo concetto affiora già negli scritti dei primi anni '10, condensando in sé diversi campi di interesse del pensiero benjaminiano coevo: dall'hegelismo spiritualizzato di Wyneken, alla radicale *Kulturkritik* di matrice nietzschiana ed espressionista che fa capo al circolo georgiano, fino all'utopia della *Gemeinschaft* della poesia di Hölderlin. Lo stesso non può affermarsi per la *Leiblichkeit*, pressoché assente nella produzione del filosofo almeno fino alle bozze preparatorie della *Politica*. In realtà, questa fascinazione apparentemente improvvisa per il tema del corpo e della corporeità in un'ottica psicofisica, che fa la sua comparsa nella speculazione del giovane Benjamin insieme al problema della percezione, si inscrive nel tentativo coevo di ristrutturare la teoria kantiana della conoscenza. Sebbene possano trovarsi riferimenti sporadici nella produzione precedente, nella strutturazione del suo pensiero la tematica della corporeità diviene centrale soprattutto attorno al '17-'18, periodo che lo vede impegnato nella rifondazione del concetto di esperienza attraverso il confronto serrato con la gnoseologia kantiana e il richiamo indiretto alla fenomenologia: si ricorderà che, nel *Programma della filosofia futura*, per elaborare un nuovo concetto di esperienza che rendesse possibile la libertà, Benjamin presupponeva una "coscienza empirica trascendentale pura", radicalmente distinta da ogni "coscienza empirica"[217].

---

[216] Cfr. il fr. 73 "Mondo e tempo", in W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 42-44.

[217] In *Sul programma della filosofia futura* (1918) Benjamin si cimenta nella "fondazione gnoseologica di un concetto superiore di esperienza", addentrandosi in un confronto serrato con la filosofia kantiana al fine di superare il dualismo metafisico tra soggetto e oggetto (in *OC*, I, pp. 331 ss). L'esperienza non viene più appiattita sulla coscienza empirica, ma è garantita da una

A ben vedere, tanto l'interessamento alla questione dell'esperienza, quanto la peculiare riflessione sul ruolo della lingua, che egli andava elaborando in concomitanza, vanno letti nell'ottica del più ampio lavoro sul *Wahrnehmungsproblem*, che animava allora le migliori intenzioni del giovane studioso[218]. Nelle concise e frammentarie considerazioni di carattere gnoseologico pervenuteci in proposito la questione della percezione è affrontata in rapporto al linguaggio, all'esperienza e alla conoscenza. A differenza del "segno" che può essere scritto e letto, e del "simbolo", cui sono precluse entrambe queste possibilità, la "percezione" può essere solo letta: "Percepire è leggere" — sentenzia il frammento 17 — e di tale lettura il linguaggio costituisce il "canone"[219]. Dal momento che siamo già sempre nel linguaggio, la percezione va annoverata tra una delle tante modalità di linguaggio, in cui si esplica l'esperienza stessa — compresa quella "assoluta". Ne consegue che le teorie e le dottrine sulla percezione vengono elevate al rango di scienze filosofiche e la filosofia definita: "esperienza assoluta, dedotta come linguaggio attraverso un nesso sistematico-simbolico"[220].

Senza addentrarci nelle minuzie del confronto del filosofo con la teoria della conoscenza kantiana, quanto appena accennato è sufficiente per inquadrare l'interesse per la fenomenologia della corporeità nella più ampia costellazione di esperienza, percezione, linguaggio e dottrina, che caratterizzava l'indagine benjaminiana sin dalla seconda metà degli anni '10. In questo senso, la categoria della *Leiblichkeit,*

"coscienza empirica trascendentale pura". Ma è la religione a costituire qui la "totalità concreta dell'esperienza", mostrando come la rifondazione del concetto di esperienza debba fondarsi sull'"unità virtuale di religione e filosofia", in *ivi*, pp. 339 ss. Il piano dell'esperienza cessa così di costituire l'oggetto esclusivo di analisi delle scienze naturali, per includere in sé la storia, la religione e l'arte. In questo orizzonte, la lingua si presenta come il *medium* di ogni conoscenza filosofica, così come dell'esperienza storicamente consapevole. A tal proposito si veda *infra*, § I.3.2.

Il tema dell'esperienza attraversa come un filo rosso l'intera produzione del filosofo: si pensi a *Esperienza* (1913), dove si scaglia contro la retorica degli adulti che, alludendo a una "ebbrezza infantile" contrapposta alla "lunga sobrietà della vita seria", hanno una visione negativa degli anni della gioventù (in *OC*, I, pp. 164-166). Successivamente, l'esperienza diventerà il *focus* della sua filosofia, abbandonando però qualsiasi intento sistematico: dal saggio sulle *"Affinità elettive" di Goethe*, al *Dramma barocco tedesco*, passando per *Strada a senso unico*, *Esperienza e povertà*, fino ad arrivare ai *Passages*. Quest'ultimo progetto, in particolare, inaugura, per un verso, il tentativo di tracciare una "storia originaria del XIX secolo"; dall'altro, aspira a rammemorare il passato per consentire l'esperienza politica del risveglio (in *OC*, IX, p. 946). A tal proposito, si pensi anche ad *Alcuni motivi in Baudelaire* (1939), dove constatando «l'atrofia progressiva dell'esperienza» che affligge la metropoli capitalistica, Benjamin avanza una peculiare teoria dell'esperienza, distinguendo tra un'esperienza vissuta (*Erlebnis*), associata alla *Lebensphilosophie*, alla fenomenologia e al misticismo di Buber, e l'esperienza come un "passare attraverso" (*Erfahrung*), che si sedimenta inconsapevolmente nella vita collettiva e a cui si può accedere solo attraverso il ricordo involontario (*Eingedenken*), in *OC*, VII, pp. 378-439. Per una rapida panoramica sul tema cfr. anche A. Pinotti (a cura di), *Costellazioni*, cit., pp. 43-46. L'intera riflessione del filosofo può leggersi come un tentativo di scandagliare i modi eterogenei in cui l'esperienza si declina storicamente, proprio grazie all'inversione del rapporto tra filosofia ed esperienza, dove è la seconda a "mettere alla prova i limiti della filosofia" e non il contrario, cfr. H. Caygill, *Walter Benjamin. The Colour of "Experience"*, Routledge, London – New York 1998, soprattutto p. XIII.

[218] Lavoro solo abbozzato e di cui ci sono pervenuti alcuni frammenti, cfr. fr. 16-24 in *OC*, VIII, pp. 28-41.

[219] Cfr. fr. 16 e 17 scritti tra il 1915 e il 1917 in *ivi*, p. 28. Della percezione come *medium* egli torna a scrivere anche nella già menzionata lettera a Hugo von Hofmannstahl del 13 gennaio 1924, in W. Benjamin, *Lettere*, cit., pp. 74 ss.

[220] *OC*, VIII, p. 34.

protagonista delle note del '22-'23, sembra costituire l'altra faccia della medaglia, il corrispettivo fenomenologico, per così dire, della categoria etico-politica della *Gemeinschaft*: in effetti, entrambe gettano luce sull'oscuro concetto di *wahrer Politiker*, su piani solo apparentemente distinti. Se il concetto di *comunità* prova a definire lo spazio del *vero Politico*, delineando a grandi linee il profilo di una soggettività politica come "comunità interiore di credenti"[221]; la nozione di *corporeità vivente* fornisce al problema del rapporto tra istanza collettiva e individuale una chiave di lettura psico-fisica, vale a dire complica la visione tradizionale dell'umano, concependo quest'ultimo piuttosto come unità indivisibile aperta di vita psichica e corporeità. Nel quadro appena abbozzato la *corporeità spirituale* (*Geistleiblichkeit*) fa poi un passo avanti: definita "apparizione alla luce dell'istantaneità storica" o "spirito dotato di corpo vivente"[222], essa ci introduce sul terreno scivoloso della filosofia della storia, adducendo alla questione "un significato e un coronamento spirituale"[223].

Prima di inoltrarci nei meandri del testo benjaminiano, può essere interessante abbozzare una genealogia della *Leiblichkeit*, risalendo a quelle che con ogni possibilità sono state le fonti di ispirazione del filosofo. Benché egli abbia spesso rimarcato la propria insoddisfazione rispetto alla proposta didattica dell'Università di Berlino, Friburgo e Berna[224]; è inevitabile riconoscere ad alcuni professori frequentati al tempo il merito di aver ispirato il giovane studente o, quanto meno, di averne stimolato il posizionamento critico rispetto ad alcuni nodi tematici. Degno di nota tra tutti è il già ricordato Heinrich Rickert, il cui corso *Studi sulla metafisica con riferimento agli scritti di Henri Bergson* aveva iniziato Benjamin a quella filosofia della vita con cui si confronterà successivamente a più riprese[225]. In effetti, nella sua rivalutazione teorica della storia e della cultura da un'ottica incentrata sulla storia dei problemi, tipica del neokantismo sud-occidentale, Rickert si scagliava tanto contro l'idea positivista di matrice comtiana della supremazia dell'esperienza sensoriale nel processo di conoscenza, quanto contro l'insistenza sulla priorità della "vita in sé" propugnata dal vitalismo. Proprio dal confronto con quest'ultima "moda filosofica del nostro

[221] Il riferimento è alla lettera a Carla Seligson del '13, in *GB*, I, p. 161.
[222] Cfr. gli *Schemi sul problema psicofisico* in W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 74.
[223] Cfr. fr. 46 in Walter Benjamin, *La Politica*, cit., p, 64.
[224] *GB*, I, p. 242. Sul tema si veda anche *supra*, § I.3.3.
[225] Cfr. *GB*, I, p. 117; ma anche H. Eiland, M. Jenning, *Walter Benjamin*, cit., p. 24,44. Le teorie di Bergson trovano ampio spazio in *Metafisica della gioventù*, cfr. *OC*, I, pp. 194-206. Su Bergson Benjamin scriverà poi una relazione in un seminario frequentato a Berna nel 1918, cfr. *ivi*, p. 42. Alcune tracce della critica rickertiana alla filosofia della vita si trovano poi in *Su alcuni motivi in Baudelaire*: insieme a Dilthey, Klages e Jung, il giovane Bergson di *Matière er mémoire* è annoverato qui tra i maggiori esponenti della filosofia della vita e accusato di aver respinto "ogni determinazione storica dell'esperienza", cfr. *OC,* VII, pp. 378-415, soprattutto pp. 379 ss; inoltre, Bergson e la sua idea della percezione come "funzione del tempo" ritorna nel *PW*, in H Ia, 5 in *ivi*, IX, p. 215.

tempo"[226], di cui Nietzsche rappresentava la fonte ispiratrice e Bergson l'esponente allora più in vista, Rickert derivava la propria filosofia del valore: ne risultava una riflessione rivolta a una valutazione completa della vita che sopperisse al più o meno latente biologismo di entrambi: tanto alla sopravvalutazione della mera vita del primo, quanto al carattere astorico della filosofia del secondo[227].

Molto vicini al neokantismo di Rickert erano poi Richard Herbertz e Paul Häberlin, i cui insegnamenti congiunti di filosofia e psicologia all'Università di Berna hanno senza dubbio segnato gli anni della formazione dottorale di Benjamin[228]. Del primo aveva potuto frequentare i corsi *Introduzione alla logica e all'epistemologia* e *Presupposti epistemologici di psicologia moderna,* in cui Herbertz tentava di integrare l'idealismo critico di Rickert e, in generale, la logica neokantiana della conoscenza pura con l'intuizione pura di Bergson. Ne risultava un progetto epistemologico che, nel teorizzare la necessità di un'"esperienza filosofica primaria" come punto di vista che arginasse il classico dualismo soggetto-oggetto, manifestava da un lato il proprio debito verso il *Goethe* (1916) di Friedrich Gundolf, dall'altra la propria affinità con la ricerca psicanalitica[229]. Tuttavia, più che suscitare la totale approvazione di Benjamin, il

[226] Così recita il titolo dello studio pubblicato nel '20, sulla base del corso frequentato da Benjamin a Friburgo, cfr. H. Rickert, *Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmung unserer Zeit*, J. C. B. Mohr / Paul Siebeck, Tübingen 1920. Come riporta Steiner a sostegno della tesi secondo cui suddetto libro non potesse essere sfuggito a Benjamin, l'annuncio della dissertazione di quest'ultimo compariva nello stesso numero dei *Kant-Studien* in cui si discuteva il libro di Rickert, cfr. U. Steiner, *Der wahre Politiker*, cit., p. 59, n28.

[227] Cfr. H. Rickert, *Philosophie des Lebens*, cit., p. 136, 178, 183.

[228] Un tempo considerata una branca della filosofia, a partire dagli anni '80 dell'Ottocento la psicologia era stata elevata allo statuto di scienza indipendente. Da qui il proliferare nelle università europee di doppie cattedre di filosofia e psicologia. Anche per Benjamin la psicologia era una materia secondaria obbligatoria per il superamento dell'esame finale di dottorato all'Università di Berna. Sull'istituzionalizzazione della psicologia nell'università tedesca, cfr. H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1994, pp. 96-97 e 126. Sulla statura di Herbertz, poi diventato il suo supervisore di dottorato, e su Häberlin alla facoltà di filosofia dell'Università di Berna, cfr. U. Hof (a cura di), *Die Dozenten der bernischen Hochschule. Ergänzungsband zu Hochschulgeschichte Berns 1528-1984: Zur 150-Jahr-Feier der Universität*, Hallwag, Bern1984, pp. 726-30. Sulle votazioni complessive ottenute da Benjamin e il conseguimento del titolo dottorale *summa cum laude* (la commissione aveva valutato con 2 l'esame scritto di Filosofia e con 1 l'esame rispettivamente di Psicologia e di Tedesco moderno), cfr. *Protokolle der Philosophischen Fakultät I*, vol. XI (1 febbraio 1915- 26 febbraio 1920). Dekanat der Philosophischen Fakultät I der Universität Bern.

[229] Sullo studio monumentale di Friedrich Gundolf (*id.*, *Goethe*, Hesse & Becker, Leipzig 1916; trad. it. *Goethe*, 3 voll., Istituto Editoriale Italiano, Milano 1945) Benjamin si era invece espresso polemicamente già nel 1917. Nei primi anni Venti ha occasione di frequentarne alcune lezioni all'Università di Heidelberg. In seguito a quest'incontro e alla parallela rilettura delle *Affinità elettive* di Goethe, egli si cimenterà nella stesura dell'omonimo saggio, poi completata nel 1922, dove Gundolf appare ancora l'interlocutore privilegiato, cfr. H. Eiland, M. Jennings, *Walter Benjamin*, cit., pp. 133 ss. Per quanto riguarda il rapporto tra Herbertz e la psicanalisi, cfr. R. Herbertz, *Erkenntnistheorie, Einführung in die Philosophie*, ed. Franz Schnass, A. W. Zickfeldt, Osterwieck-Harz 1928, pp. 33-72. Ma vi allude già prima in una bibliografia ragionata della letteratura filosofica, trattando le ipotesi di Freud sull'interpretazione dei sogni in modo piuttosto cauto, cfr. *id.*, *Die philosophische Literatur. Ein Studienführer*, Spemann, Stuttgart 1912, p. 108.

"sincretismo filosoficamente poco convincente" di Herbertz lo spinse piuttosto a mettere per iscritto alcune considerazioni critiche sul tema[230].

Un impatto più incisivo sulle note di antropologia lo ebbe Häberlin, specialmente il suo seminario *Das Problem 'Leib und Seele'*, cui Benjamin poté partecipare nell'estate del 1918. Le indagini di Häberlin si rivolgevano allora alla psicologia[231] — disciplina che da qualche decennio cercava di ritagliarsi un proprio spazio di autonomia rispetto alla filosofia e alle scienze naturali. Nella diatriba epistemologica che ne era seguita, Friedrich Albert Lange, uno dei principali esponenti del kantismo psicofisiologico, aveva insistito sulla necessità di vincolare la nuova scienza psicologica non più al concetto di anima, quanto alle attività cerebrali, le cosiddette "funzioni psichiche". Nella reinterpretazione della critica kantiana attraverso la fisiologia della percezione sensoriale promossa in *Geschichte des Materialismus* (1866), egli finiva per liquidare il *problema psicofisico* come una questione metafisica: vale a dire, un tema che non poteva essere preso in considerazione da una ricerca condotta entro i limiti dell'esperienza possibile[232].

Al contrario di Lange, il problema del nesso tra corpo e anima diveniva centrale nel pensiero di Häberlin, al tempo impegnato nella formulazione di un'etica fondata empiricamente. Confrontandosi con i numerosi e spesso contraddittori tentativi coevi di rendere ragione dell'interazione tra corpo e anima,

---

[230] Cfr. U. Steiner, *Der wahre Politiker*, cit., p. 61.

[231] I numerosi corsi tenuti da questi al tempo sono stati poi raccolti e pubblicati in P. Häberlin, *Der Leib und die Seele*, Kober C. F. Spittelers Nachfolger, Basel 1923. Sull'ipotesi che Benjamin fosse al tempo interessato al pensiero di Häberlin e conoscesse bene i suoi libri, cfr. U. Steiner, *Von Bern nach Muri. Vier unveröffentlichte Briefe Walter Benjamins an Paul Häberlin im Kontext*, in „Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", 75 (2001), pp. 463-490.

[232] In *Geschichte des Materialismus* Lange fornisce non solo una ricostruzione storica del pensiero materialistico dall'antica Grecia fino all'età contemporanea, ma prende posizione nel cosiddetto *Materialismusstreit*: la controversia, scoppiata nel 1840 a partire dal dibattito a distanza tra Rudolph Wagner e Carl Vogt vedeva, da una parte, la pretesa delle scienze naturali di ridurre ogni fenomeno (materiale, mentale o spirituale che fosse) a processo materialistico-meccanicistico, interamente spiegabile per mezzo di leggi fisico-chimiche; dall'altra, i sostenitori dell'esistenza di fattori spirituali (come l'anima, la volontà ecc...) irriducibili al moto di particelle di materia. Lange si posizionava tra posizione antimaterialista e materialista, sostenendo tanto che il materialismo non poteva essere accettata come posizione filosofica, quanto che la prospettiva materialistica fosse in realtà necessaria alla mente umana: in effetti, per un verso, egli concordava sull'impossibilità del materialismo di rendere conto dei processi di coscienza (vissuto, sensazioni ecc…) attraverso il moto degli atomi; pertanto, riteneva necessario muovere kantianamente dall'esperienza umana per spiegare il mondo materiale e non il contrario, dal momento che costruiamo la nostra immagine del mondo grazie alle nostre facoltà conoscitive. Per altro verso, però, riteneva che proprio il modo di operare di queste ultime ci spinge a costruire un'immagine del mondo sul modello del materialismo meccanicistico. In tal senso, il materialismo per Lange non è una realtà effettiva, ma è un'esigenza della nostra ragione, che ricerca una spiegazione eziologica dei fenomeni e la rintraccia nelle leggi del movimento della materia. È soprattutto nella parte finale dell'opera che egli prova a superare il materialismo volgare, sostenendo l'esistenza di un parallelismo tra ambito psichico e ambito fisico, distinti ma uniti in una realtà assoluta, che sfugge alla nostra comprensione. Nella convinzione che le forme a priori della conoscenza e, in generale, le nostre stesse facoltà conoscitive dipendano dall'organizzazione psico-fisica dell'essere umano, egli promuoveva così l'integrazione del kantismo con la fisiologia degli organi di senso, cfr. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* [1866], 2 voll., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974, soprattutto pp. 570-583; 712-735. Sul rapporto di Lange con il neokantismo, cfr. K. C. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*, cit., pp. 233-253.

Häberlin imputava loro di confondere percezione ed esperienza, insistendo piuttosto sulla necessità di esaminare la relazione tra i due poli unicamente dalla prospettiva di una percezione non riflessa[233]. È alla luce di una simile premessa epistemologica che deve leggersi la distinzione terminologica tra *Körper* e *Leib* adottata da Häberlin in questi corsi universitari nel solco della fenomenologia della corporeità e poi riconfigurata da Benjamin nei frammenti di nostro interesse[234]. Se con il primo termine Häberlin allude

[233] P. Häberlin, *Der Leib und die Seele*, cit., p. 27.

[234] Tra i primi filosofi a indagare il rapporto fra l'uomo e il suo corpo era stato Max Scheler, inaugurando quello che è stato un tema centrale della fenomenologia della corporeità. Sebbene l'opera di Scheler non figuri né nelle liste di lettura né nella corrispondenza benjaminiana del tempo, risale al 1912 il primo tentativo scheleriano di affrontare la dicotomia tra *Leib* e *Körper*, cfr. M. Scheler, *Über Selbsttäuschungen*, in «Zeitschrift für Pathopsychologie», l (Heft l), 1912, pp. 87-163, ed. riv. e ampl. col titolo *Die Idole der Selbsterkenntnis*, in M. Scheler, *Abhandlungen und Aufsätze: Vom Umsturz der Werte*, Verlag der Weißen Bücher, Leipzig 1915; trad. it. *Gli idoli della conoscenza di sé*, in M. Scheler, *Il valore della vita emotiva*, a cura di L. Boella, Guerini e Associati, Milano 1999, pp. 47-154. La sua elaborazione più organica e approfondita sul tema della corporeità si trova però nella II parte del *Formalismus*, pubblicata nel 1916, cfr. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, parte I in «Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung», 1 (1913), pp. 403-565, parte II in «Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung», 2 (1916), pp. 21-478, poi come libro con il titolo *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Niemeyr, Halle 1921; trad. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico,* a cura di R. Guccinelli, Bompiani, Milano 2013. Qui la dimensione del *Leib*, il corpo vivo, proprio e altrui, si configura come un oggetto a cui corrisponde un'intuizione precipua, essenziale e irriducibile al modo con cui tipicamente ci sono dati i corpi fisici, identificata con la dimensione inanimata dei *Körper*. Per rimarcare l'alterità del *Leib* rispetto alla dimensione fisico-materiale, Scheler esamina i fenomeni espressivi, che renderebbero possibile considerare il *Leib* «nel suo ambiente», ossia nei suoi comportamenti e nelle sue manifestazioni, come un contenuto altrettanto specifico, fondamentale e originario dell'ambiente medesimo: «Il fatto […] che siano presenti "vissuti" ci è dato nei fenomeni espressivi – e […] non tramite conclusioni bensì "immediatamente" – proprio nel senso di un "percepire" originario: noi percepiamo la vergogna nell'arrossire, la gioia nel ridere», in M. Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich*, Niemeyer, Halle 1913, nuova ed. rivista e ampliata col titolo *Wesen und Formen der Sympathie*, F. Cohen, Bonn 1923; trad. it. *Essenza e forme della simpatia*, a cura di L. Boella, Franco Angeli, Milano 2010, p. 44. Per un'ampia disamina della corporeità in Scheler, si veda B. Lorscheid, *Das Leibphänomen: Schelers Wesensontologie des Leiblichen*, Bouvier und Co. Verlag, Bonn 1962; e il più recente R. Guccinelli, *Fenomenologia del vivente. Corpi, ambienti, mondi: una prospettiva scheleriana*, Aracne, Roma 2016. La differenziazione scheleriana *Leib/Körper* verrà adottata anche da Husserl, che ne fornirà una formulazione nella quinta delle *Meditazioni cartesiane* (1929), cfr. E. Husserl, *Méditations cartèsiennes* (1931); trad. it. *Meditazioni Cartesiane*, a cura di F. Costa, Bompiani, Milano 1970, p. 107: qui il *Körper* fa riferimento al "corpo cosale", un corpo oggettivizzato, fisico, misurabile. È il corpo di cui finora si sono avuti echi del passato, attraverso la fisiologia meccanicistica e i valori culturali della tradizione filosofica occidentale. Di contro, il termine *Leib* allude alla vitalità e pienezza della corporeità, è il "corpo vivo", il corpo incarnato e non meramente carnale. Sulla centralità del *Leib* per l'elaborazione dell'io, Husserl si era espresso già in *Idee II*: l'intero capitolo terzo della II parte – dedicata alla costituzione della natura animale – indagava infatti la costruzione della «realtà psichica attraverso il corpo vivo». Quest'ultimo si configurava lì come il campo delle «sensazioni localizzate», acquisendo una funzione privilegiata nella costruzione della soggettività a partire dalla sua intrinseca duplicità. Il soggetto si costituisce come un io «al quale inerisce un corpo vivo come campo di localizzazione delle sue sensazioni; questo io ha la facoltà ("io posso") di muovere liberamente questo corpo vivo», cfr. E. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1912-1918); *Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution,* a cura di M. Biemel, Husserliana IV, M. Nijhoff, The Hague 1952, pp. 143-161; trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione,* a cura di E. Filippini e V. Costa, Einaudi, Torino 2002, pp. 146-163. Sulla complessa problematica del nesso tra corporeità e identità, cfr. E. Behnke, *Edmund Husserl's Contribution to Phenomenology of the Body in Ideas II*, in T. Nenon, L. Embree (a cura di), *Issues in Husserl's Ideas II*, Kluwer, Dordrecht 1996, pp. 135-160; e A. Donise, *Corpo proprio e corpo altrui. Husserl e il costituirsi dell'identità*, in "TEORIA", XLI, 2021/1, pp. 91-109. Per una generale ricognizione sulla distinzione *Leib/Körper* che attraversa la riflessione fenomenologica da Husserl e Scheler, attraverso Plessner, fino a Merleau-

all'anima come una "forma sensuale" (*sinnliche Gestalt*), dunque non come coscienza ma come senso; intende il secondo termine tanto nell'accezione più generale di "anima intera" (*Gesamtseele*) da una prospettiva biologica, quanto in un senso più ristretto, come "parte incomprensibile dell'anima incapace di coscienza" (*die unverständliche und bewusstseinsunfähige Partie der Gesamtseele*)[235]. In tal senso, egli poteva affermare che l'essere umano nella sua intera realtà non è altro che anima, alludendo tanto all'anima cosciente quanto all'anima sensuale.

Sebbene si possa ipotizzare che varie fonti di ispirazione abbiano contribuito alla formulazione dei pensieri sul rapporto tra psicologia e moralità negli anni bernesi, è sorprendente constatare quantomeno il medesimo approccio metodologico professato dal professore svizzero. Contro il dogma sancito dalla psicologia contemporanea, secondo cui la conoscenza dell'essere umano implica la totale astrazione dal piano morale, Benjamin insiste sulla stretta interrelazione tra i due ambiti:

> Prima di tutto, non ci sono comportamenti psichici che sarebbero differenti per essenza, anche solo in apparenza, dai comportamenti corporei. La presunta differenza, secondo cui la vita psichica dell'altro è data, contrariamente alla propria, solo indirettamente, cioè attraverso l'interpretazione della corporeità vivente (*Leiblichkeit*) dell'altro, non sussiste. La vita psichica dell'altro, come la nostra, ci è data direttamente e precisamente sempre in un determinato rapporto con la corporeità vivente o quantomeno con una determinata base di corporeità (*Leiblichkeit*)[236].

La questione che concerne la *concretizzazione* dei comportamenti psichici dell'essere umano sarebbe allora non pertinente, dal momento che vige tra vita psichica e corporalità una qualche coincidenza immediata. La misura di una simile conformità è resa evidente dal fatto che il comportamento mentale può essere percepito solo nell'elemento corporeo (*im Leiblichen*), benché il grado di manifestazione del corporeo possa variare a seconda dei casi. Ne derivano gli assunti fondamentali della riflessione gnoseologica benjaminiana: in primo luogo, la psicologia è una scienza descrittiva e il suo oggetto non è il mondo dell'autopercezione, ma "un mondo percepito"; in secondo luogo, la morale deve essere il presupposto della psicologia, dal momento che quest'ultima vanta una "percezione pura (apocalittica)" dell'essere umano verso i suoi simili — una percezione sì "esteriore", ma accessibile solo previo "ripristino morale dell'essere umano"[237]. In terzo luogo, integrando i nuovi *input* gnoseologici alla filosofia del

---

Ponty, cfr. J. Slatman, *The Körper-Leib distinction*, in A. Murphy, G. Salamon, G. Weiss (a cura di), *50 Concepts for a Critical Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston 2019, pp. 203-209.

[235] P. Häberlin, *Der Leib und die Seele*, cit., p. 208.

[236] Fr. 45, in W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 61-62.

[237] *Ibidem.*

linguaggio elaborata qualche anno prima, Benjamin conclude: "Poiché la lingua è il canone della percezione e l'essere umano percipiente l'oggetto della psicologia, il rapporto della forma umana con il linguaggio è l'oggetto della psicologia"[238].

Si tornerà più avanti sui concetti fondanti articolati in questa sede. Per il momento, si intende sottolineare l'andamento della riflessione benjaminiana sul politico, che muove dall'ambito linguistico e avanza, per così dire, in modo sincretistico, attraverso l'integrazione di considerazioni sul problema psicofisico, sulla fenomenologia della corporeità, fino ad arrivare alla sessualità e alla medicina. Se è vero che il fulcro assiologico della sua concezione politica è rappresentato dalla felicità, considerata *télos* del politico, pertenente all'ordine del profano; l'elaborazione di una metafisica del *Leib* a partire dall'interesse per la psicologia della percezione si inscrive, come detto, nel suo tentativo più generale di indagare il profilo di un soggetto collettivo dell'azione politica: un soggetto cui viene assegnato il desiderio di felicità e un mezzo per raggiungerla, la tecnologia, la quale però non deve rapportarsi alla natura in senso meramente strumentale. Ne risulta una concezione articolata in forma esoterica, eppure vincolata in modo polemico ai concetti e alle immagini distintive della filosofia politica tradizionale[239].

Nel procedere quasi vorticoso del suo pensiero, Benjamin ricorre sì alla terminologia della psicologia contemporanea, facendo propria per esempio la distinzione tra *Leib* e *Körper,* ma solo per riconfigurarla in un senso alternativo. Come ha osservato Sigrid Weigel, è proprio su questa scelta lessicale che occorre soffermarsi, perché in grado di fornirci indizi rilevanti non solo sulla metodologia di scrittura del filosofo, ma anche sul legame che questa intrattiene con lo svolgimento complessivo della sua riflessione: alla luce delle elucubrazioni su *Leib-* e *Bildraum*[240], il tentativo di accostare analiticamente e sistematicamente *Leib* e *Körper* negli appunti in oggetto enfatizzerebbe la centralità della ricezione della psicanalisi già a questa altezza della sua produzione.

Anche per Häberlin l'approfondimento del problema psicofisico aveva comportato l'inevitabile confronto con le ricerche sull'inconscio di Freud. Conosciuto addirittura personalmente e presa in esame la teoria delle pulsioni del padre della psicanalisi, questi si trovò ben presto a doverla rigettare *in toto*. La

---

[238] *Ibidem.*

[239] Cfr. sul tema cfr. U. Steiner, *Der wahre Politiker*, cit., pp. 64-66.

[240] Tali formulazioni benjaminiane compaiono per la prima volta in un passaggio finale del saggio sul *Surrealismo*, in *GS*, II/3, pp. 1021-1041; trad. it. *OC*, I, pp. 201-214. Cfr. S. Weigel, *Entstellte Ähnlichkeit,* cit., soprattutto pp. 124-129. Sul rapporto tra Freud e Benjamin, relativamente all'analogia terminologica tra la coppia *Eros - Todestrieb* in Freud e la tensione oppositiva *Glück-Untergang* in Benjamin si veda poi della stessa autrice il più recente *id.*, *Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*, Frankfurt a. M. 2008, pp. 53ss.

convinzione freudiana secondo cui le pulsioni non solo sfuggono al controllo della coscienza, ma addirittura la governano, risultava infatti incompatibile con i presupposti della sua etica fondata empiricamente. Dal canto suo, Benjamin si era espresso già nel 1918 sul medesimo tema, manifestando tutto il suo dissenso in una tesina composta in occasione di un seminario su Freud[241]. Parimenti, si può ricordare come proprio quest'ultimo, assieme a Nietzsche e a Marx, sia tra i principali bersagli critici di *Capitalismo come religione*[242]. In questo senso, è molto probabile che Häberlin abbia rappresentato un canale privilegiato per la ricezione benjaminiana della psicanalisi, ma non l'unico. Decisive influenze in direzione antifreudiana sono da attribuire anche a Salomo Friedländer e a Ludwig Klages: basti pensare alla rivendicazione dell'"ideale dionisiaco del corpo (*Leib*) come strumento cosmico dell'anima", di cui Friedländer si era fatto sostenitore contro Bloch, prendendo posizione nella diatriba seguita alla pubblicazione dello *Spirito dell'utopia*; o si pensi, sempre in *Schöpferische Indifferenz*, al "principio di polarità" in grado di pensare congiuntamente identità e differenza, su cui sembra fondarsi l'identità di corpo e spirito prospettata dalle note sul nesso psicofisico del filosofo berlinese[243]. D'altra parte, è probabile che l'introduzione della differenziazione benjaminiana attraverso la categoria del *Körper* ed il suo ampio confronto con il problema della percezione finalizzato a una nuova comprensione dell'essere umano sia profondamente debitore verso il dialogo instaurato a partire dalla metà degli anni Dieci con l'opera di Klages — orientata a riequilibrare la relazione tra essere umano e mondo, contro l'illusione di autonomia dell'Io propugnata dalle filosofie della coscienza[244].

---

[241] Cfr. G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., pp. 99 ss. Contro ogni evidenza, sembra che negli anni 1917-1919 non siano stati tenuti da Häberlin corsi su Freud all'Università di Berna, cfr. U. Steiner, *Der wahre Politiker*, cit., p. 62 ss, n42.

[242] Cfr. *Id.*, Kapitalismus als Religion. *Anmerkungen zu einem Fragment Walter Benjamins*, in „Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", 72 (1998), pp. 162-65.

[243] Oltre alla già menzionata recensione al *Geist* e a *Schöpferische Indifferenz* da cui proviene la citazione (cfr. *infra*, § II.1.3), si veda inoltre S. Friedländer/Mynona, *Das Eisenbahnglück oder Anti Freud* [1925], Junius, Hamburg 1988. Concordiamo qui con la convincente proposta di Barbisan, che rintraccia nella trattazione benjaminiana del problema psicofisico una questione di polarità — con cui Friedländer intende "lo scaturire della differenza nel cuore dell'identico": "Il problema psicofisico è, in Benjamin, una questione di polarità: senza scegliere né la fusione né l'opposizione, Benjamin colloca l'essere umano al centro di una galleria di specchi in cui la sua immagine – la sua identità – si disgrega in una molteplicità di doppi. Poiché la polarità corpo/spirito, certamente la meno problematica, si raddoppia in una distinzione più essenziale che Benjamin annuncia fin dal primo paragrafo: quella tra il corpo (*Leib*) e l'altro corpo (*Körper*) dell'essere umano" [trad. mia], in L. Barbisan, *Le corps en exile,* cit., pp. 106 ss. Un punto di frizione tra i due è da individuare nel fatto che Friedländer colloca l'"indifferenza creatrice" nel paradigma della soggettività, riproducendo il dualismo tra soggetto e mondo che Benjamin non può in alcun modo accettare, pur apprezzando la differenziazione friedländeriana tra unità e identità e tra individuale e singolare.

[244] Nel 1914 Benjamin aveva assistito a una conferenza di Klages intitolata *Dualität der Persönlichkeit und Wesensunterschied von Geist und Seele* (*GB*, I, pp. 237 e 239). Da esponente di primo piano del movimento degli studenti, lo invitò poi a tenere una "conferenza sulla grafologia" a Berlino (*GB*, II, p. 114). In una lettera a Klages del 28.02.1923, si descrive come un lettore "grato" (*GB*, II, p. 319) di *Vom kosmogonischen Eros*, apparso un anno prima. La stessa opera viene poi citata nella bibliografia degli *Schemata*, scritti più o meno nello stesso periodo (*GS*, VI, p. 84): l'eros cosmogonico costituisce lì la forza estatica in grado di abolire il polo perturbatore dell'io e di ricongiungere anima e corpo, consentendo all'essere umano di sperimentarsi

Infine, tra le fonti di ispirazione più significative occorre ricordare il già menzionato Erich Unger, figura di primo piano del cabaret espressionista dei *Neopathetiker*, raccolto attorno alla controversa figura di Oskar Goldberg[245]. Grazie ad alcune conoscenze giovanili, Benjamin aveva preso parte a diverse riunioni del circolo tenutesi nella dimora berlinese dei Richter, conoscendo personalmente Goldberg, Unger e altri adepti. Se è vero che il giudizio maturato immediatamente verso l'esoterismo del gruppo e, soprattutto, verso l'"aura impura" del suo caposetta era a dir poco negativo; d'altra parte, di Unger apprezzava non solo la persona, ma anche la riflessione filosofica, di cui continuò a subire l'attrazione almeno fino all'ascesa hitleriana[246]. A testimonianza di tale fascinazione si può menzionare la lettera a Scholem, in cui un Benjamin entusiasta definisce *Politik und Metaphysik* (1921) "lo scritto sulla politica più significativo del nostro tempo"[247].

Si approfondiranno più avanti le analogie tra le riflessioni politiche che i due elaborano in questi anni[248]; per il momento, ci atterremo alle motivazioni teoretiche che fondano l'interesse benjaminiano

---

finalmente come vita senza concepirsi come soggetto. Le riflessioni di Klages hanno svolto un ruolo determinante nel modo in cui Benjamin pone il problema psicofisico, sforzandosi di chiarirlo senza riferimento alla coscienza, ma avanzando parallelamente una nuova comprensione dell'essere umano. Tuttavia, egli non si appropria dell'idea di "anima", che consente a Klages di mantenere il primato dello psichico sostituendo al dualismo spirito/corpo la polarità anima/corpo. La polemica aperta con Freud è da rintracciarsi in uno scritto del '10 in cui definisce il padre della psicanalisi il "fondatore di una religione", anticipando così l'idea benjaminiana del frammento sul capitalismo, cfr. L. Klages, *Die Grundlagen der Charakterkunde*, Bouvier, Bonn 1969 [I. ed. *Prinzipien der Charakterologie* 1910], p. 224. Benché Benjamin terrà sempre in grande considerazione la critica pessimistica della cultura di matrice nietzscheana promossa da Klages, a partire dal '29 ne prende le distanze, rivedendo la sua posizione sul ruolo positivo attribuito alla tecnologia da quest'ultimo, cfr. *GS*, III, p. 44.

[245] Si tratta del *Neopathetischer Kabaret* che si riuniva assiduamente nel *Neue Club* di Berlino e che dal 1925 fu attivo anche pubblicamente con il nome di *Philosophische Gruppe*: tra i suoi animatori si annoverano Adrien Turel, Arthur Köstler, Olga Katunal, Josef Gottfarstein, Jacob Gordin, oltre allo stesso Goldberg, la cui interpretazione del *Pentateuco* attraverso categorie biologiche ed etnologiche e la cui riscoperta del ritualismo magico culminerà nella pubblicazione di *Die Wirklichkeit der Hebraer* (1925), in M. Voigts, *Oskar Goldberg der mythische Experimentalwissenschaftler*, cit., pp. 24-28; 153-162 . Il circolo diventò in quegli anni un importante centro dell'Espressionismo tedesco, assumendo presto le sembianze di una vera e propria "setta ebraica", come la definirà Scholem: Simon Guttman e soprattutto Erich Unger si fecero portavoci filosofici delle oscure teorie goldbergiane sulla necessità di ripristinare il legame magico tra Dio e il suo popolo, reso evidente dal peculiare ritualismo magico della Torah (cfr. G. Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme*, cit, pp. 167 ss).

[246] Cfr. G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., pp. 154-158. Una prima frizione si registra dopo la lettura di *Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis* (1930), rispetto al quale scrive: "«Sono assolutamente deluso: raramente in una trattazione filosofica ho trovato una tale combinazione di pesantezza e aridità. Fare di un confronto sistematico con il criticismo la base di una concezione del mondo non è impresa impossibile, eppure è un procedimento così astruso […]. Non c'è un istante in cui non si avverta quanto l'autore sia ansioso di passare, una volta concluse le formalità che con il libro sono connesse, alle stregonerie, riguadagnando alla meglio il tempo che con esse si è perduto. Rispetto ai precedenti libri di Unger mi sembra che questo non contenga nulla di nuovo, solo che quelli erano contrassegnati da una maggiore concisione e originalità, che la preoccupazione del pubblico qui sembra avere represso […].» in W. Benjamin, *Lettere*, cit., p. 187.

[247] *GB*, II, p. 127. Il libro era stato discusso dall'autore in alcune serate di discussione filosofica organizzate dal *Philosophische Gruppe* a cui aveva preso parte lo stesso Benjamin, cfr. anche E. J. Ehrman, *Introduction to Erich Unger's "A Restatement of Judaism"*, "SHOFAR", vol. XXI, n. 2, pp. 40-45, qui p. 43.

[248] Il confronto dovrà necessariamente prendere in esame l'analogia tra *Politik unf Metaphysik* e *Kritik der Gewalt*, cfr. *infra,* § II.3.3.

verso l'opera di Unger. In effetti, i due autori sono accomunati dalla convinzione che nella modernità persista, in forma più o meno nascosta, un qualche vincolo tra pensiero filosofico e religiosità, sebbene nell'opera di Unger la dimensione religiosa sia preponderante e più esplicita. Risalendo alle origini di una simile affinità di vedute, Kohlenbach ha osservato come per entrambi la filosofia aspiri alla circoscrizione e alla disamina delle condizioni oggettive di conoscibilità di quelle verità metafisiche, che possono essere solo credute dalla religiosità in epoca contemporanea. Per assolvere al meglio a tale compito, il pensiero filosofico deve fornire una comprensione dell'esperienza e della conoscenza umana adeguata, fronteggiando così l'insufficienza del modello kantiano[249].

L'analisi ungeriana è fondata sulla convinzione che la storia significa "storia di un eterno fallimento": ogni "approssimazione" a uno "stato ideale" non può concepirsi come passo in avanti verso la realizzazione di uno stadio finale, quanto piuttosto come un "presupposto indefettibile"; in tal senso, la storia va concepita non come progresso, ma come "battuta d'arresto", "deviazione dalla norma etica" [250].

Il "pessimismo storico-filosofico" di Unger, secondo cui tutte le epoche sono ugualmente lontane da Dio, prende le mosse dall'esame delle concezioni e delle tendenze politiche del tempo, in particolare dall'evidenza storica secondo cui gli ordinamenti politici empirici non hanno mai soddisfatto né soddisfano attualmente alcun ideale etico[251]. Le premesse catastrofiche sottese al discorso di Unger lo conducono a elaborare un'idea di politica che chiama in causa la metafisica — intesa qui non come "un'astratta teoria, bensì […] il primo passo di ogni prassi"[252]. Per mezzo del ricorso metafisico la politica

---

[249] Cfr. M. Kohlenbach, *Religion, Experience, Politics: On Erich Unger and Walter Benjamin,* in *The Early Frankfurt School and Religion*, edited by M. Kohlenbach – R. Guess, New York, Palgrave Macmillan, 2005, pp. 64-84. Si rintraccia una certa analogia tra l'accusa mossa da Benjamin a Kant nel *Programma della filosofia futura* (1917/18) (cfr. *supra*, § I.3.2) e quanto scriveva Unger in *Politica e metafisica* (1921): "Come dalla nostra sensibilità immodificata risulta il mondo fisico, così dalla sensibilità modificata risulta parimenti la possibilità di esperire i rapporti considerati finora trascendenti (cioè eccedenti i confini fisici propri dell'individualità biologica) […]", in E. Unger, *Politica e metafisica*, cit., p. 48.

[250] *Ivi*, pp. 10-11.

[251] Cfr. M. Rumpf, *Pathos und Parole. Walter Benjamin und Erich Unger*, in «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», 1997, n. 71, pp. 647-667, qui p. 648.

[252] E. Unger, *Politica e metafisica*, cit., p. 50. "[…] La metafisica non è un'astrazione incorporea, non è una speculazione avulsa dal corpo, e cioè dalla concatenazione psicofisica, la quale resta invece il punto di partenza di ogni filosofia. […] La non-esperienza della metafisica è una condizione di fatto e non di principio, essa non rappresenta l'antitesi *logica* dell'esperienza ma solo il suo non-ancora per così dire storico. Diciamo 'per così dire storico' dal momento che metafisica e empiria non si avvicendano come stadi consecutivi nello sviluppo temporale della coscienza, come un 'progresso' (in tal caso esse rappresenterebbero due *principi antitetici*), ma come due modi della coscienza […]" [*corsivo originale*], *ibidem*. Si devono a Esposito considerazioni illuminanti su quest'opera di Unger, che per la prima volta invertirebbe il rapporto tra politica e metafisica: "La metapolitica di cui parla Unger non è costituita dal presupposto segretamente metafisico della politica, di cui è carica l'intera tradizione teologico-politica, ma dal carattere originariamente politico della stessa metafisica. Perciò essa, anziché implicare un'inclusione escludente come quella che governa dall'origine greca la politica occidentale, allude semmai a una sottrazione costitutiva che, nell'esodo dalla forma moderna dello Stato e dal paradigma di sovranità, riconnette la sfera della

può pervenire a una comprensione adeguata dello spirito — il quale a sua volta non allude a un prodotto della sovrastruttura, ma a una realtà altra trascendente, che influenza direttamente il mondo materiale. E se il problema centrale della metafisica è costituito dal problema mente-corpo, è su questo Unger che concentra la sua ricerca. Più che appiattire i due elementi l'uno sull'altro, riducendo lo spirituale al fisico e viceversa, o riconoscere in essi due poli unici di un dualismo irriducibile, egli è interessato a indagare il mistero della loro connessione: vale a dire, è interessato ad approfondire come lo spirito influisca sul tutto psicofisico, tanto al livello del corpo dell'individuo, quanto al livello trascendentale della "pluralità" spirituale che, in quanto identità organica dotata di anima e irriducibile alla somma degli individui, viene collegata qui al concetto di "popolo".

La politica sconfina, così, nel campo della psicofisica, configurandosi come un'attività che deve rendere ragione della pienezza della vita umana nella dimensione associativa collettiva, o meglio, di quel "legame reale che — al di là del nesso generativo, ossia della costanza nel tempo di un tratto biologico — unisce in modo trasversale ogni membro della pluralità"[253]. In altri termini, insistendo sul potenziale etico del concetto di "nazione metafisica" contro considerazioni di carattere materiale o biologistico, Unger sostiene che il compito della politica consiste nel fornire una comprensione metafisica adeguata dell'essere umano, in quanto frutto dell'interazione costante tra corpo e spirito. È proprio l'esperienza psicofisica, in cui è in gioco il dispiegamento della stessa realtà divina, che la politica deve sondare e garantire[254].

In questa cornice va calato l'apprezzamento da parte di Benjamin dell'opera del '21 e, in generale, "il vivissimo interesse per il pensiero di Unger, che" — come riporta egli stesso nella lettera citata sopra — "è sorprendentemente simile al mio per quanto riguarda il problema psicofisico"[255]. Ma *Politik und Metaphysik* non è la sola opera dell'autore a giocare un ruolo centrale nell'elaborazione dei suoi pensieri sul nesso tra politica e corporeità vivente. Il filosofo berlinese aveva assistito anche a due conferenze tenute allora da Unger: una intitolata "Filosofia e politica", in cui si denunciava la scissione tra teoria e prassi

---

biologia a quella dello spirito […]", cfr. R. Esposito, *Politica e metafisica*, in "Filosofia politica", n. 3/2013, pp. 465-479, qui p. 476.

[253] Il passo continua: "[…] *L'esistenza di tale unità entro una determinata pluralità empirica rappresenta l'elemento fondamentale e la condizione di possibilità di un ordinamento non catastrofico.* La realtà della collettività non è una metafora assurta a 'realtà' in virtù di un decreto teoretico; non fluttua in una qualche 'atmosfera logica' posta al di sopra degli individui, come l'immagine romantica del '*Volksgeist*' e simili. La realtà della totalità è invece un fenomeno che si presenta nell'*individuo* nella forma di una modificabilità dell'*individuo* empiricamente e logicamente constatabile. È la potenza di una collettività che emerge, si localizza e si manifesta empiricamente nel singolo" [*corsivo orig.*], in E. Unger, *Politica e metafisica*, cit., p. 52.

[254] Cfr. M. Kohlenbach, *Religion, Experience, Politics*, cit., p. 78; e anche H. Eiland, M. Jennings, *Walter Benjamin,* cit., pp. 120 ss.

[255] *GB*, II, p. 128.

messa in atto negli scorsi due secoli dalla filosofia politica e si insisteva, piuttosto, sulla necessità di ricongiungere questi due ambiti in campo politico e sociale[256]. L'altra lezione, che nel '22 vede tra gli spettatori il giovane Benjamin, è quella su "La formazione senza stato di un popolo ebraico", in cui l'autore teorizzava la necessità di strumenti metafisici alternativi a quelli del sionismo per la realizzazione del popolo ebraico[257]. Allo stesso anno risale, inoltre, la dissertazione di dottorato di Unger incentrata sull'approfondimento del *psychophysisches Problem* attraverso il confronto serrato con le questioni antropologiche della *Völkerpsychologie* da una prospettiva prettamente metodologica[258]. Visto il marcato interesse che i due filosofi condividevano allora per suddetta tematica, è molto probabile non solo che Benjamin abbia discusso la dissertazione con Unger stesso durante la sua gestazione, ma che l'abbia anche letta con grande trasporto. Se volessimo risalire all'origine del coinvolgimento benjaminiano per la riflessione di Unger, si potrebbe rintracciare nell'individuazione dell'"empirismo trascendentale" di Rickert il punto di partenza di un'impresa più ampia, che "tentava di trovare la connessione tra la logica delle scienze e le forze costruttive della realtà"[259]. Da questa angolatura, sembra corretta la suggestione di Voigts, il quale riconosce alla dissertazione di Unger, tra i tanti meriti, anche quello di aver stimolato

---

[256] Raccolta in E. Unger, *Vom Expressionismus zum Mythos des Hebräertums*, a cura di M. Voigts, Konigshausen & Neumann, Würzburg 1994, pp. 61-75.

[257] E. Unger, *Die staatlose Bildung eines jüdischen Volkes. Vorrede zu einer gesetzgebenden Akademie*, pubblicata in Sonderveröffentlichung der Schriftfolge: „Die Theorie. Versuche zu philosophischer Politik", Verlag David, Berlin 1922; cfr. *GB*, II, p. 128 e 133.

[258] E. Unger, *Das psychophysische Problem und sein Arbeitsgebiet. Eine methodologische Einleitung*, Dissertazione di dottorato discussa il 27.02.1922 presso l'Università di Erlangen, pp. 1-XII e 1-46. La dissertazione si compone di tre parti: una premessa di dodici pagine, un "tentativo di derivazione concettuale" di trentadue pagine e un'"articolazione paradigmatica della letteratura" di tredici pagine. È probabile che nell'ideazione di tale lavoro sia stato fondamentale il dialogo instaurato con Goldberg, la cui tesi di dottorato affrontava tematiche in parte coincidenti, cfr. M. Voigts, *Oskar Goldberg der mythische Experimentalwissenschaftler*, cit., pp. 140 ss. In quegli anni il nome di Unger ricompare anche in calce alla lettera a Scholem del 27.10.1921 (in *GB*, II, pp. 205-207), in relazione a uno scritto intitolato "La potenza della cornice", che Unger avrebbe composto attorno al '19 e che avrebbe dovuto essere pubblicato nel primo numero di *Angelus Novus*, la rivista ideata e coordinata da Benjamin, che ebbe vita brevissima. La menzione del medesimo scritto ungeriano ritorna nella lettera del 21.01. 1922 all'editore Weissbach in *GB*, II, pp. 233-235. Sebbene non si abbia certezza se Benjamin sia mai giunto in possesso del testo, oggi peraltro perduto, "La potenza della cornice" costituiva un concetto fondante di una lettera del 7.02.1915 inviata da Unger a Kurt Breysig (oggi raccolta in E. Unger, *Vom Expressionismus zum Mythos des Hebräertums*, cit., pp. 40-43), ma anche il punto di partenza di uno scritto pubblicato nel 1925 (E. Unger, *Gegen die Dichtung – Eine Begründung des Konstruktionsprinzips in der Erkenntnis*, Verlag Felix Meiner, Lipsia 1925), cfr. sul tema M. Voigts, *Oskar Goldberg der mythische Experimentalwissenschaftler*, cit., pp. 136-137. È facile rintracciare l'influsso di Unger anche nella terminologia impiegata da Benjamin nel *Trauerspielbuch* (1925), quando parla dell'eroe tragico: "L'eroe nella sua esistenza fisica e spirituale (*geist-leiblichen*) è la cornice dell'evento tragico. Se è vero che la 'potenza della cornice' (*Gewalt des Rahmens*), secondo una felice formulazione, è un elemento essenziale tra quelli che separano l'antica concezione della vita da quella moderna – in cui la cosa più ovvia sembra essere un infinito e sfumato proliferare di sentimenti e situazioni – questa potenza non può essere separata da quella della tragedia stessa […], in *GS*, I, p. 294; *OC*, II, p. 154.

[259] *Ivi*, p. 141. Unger parlava di una "psicofisiologia ampliata" che è una "vera scienza teorica e una vera scienza sperimentale", in E. Unger, *Das psychophysische Problem*, cit., p. 20.

Benjamin a indirizzare verso il dramma barocco tedesco il progetto di abilitazione, che si trovava attorno al '22 in una situazione di *impasse*[260].

3.2. Prolegomeni a una metafisica del corpo: *Leib*, *Körper* e *Geistesleiblichkeit* negli appunti di antropologia

La rassegna fornita sopra ci consente di calare la riflessione benjaminiana sul corpo e la corporeità non solo in un preciso *milieu* culturale, ma soprattutto in un determinato itinerario tracciato dal suo pensiero: muovendo dalla filosofia del linguaggio, quindi dalla critica della conoscenza, essa approda all'antropologia. Il percorso appare chiaro: dal linguaggio come canone dell'esperienza e della percezione, al rapporto tra le due, dunque, al nesso tra percezione (*Wahr-nehmung*) e corpo vivente (*Leib*). Se l'antropologia si interroga sulla natura dell'essere umano, inteso da Benjamin come unità psicofisica indissolubile di fisico (*Leib*) e linguaggio[261]; non sorprende che i frammenti antropologici chiamino in causa la psicologia, in quanto "scienza descrittiva e non esplicativa" il cui oggetto di analisi è il "rapporto

[260] Si pensi all'analogia tra la nozione di "Grenzform" (cfr. *GS*, I, p. 366; trad. it. *OC*, II, p. 224) o "Grenznatur" del *Dramma barocco tedesco* (cfr. *GS*, I, p. 263; trad. it. *OC*, II, p. 124) e quella di "Grenzbegriff" teorizzata da Unger nella sua dissertazione, sulla quale scrive: "Die Wissenschaften pflegen ihren Ausgang von *Grenzbegriffen* aus zu nehmen. Dies deshalb, weil dem Denken der Radikalismus innewohnt, zuerst die Pole, d.h. die unmittelbaren Gegensätzlichkeiten zu formulieren. Deshalb bilden sich zuerst die radikalen und direkten begrifflichen Gegenüberstellungen. Erst dann beginnt sich der Übergang zu einem Indifferenzpunkt hin zu vollziehen, wobei dasselbe Gesetz zur Anwendung gelangt […]" in E. Unger, *Das psychophysische Problem*, cit., pp. 3 ss. A proposito del nesso tra universale ed empirico, idea ed estremo, si legge nella premessa gnoseologica del *Trauerspielbuch:* "È assurdo identificare l'universale con la media statistica. L'universale è l'idea. L'empirico è invece penetrato tanto più a fondo quanto più precisamente può essere considerato come qualcosa di estremo. Dall'estremo procede il concetto. […] Esse [le idee] rimangono oscure là dove i fenomeni non si riconoscono in esse e non si raccolgono intorno ad esse. La raccolta dei fenomeni è un'incombenza dei concetti, e la frammentazione operata in essi dall'intelletto analitico è tanto più significativa per il fatto di conseguire in un solo colpo un duplice risultato: la salvazione dei fenomeni e la rappresentazione delle idee", in *GS*, I, pp. 215; trad. it. *OC*, II, p. 76. A ben vedere, il termine *Grenzbegriff* rappresenta un concetto di uso corrente neokantiano — è centrale in Rickert, Cohen e Cassirer —, ripreso probabilmente da Benjamin e Unger in chiave derivativa: indica un concetto a cui la conoscenza umana non può accedere, ma che proprio per questo rende riconoscibili e validi i limiti della conoscenza umana e deve essere inteso in senso negativo. È nella medesima accezione che viene coniato da Kant per descrivere emblematicamente il concetto di "noumeno", cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kants Gesammelte Schriften*, a cura di Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft, Walter de Gruyter & Co, Berlin 1902 ss, vol. IV; trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1999, Parte I, *Anal. trasc.*, Lib. II, Cap. III.

[261] Cfr. lo schema del fr. 44, *GS*, VI, p. 64; W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 60.

della forma umana con il linguaggio"[262]. Dal momento che il termine "forma umana" allude qui, ancora, al vincolo indissolubile di corporeo e spirituale, in cui il divino si manifesta in modo più o meno intellegibile, la psicologia si interrogherebbe più specificatamente su "come Dio attraverso il linguaggio conferisce forma all'uomo"[263]. Benjamin si schiera qui in aperta polemica contro "uno dei dogmi fondamentali della scienza di oggi", ovvero la convinzione che si possa accertare la verità in qualsiasi ambito purché specifico, come se la delimitazione del campo di indagine implicasse automaticamente l'affioramento della verità. Tuttavia, si legge nel medesimo frammento: "Certe delimitazioni sono nemiche della verità"[264]. E di una di queste è vittima anche la psicologia moderna, fondata sull'assioma secondo cui la conoscenza della psiche dell'essere umano richiede l'astrazione dalla sua determinazione morale.

Per il filosofo, che proviene invece da studi häberliniani, la psicologia non solo è strettamente interrelata con la moralità, ma è fondata su quest'ultima: "la percezione che essa descrive è una percezione pura — e precisamente la percezione pura (apocalittica) dell'essere umano. Di ciò che resta dell'uomo dopo la catastrofe morale, dopo la conversione (*Umkehr*) e la purificazione (*Reinigung*)"[265]. È solo in seguito a questa conversione morale — che detta la "dottrina dell'uomo purificato" e su cui torneremo più avanti, in quanto ulteriore categoria della *Politik* — che può avvenire la conseguente "costruzione dell'umano puro", ovvero dell'uomo che percepisce la sua vita psichica (*Seelenleben*) esteriormente, a livello corporeo (*im Leiblichen*).

La scelta di incentrare suddette note sul "problema della percezione" non è certo casuale. Già a una prima occhiata, tale evidenza dà l'idea della porosità prospettica che caratterizza l'analisi benjaminiana: come si è visto, il tentativo di rendere ragione della complessità dell'umano come identità di fisico (*Leib*) e linguaggio (*Sprache*) chiama in causa la stretta interrelazione di fenomenologia della biologia, psicologia, fino all'etica. Ma non solo. Ragionando già dal '15-'16 sul rapporto tra percezione e comunità e osservando, a tal proposito, come il termine tedesco "percepire" (*wahrnehmen*) contenesse già in sé l'aggettivo "vero" (*wahr*), Benjamin esaminava una questione gnoseologica in chiave storica: nella percezione — si legge nel frammento 16 — tutto ciò che è utile alla comunità è vero, di contro, quanto le è estraneo è tacciabile di follia. Tale cortocircuito gnoseologico si rende manifesto nell'accusa di follia

[262] Cfr. fr. 45 in *ivi*, pp. 65-66; *ivi*, pp. 61-62. Il frammento riprende infatti la differenziazione tra descrizione e spiegazione con intenzioni metafisiche che Benjamin aveva cercato di chiarire nel frammento 22, incluso nelle considerazioni gnoseologico-morali composte in concomitanza del *Programma della filosofia futura*, cfr. *GS*, VI, pp. 40-43; *OC*, VIII, pp. 36-38.
[263] *Ibidem.*
[264] *Ibidem.*
[265] *Ibidem.*

rivolta ai grandi riformatori scientifici del passato, indice di un problema ben più ampio, riguardante la storica "incapacità della massa di distinguere la conoscenza dalla percezione"[266]. L'oggetto dell'interrogazione benjaminiana è, in quella sede, il rapporto tra *comunità* e *genio* rispetto al problema della percezione in un'ottica storicamente consapevole, come annotato lapidariamente sul retro dell'appunto.

Nel medesimo quadro tematico si inserisce anche il frammento 46, composto tra il '18 e il '21: alludendo all'isolamento dalla comunità ai danni dei malati di mente, ovvero all'esclusione spaziale dalla città riservata storicamente alle strutture che dovevano accoglierli, il filosofo riprende il filo delle sue riflessioni sul nesso tra percezione (*Wahr-nehmung*) e verità (*Wahrheit*) e, implicitamente, tra percezione errata e follia[267]. Quasi nei termini di un'intuizione geniale, egli afferma che la percezione, di per sé, sfugge alla dicotomia logica per eccellenza tra verità e falsità. Riporta, a tal proposito, l'esempio dei cosiddetti *Sonntagskinder* delle fiabe, ovvero quei bambini che sembrano avere una "percezione più felice" di quella degli uomini comuni — dove la felicità va letta qui in chiave morale, risultandone così una percezione non più vera o più falsa delle altre, ma più affine a quella divina[268].

Tale annotazione, apparentemente retorica e slegata, rivela tutta la sua potenza alla luce di quanto Benjamin integrerà di lì a pochi anni in *Wahrnehmung und Leib*:

> Siamo introdotti nel mondo della percezione — e cioè in uno degli strati più elevati del linguaggio — attraverso la nostra corporeità vivente (*Leiblichkeit*) e, nel modo alla fine più immediato, attraverso il nostro proprio fisico (*Leib*). Ma per lo più siamo ciechi, incapaci, qui come là di distinguere — secondo i criteri della figura messianica — il corpo naturale (*Naturleib*), la parvenza, dall'Essere. È molto significativo che il nostro proprio fisico (Leib) ci sia sotto tanti aspetti inaccessibile […]. Ci inoltriamo nel mondo della percezione — per così dire — con i piedi e non con la testa […].[269]

---

[266] Fr. 16, *GS*, VI, p. 32; *OC*, VII, p. 28. Interessante notare come sul retro di questo appunto siano annotate delle parole ("cristianesimo, genio, solitudine geniale, comunità") riconducibili al fr. 61, composto attorno al '15-'16 e che rappresenta la prima traccia di un lavoro sulla politica, cfr. *ivi*, p. 438.

[267] Cfr. fr. 46, *GS,* VI, pp. 66-7; W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 63-4. Il frammento pare risalga al 1918. A tal proposito, Scholem riporta come, dopo aver assistito al seminario di Häberlin su Freud in quell'anno, Benjamin avesse letto lo studio di D. P. Schreber, *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken* (1903), cfr. G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., p. 99.

[268] *GS,* VI, pp. 66-7. Questo secondo paragrafo sembra sia stato aggiunto successivamente, cfr. *ivi*, p. 674.

[269] *Ivi*, p. 63. Il terzo paragrafo del frammento in oggetto risalirebbe all'inizio degli anni Venti, cfr. *OC*, VII, p. 444.

Ciò che rappresenta per l'essere umano il canale più immediato di accesso all'universo percettivo, vale a dire il proprio corpo fisico, gli è paradossalmente inaccessibile a livello pratico[270]: egli non può vedere il proprio viso o la schiena, né la testa intera ecc., se non in rari attimi di percezione pura, quelli in cui si spalanca la possibilità di distinguere "secondo i criteri della figura messianica" la mera apparenza dall'essere — momenti che sono invece pane quotidiano per l'"eccentrico", come testimonia il "sublime tormento" che egli prova verso il proprio corpo. E così, portando alle estreme conseguenze il ragionamento, Benjamin arriva ad affermare con innegabile anticipo sui tempi della sua stessa produzione:

C'è una storia della percezione che è, alla fine, la storia del mito. Il corpo (*Leib*) di colui che percepisce non è sempre stato soltanto la coordinata verticale rispetto a quella orizzontale della terra. Già l'andatura eretta dell'uomo, conquistata solo gradualmente, lascia presupporre che ci siano stati tipi di percezione più antichi e diversi […]. La storia della percezione deriva da elementi che concernono il cambiamento della natura e del fisico, ma è soltanto nel mito che essa conferisce loro un significato e un coronamento spirituale (padronanza, sintesi). In esso si costituiscono e si trasformano lentamente le disposizioni generali della percezione, che determinano la maniera in cui fisico e natura si rapportano tra loro: destra, sinistra, — sopra, sotto — davanti, dietro.[271]

La portata di queste affermazioni è presto rivelata: persino le predisposizioni percettive, che determinano e mediano i rapporti tra corpo fisico e natura, si fondano e, soprattutto, si trasformano nel mito, vale a dire nell'autoriflessione sulla percezione che gli esseri umani costruiscono storicamente e attraverso la quale legittimano lo stesso fenomeno della percezione. In questo quadro, la "percezione felice" o "pura" — quella dell'"eccentrico" o del "genio" per intenderci — si configura come quella libera dalle catene del mito. Passate per troppo tempo inosservate, queste annotazioni svelano finalmente il loro spessore: più che smascherare l'interesse benjaminiano verso la mera materialità, con grande stupore dei sostenitori della "svolta marxista", esse testimoniano piuttosto già nel '20-'21 un'evidente consapevolezza

[270] La questione sulla modalità di esperienza del proprio corpo che è, allo stesso tempo, matrice dell'esperienza sensibile, dunque sul rapporto tra corpo e percezione era stata affrontata già qualche anno prima dalla corrente fenomenologica. Ne *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* Scheler aveva sottolineato la necessità di distinguere tra la "percezione esterna" del corpo, dato come cosa (*Körper*), dalla "percezione interna", che ci permette di sentirlo come proprio (*Leib*). Così Husserl, in *Idee II*, si era soffermato sulla frattura all'interno della percezione, secondo cui l'immagine che abbiamo del nostro corpo non ci è data come una cosa del mondo, ma come qualcosa di precedente alla rappresentazione esterna e, dunque, inevitabilmente lacunosa. Come per Husserl anche per Benjamin il corpo proprio è uno spazio informe, aperto tanto su una profondità organica misteriosa quanto sul mondo. Tuttavia, mentre Husserl fonda sul tatto il sentimento del "proprio", ovvero la certezza intuitiva di un legame con il corpo vivente, Benjamin rintraccia nella vista il senso centrifugo per eccellenza, ovvero lo strumento di dislocazione in grado di aprire il corpo al mondo: ne risulta che il primo si dedica alla disamina del corpo proprio nel suo aspetto soggettivo, mentre il secondo si rivolge all'analisi di ciò che in esso turba l'identità soggettiva. Su queste premesse si fonderebbe la contrapposizione tra la classica "fenomenologia del corpo proprio" e la benjaminiana "fenomenologia del corpo improprio", cfr. L. Barbisan, *Le corps en exil*, cit., pp. 80-88.

[271] W. Benjamin, *La Politica,* cit., p. 64.

storica della corporeità, che orienta il filosofo verso quella problematizzazione della storicità della percezione, che lo condurrà negli anni Trenta a scandagliare le forme storiche della mediazione[272].

Ma prima di prendere in esame le cause e gli esiti della contaminazione storica vissuta dalla riflessione benjaminiana sulla corporeità, è bene soffermarsi su una chiarificazione terminologica offerta dal frammento 49, dove il filosofo si pronuncia sul fenomeno della morte, fornendo una differenziazione dei concetti di *Individuum*, *Person* e *Mensch*. Se l'*individuo* in quanto "unità indivisibile ma non chiusa" di fisico e linguaggio, quando muore, esperisce una *dispersione*, vale a dire la sua vita storica è destinata a finire, perché vincolata a un corpo mortale che decade; la *persona*, dal canto suo, costituendo la raffigurazione astratta che dell'individuo si dà nel *diritto* o nella sfera dello *spettrale intrafisico*, nella morte *si pietrifica*[273]. È solamente l'*essere umano* a trovare la libertà nella morte, dal momento che non pertiene all'ordine della singolarità storica, ma a quello della totalità della vita che, com'è noto, è immortale[274].

Tra gli elementi più interessanti forniti in queste righe c'è, senz'altro, la caratterizzazione del *Leib*, il fisico che va incontro alla dispersione terrena. Questa prima vaga apparizione trova però una nuova configurazione di senso alla luce degli *Schemata zum psychophysischen Problem* e, come si vedrà più avanti, del *Theologish-politisches Fragment*[275]. È soprattutto lo *Schema III* a fornire le coordinate essenziali della

---

[272] Per cogliere appieno l'importanza di questi frammenti sulla storicità della percezione, è necessario leggerli alla luce dei successivi *Sulla facoltà mimetica* e *Dottrina della similitudine* (1933), in cui Benjamin descrive la capacità umana di percepire le similitudini, e la capacità di produrle come profondamente storica: "Questa facoltà ha una storia, e ciò sia in senso filogenetico che ontogenetico. […] un'altra particolarità nell'ambito della similitudine. La sua percezione è sempre legata a un baleno. Guizza via, forse è possibile recuperarla, tuttavia non può essere fissata allo stesso modo di altre percezioni. Si offre allo sguardo nel modo altrettanto fugace e passeggero di una costellazione astrale. La percezione delle similitudini appare allora legata a un momento […]", cfr. *GS*, II/1, pp. 206-7; *OC*, V, p. 719. È tuttavia *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* a costituire il luogo canonico in cui si tratta il tema della trasformazione della percezione "[…] nel giro di lunghi periodi storici, insieme coi modi complessivi di esistenza delle collettività umane […]", in *GS*, VII, p. 354. Sulla questione della percezione e del *medium* in cui essa si organizza, cioè l'ambiente sensibile soggetto a cambiamento, si tornerà *infra*, § III.1.3. Sull'idea di una storicità della percezione correlata alla storicità delle forme d'arte e dei media, che aleggia nella produzione parallela della fine degli anni Trenta e che avrebbe dovuto trovare più ampio spazio nel progetto sui *passages* parigini — di cui il saggio sul *Kunstwerk* avrebbe costituito la premessa metodologica, in quanto teoria materialistica dell'arte, si vedano gli studi di A. Pinotti, in particolare *id.*, *Piccola storia della lontananza. Walter Benjamin storico della percezione*, Libreria Cortina, Milano 1999; e il più recente *id.*, *Benjamin e l'ipotesi di "un'altra percezione". Pre- e post-storia di una questione controversa*, in M. Montanelli, M. Palma (a cura di), *Tecniche di esposizione. Walter Benjamin e la riproduzione dell'opera d'arte*, Quodlibet, Macerata 2016, pp. 93-108.

[273] Nello *Schema II Geist und Koerper* Benjamin ritorna sul concetto di persona per rendere ragione dell'idea di natura spirituale dell'essere vivente: la persona è infatti limitata all'esistenza singolare dell'essere vivente, ma non ha figura, intesa come identità di *Leib* e *Geist* che prende parte al reale come funzione dell'esistenza storica.

[274] Cfr. fr. 49, in *GS*, VI, p. 71; W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 60.

[275] I curatori delle *GS* datano gli *Schemata* al '22-'23 (*GS*, VI, pp. 78-87; W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 74-83) e rilevano come diversi passi ad essi afferenti siano forse stati concepiti originariamente come parti di altri testi, come quello sulle *Affinità elettive* o il *Frammento teologico-politico* (*GS*, II.1, pp. 203-4): rispetto a quest'ultimo, in particolare, lo *Schema III* sembra una variante ed ha contribuito alla sua più recente retrodatazione al '20-'21, cfr. *GS*, VI, pp. 678-679.

questione: nel confrontarsi con l'annoso problema psico-fisico, Benjamin non si interroga sull'unità di corpo e mente, ma la assume *in toto*. Egli adotta, cioè, una concezione unitaria dell'umano, inteso come corpo già sempre legato a una mente, che appartiene contemporaneamente a due differenti "rapporti universali": con il fisico (*Leib*) all'umanità e con il corpo (*Körper*) a Dio. In tal senso, nel riconfigurare la distinzione teologica *Leib-Seele* attraverso l'integrazione di quella *Körper-Geist* propria della scienza moderna, Benjamin si richiama direttamente al maestro Häberlin, che aveva costruito la sua etica su base empirica sulla coppia *Leib-Körper*. Ma, esaminando il rapporto tra individualità, singolarità fisica e umanità, Benjamin fa un passo ulteriore, puntualizzando che i confini che separano fisico e corpo dalla natura sono labili:

> Il fisico (*Leib*), la funzione della presenza storica nell'uomo, aumenta fino a diventare il corpo vivente (*Leibe*) dell'umanità. L'"individualità" in quanto principio del corpo vivente si situa più in alto delle singole individualità fisiche. L'umanità in quanto individualità è al contempo il compimento e il declino della vita biologica (*leiblichen*). Declino: poiché con essa questa vita storica, di cui il fisico è la funzione, giunge alla sua fine. In questa vita del corpo dell'umanità (*Leibes der Menschheit*), e pertanto in questo declino e in questo adempimento, l'umanità può includere, grazie alla tecnica, oltre alla totalità del vivente, anche parzialmente la natura — l'inanimato, le piante e gli animali — in cui si forma l'unità della loro vita.[276]

L'individualità non definisce solo il fisico del singolo uomo, funzione della sua vita storica. Allo stesso tempo, considerata come principio del corpo vivente in generale, essa pertiene all'umanità intera, comprendendo in sé le singole individualità fisiche. In tal senso, l'umanità intesa come tratto distintivo dell'esistenza fisica terrena costituisce, da una parte, il declino della vita biologica; dall'altra, il compimento della corporeità vivente, se concepita in rapporto alla vita in generale— includendo così in sé la totalità del vivente e, grazie alla tecnica, altre forme della natura.

Ad ogni modo, tanto come individualità fisica quanto come umanità generale, il *Leib* va incontro alla dissoluzione (*Auflösung*) a causa della sua natura organica; di contro, il *Körper*, contrassegnato dalla solitudine, dalla "consapevolezza di dipendere direttamente da Dio", non viene toccato dalla morte, ma tende alla resurrezione (*Auferstehung*). Può essere utile ricorrere alla psicologia della percezione per cercare di gettare luce su questi passi così oscuri: peculiare del *Leib* è percepire secondo la propria figura (*Gestalt*) tutto quanto è limitato, dunque, destinato sì alla dissoluzione ma contrassegnato dalla felicità (*Glück*). D'altra parte, al *Körper* sembra pertenere la percezione di ciò che è illimitato, come il dolore (*Schmerz*) o

[276] Fr. 56, *Schema III Leib und Körper* in W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 76.

il piacere supremo (*höchste Lust*) — che, in questo caso, non ha nulla a che vedere con la felicità terrena. Attraverso simile esperienza sublime, informe e infinita, l'uomo oltrepassa i confini del proprio *Körper* e in questa *ek-stasis* da sé stesso scopre, parimenti, la propria individualità: in tal senso, la solitudine (*Einsamkeit*) che accompagna la percezione del dolore e del piacere va intesa come l'esito inevitabile della consapevolezza mistica di non avere alcun vincolo terreno e di dipendere immediatamente da Dio[277].

In tale quadro concettuale, si inserisce una delle frasi più ermetiche del frammento: "Dolore è il principio del corpo *che governa* [,] piacere il principio del corpo *che dà valore* [?]". La cripticità di tale conclusione non è dovuta solo alla complessità teoretica dei temi che si è cercato di districare finora, ma anche alla pessima grafia del manoscritto originale, che impedisce di decifrare il participio presente riferito al piacere. I curatori optano per *wertende*, insistendo sul carattere "fulmineo e uniforme" che Benjamin attribuisce al piacere nello *Schema V*: un elemento circostanziale perché condizionato dall'organicità, che lo distingue a sua volta dal dolore, "cronico e variegato", pertanto, maggiormente vincolato all'ambito psichico[278]. Inoltre, tale interpretazione, che contrappone un dolore che governa a un piacere che dà valore, sembrerebbe coerente anche con un frammento del '21 incluso nelle medesime note: interpretando lì la figura della prostituta in chiave di filosofia della storia, Benjamin le attribuisce i due principi antitetici che reggono la storia del mondo, il rivoluzionario e il teocratico. Da una parte, il *principio di piacere anarchico* riconducibile alla dissolutezza della prostituta; dall'altra, la sua obbedienza, che si fa espressione del *principio gerarchico del servizio divino* — riferibile a Dio in senso proprio o al denaro[279].

---

[277] Cfr. fr. 56, *Schema I* e *II*, in *ivi*, pp. 74-76.

[278] Benjamin offre un'accurata differenziazione in chiave psico-fisica dei concetti in questione nello *Schema V Lust und Schmerz*: "Nelle differenze fisiche tra piacere e dolore è compresa, leggibile, quella metafisica. Tra queste differenze fisiche, due restano alla fine elementari e irriducibili. Dal punto di vista del piacere, è il suo carattere fulmineo e uniforme a distinguerlo dal dolore, che a sua volta si distingue dal piacere per il suo carattere cronico e variegato. […] Il senso meno nobile, quello del gusto, presta la designazione della sua [del piacere] sensazione organica positiva all'espressione di ogni godimento sensibile. Tutt'altra è la designazione del dolore […]: nel dolore, senza alcuna metafora e senza mediazioni, lo psichico è coinvolto insieme al sensibile. Forse ciò è in rapporto proprio con il fatto che i sentimenti di dolore sono incommensurabilmente più autentici dei sentimenti di piacere, ovvero non sono soltanto suscettibili di variazioni di grado. […] Solo la sensazione di dolore è dunque suscettibile, tanto in senso fisico che metafisico, di compiersi senza interruzioni e, per così dire di essere oggetto di una trattazione tematica […]. Tra tutte le sensazioni corporali, il dolore è per l'uomo, per così dire, un corso d'acqua navigabile il cui flusso è inesauribile e conduce al mare. Il piacere si rivela un vicolo cieco da qualsiasi parte l'uomo si sforzi di dargli un proseguimento. Esso è, in verità, un presagio di un altro mondo e non, come il dolore, un collegamento tra mondi. Il piacere organico è pertanto intermittente, mentre il dolore può diventare permanente […]. Dunque ogni dolore, anche il più infimo, può portare al dolore religioso più estremo, ma il piacere non è suscettibile di alcuna nobilitazione e riceve tutta la sua nobiltà esclusivamente dalla grazia della sua nascita, voglio dire: dalla sua circostanza.", in *GS*, VI, pp. 82-3; W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 78-9.

[279] Cfr. fr. 53, in W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 70.

Tuttavia, se leggessimo quel participio presente non come *wertende*, ma come *waltende*, la traduzione suonerebbe più o meno così: "Dolore è il principio del corpo *che governa*, piacere il principio del corpo *che regna*". Formulazione altrettanto ambigua, ma forse più familiare alla luce del richiamo alla conclusione del celebre saggio sulla violenza. Com'è noto, lì Benjamin contrappone la violenza mitica — in cui è da includere ogni violenza che pone, conserva e amministra il diritto — definendola *potere che governa* (*die schaltende Gewalt*), alla violenza divina, denominata *potere che regna* (*die waltende Gewalt*)[280]. Ora, la scelta dei verbi operata qui da Benjamin non è sovrapponibile a quella attuata nello *Schema III*, né è in alcun modo casuale, dal momento che l'espressione tedesca *schalten und walten*, con il significato di "fare e disfare", rende appieno la contrapposizione tra violenza mitica che pone il diritto e violenza divina che lo depone. Tuttavia, si può forse abbozzare un'analogia tra le considerazioni sulla violenza e la percezione metafisica del *Körper,* emblema dell'appartenenza dell'uomo all'ordine divino e del suo essere conteso tra due principi: da un lato, il dolore che consente il "collegamento tra mondi" e che, pertanto, governerebbe il corpo in maniera permanente e ben riconoscibile, come la violenza mitica nella sua forma archetipica, che è manifestazione dell'esistenza degli dèi; dall'altro lato, il principio del piacere, il cui carattere episodico dovuto alla marcata designazione organica alluderebbe a un "presagio di un altro mondo"; esso regnerebbe, dunque, sul corpo in modo intermittente, analogamente alla pura violenza divina, la cui manifestazione nel profano è intelligibile per l'uomo solo come distruzione[281].

Benché affascinante, tale parallelo è destinato a non rimanere altro che una mera suggestione ai fini dell'interpretazione del discorso metapolitico benjaminiano, non solo per le evidenti forzature filologiche su cui si fonda, ma soprattutto perché l'analogia tra il principio del dolore e la manifestazione della violenza mitica non sembra sostenibile: se il dolore viene qui associato a una maggiore autenticità rispetto al piacere, a causa del coinvolgimento di sensibile e psichico che esso implica; di contro, la violenza mitica si contraddistingue per un vincolo con la sfera destinale che, accomunandola alla violenza giuridica, "trasforma il sospetto della sua problematicità nella certezza della pericolosità della sua funzione storica"[282].

---

[280] Cfr. *GS*, II/1, pp. 179-203, qui p. 203; W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 96-119, qui p. 119.

[281] Tutte le citazioni fanno riferimento allo *Schema V*, in *ivi*, p. 79.

[282] In *ivi*, p. 115. Anche Massimo Palma tende a leggere il frammento in assonanza con la conclusione del *Saggio sulla violenza*, tuttavia legge la concezione del corpo di Benjamin secondo una divisione dei poteri tra dolore e piacere, dove il primo governa come un potere legislativo; mentre il secondo regna come un potere esecutivo; cfr. M. Palma, *The Curious Case of Baruch Spinoza in Walter Benjamin's "Towards Critique of Violence"*, in "Critical Times", 2:2. August 2019, pp. 221-238. A mo' di suggestione, si può rimarcare, inoltre, come la concezione metafisica benjaminiana del corpo, con i principi di dolore e piacere, sia evidentemente molto distante dalla teoria freudiana dell'inconscio e dalle sue considerazioni sulle pulsioni di vita e di morte, cfr. U. Steiner, *Der Wahre Politiker*, cit., pp. 62ss e lo studio di più ampio respiro di M. Fick, *Sinnenwelt und Weltenseele. Der psychophysische Monismus in der Literatur der Jahrhundertswende*, Niemeyer, Tuebingen 1993, p. 75, n18: qui l'autrice rintraccia

Al di là della loro pertinenza o meno, simili considerazioni ci consentono di smascherare la centralità della storia e, pertanto, la valenza politica nel discorso antropologico intrapreso da Benjamin. A tal proposito, sono i primi due frammenti degli *Schemata* a fare chiarezza sulle modalità di manifestazione storica dell'essere umano, scandagliando rispettivamente il nesso *Geist/Leib* e *Geist/Körper*. Nel primo caso, l'interazione tra i due poli non solo è limitata nella forma, ma è anche vincolata alla temporalità. Ciò non significa solo che al *Leib* appartiene quanto di cui l'uomo ha "una qualche percezione formale"[283], ma soprattutto che gli appartiene in quanto *figura*, identità di *spirito* e *corpo vivente* che partecipa al processo storico non come "sostrato" ma come "apparizione istantanea"[284]. In altri termini, la delimitazione che il fisico (*Leib*) percepisce attraverso i sensi è, in realtà, la percezione del rapporto in cui si trova con lo spirito (*Geist*). Collocato nel punto di intersezione tra la temporalità della vita organica e quella storica, la categoria del *Leib* si distanzia nettamente dall'organismo biologico prigioniero del presente, tanto quanto dal corpo inteso come sostrato dell'io e organo delle sue intenzioni, quindi dal concetto cristiano di corpo spirituale. Esso assume, invece, l'accezione anti-essenzialistica di "funzione corporea della storia", intesa tanto in senso individuale quanto collettiva:

> Il nostro corpo vivente (*Leib*) —scrive Benjamin — non è dunque incluso in quanto tale nel processo storico, bensì vi è incluso solo in relazione alla contingenza del suo accadere; il suo modificarsi di figura in figura non è la funzione dell'accadere storico stesso, bensì del rapporto, di relazione e sottrazione, di una vita a esso. Un determinato corpo vivente può perciò prender parte a tutto il reale, ma non come sostrato o sostanza del suo essere più singolare, come è per il corpo (*Körper*), bensì come un'apparizione alla luce dell"istantaneità' storica (*Erscheinung in der Belichtung des historischen 'Nu'*). 'Ingenium' sarebbe forse il modo più appropriato di denominare lo spirito dotato di corpo vivente (*der leibhafte Geist*).[285]

Alla coppia concettuale sopra menzionata, che fonderebbe la sua concezione unitaria dell'umano, Benjamin aggiunge la nozione di *Geistleiblichkeit*, una sorta di *corporeità spirituale* che, designando l'identità delle due categorie supreme della storia del mondo, *Geist und Leib*, allude all'"apparizione istantanea in quanto effimera-eterna", vale a dire alla manifestazione della figura nel processo storico in due modi identici, ma in rapporto di polarità: come *corpo vivente* e come *ingenium*[286]. Alla luce di tale

---

nel monismo filosofico-letterario di fine secolo una "tradizione anti-freudiana", in cui inscrive la stessa trattazione psicofisica di Benjamin.

[283] W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 75.

[284] Cfr. Fr. 56, *Schema I Geist und Leib*; in *GS*, VI, p. 78; W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 74.

[285] *Ibidem*.

[286] *Ibidem*.

relazione con il presente — che lo caratterizza temporalmente come *funzione* della presenza storica nell'essere umano — il *Leib* non è una mera categoria della teoria della percezione, ma oltrepassa l'ambito organico per ergersi a categoria della storia della filosofia[287]: essa costituisce così il luogo di intersezione tra vita e storia, individualità e collettività. In tal senso, nell'accadimento storico lo spirito dotato di corpo (*leibhafte Geist*) si configura come umanità, o meglio, l'individualità corporea (*leibliche Individualität*) entra nella forma del corpo dell'umanità (*Leib der Menschheit*) al prezzo del suo compimento e della sua dissoluzione. Tale tendenza storica coincide sul piano politico con il perseguimento della felicità, una sorta di redenzione profana che implica l'*acme* della vita corporea e, parimenti, la dissoluzione terrena.

Per quanto concerne il nesso *Geist/Körper*, Benjamin premette, invece, che l'interazione avviene in rapporto all'esistenza *tout court*. A differenza del *Leib*, il *Körper* prende parte al reale come *sostanza*. Sebbene non costituisca propriamente il sostrato ultimo dell'essere umano, il *Körper* sarebbe contraddistinto da una percezione illimitata di sé attraverso stati di "piacere e dolore, che al massimo della loro intensità (*Steigerung*) conducono all'ebbrezza"[288]; in altri termini, esso conosce se stesso principalmente attraverso la percezione di piacere e dolore che, sfuggendo alle delimitazioni dei sensi, risultano svincolati dalla figura storica[289].

Nel discutere l'oggettività di tale corpo sostanziale, Benjamin introduce la nozione di "natura spirituale dell'essere vivente", precisando che, da un lato, il fatto che la "natura" pertenga al *Körper*, dunque alla singolarità del vivente, testimonia la sua intrinseca limitazione; d'altra parte, essa è priva di figura: questa natura spirituale, frutto dell'interrelazione di natura e corpo e fondata dalla realtà limitata e, allo stesso tempo, senza figura, viene definita qui in senso dispregiativo *persona*: mentre il corpo vivente (*Leib*) prende parte attivamente al reale determinandosi come figura, tanto nella forma singolare dell'uomo

---

[287] Sul tema cfr. U. Steiner, *Der wahre Politiker*, cit., pp. 57 ss. Inoltre, si può ricordare come Benjamin menzioni esplicitamente la *Leiblichkeit* in un testo coevo, *Il compito del traduttore* (1921): discutendo il tema della sopravvivenza delle opere, egli mette qui in guardia dal rischio di intendere la vita unicamente in relazione alla "fisicità organica" (*organische Leiblichkeit*), vale a dire riducendola all'animalità o, al contrario, estendendola al dominio dell'anima alla maniera di Gustav Fechner. In accordo con la determinazione storica che contrassegna la categoria del *Leib* negli appunti di antropologia, egli professa qui la necessità di intendere ogni vita naturale in una prospettiva storica più ampia: "È solo quando si riconosce vita a tutto ciò di cui si dà storia e che non è solo lo scenario di essa, che si rende giustizia al concetto di vita", cfr. GS, IV/1, pp. 9-21, qui p. 11; *OC*, I, pp. 500-511, qui p. 502.

[288] Cfr. fr. 56, *Schema II Geist und Körper*, in *GS*, VI, pp. 79-80; W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 75-76.

[289] Benjamin affronta in un'altra luce il rapporto tra *Geist* e *Körper* in uno dei pochi frammenti su soteriologia e medicina pervenutoci: il *Geist* è definito il "luogo della guarigione soteriologica", in quanto appartenente alla "sfera dell'immediatezza"; di contro, il secondo è descritto come il "luogo del trattamento terapeutico, chirurgico, biochimico, biofisico". Alla luce di tale distinzione, non operativa nella definizione della malattia, quanto nel significato che essa assume per la comprensione della malattia stessa, si offre un'ulteriore definizione di dolore: non inteso materialisticamente come male da curare, ma in chiave soteriologica come "sintomo-anticipazione spirituale", cfr. Fr. 57, in *GS*, VI, pp. 87-88; W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 73.

quanto in quella collettiva dell'umanità, la persona designa la natura spirituale del corpo (*Körper*); essa è cioè il frutto di una limitazione arbitraria, imposta dall'esterno, trovando la sua controparte collettiva nella categoria altrettanto approssimativa di *popolo*[290].

Il tema della *Natur* e del suo rapporto con la singolarità del *Körper* viene poi approfondito nello *Schema IV*. Per illustrare tale relazione Benjamin si serve di un'immagine: come nel caso delle singole gocce d'acqua che in gran numero vengono comprese nella medesima corrente marina, così la natura resta la stessa in moltissimi uomini: ciò non vuol dire che sia costante ma che, pur cambiando attraverso i secoli, rimanga sempre identica nel flusso delle diverse correnti[291]. La coppia concettuale *Natur/Körper* serve a Benjamin come punto di osservazione, da cui esaminare il rapporto *Geist/Sexualität* — intesi come i poli vitali alla base della natura dell'uomo, ovvero di quella vita naturale che trova configurazione e differenziazione unicamente nel corpo fisico.

Non entreremo nel merito del ragionamento benjaminiano sullo stato di *completo decadimento* in cui la corporeità (*Körperlichkeit*) è relegata nel mondo occidentale e sul conseguente *tormento* ivi inflitto alla natura — una natura che, non venendo più colta nel concetto più ampio di vita, soccombe a vantaggio del corpo e, in tal senso, sprofonda nella sfera ambigua del destino[292]. Ad ogni modo, sembra utile ai fini del discorso politico e, soprattutto, metapolitico del filosofo rimarcare qui due considerazioni: in primo luogo, l'attenzione rivolta alla materialità, per così dire, alla caratterizzazione fisica di tale *Körper*, definito

---

[290] L'intero passo recita:"[…] La persona è effettivamente limitata, ma non ha figura. Da ciò deriva la sua unicità, che per così dire non possiede già da sé, ma piuttosto può esserle in un certo senso già assegnata dal margine più esterno della sua estensione massima. È in tal modo che tiene insieme la sua natura e il suo corpo: essi non sono delimitati secondo la figura, ma piuttosto attraverso un massimo di approssimazione, il popolo.", in *ivi*, p. 76. L'impiego del concetto di "persona" in senso dispregiativo, come determinazione astratta e senza figura, si inscrive qui nel solco delle ricerche fenomenologiche sulla costruzione dell'io come soggettività dotata di corpo che interagisce con il mondo e lo interpreta; ma soprattutto si colloca in aperta polemica con la concezione kantiana di "persona" come soggetto di diritti e obbligazioni, dotato di volontà pura possibile, dunque, imputabile per le sue azioni a livello morale e giuridico. In tal senso, l'accezione negativa di "persona" impiegata qui da Benjamin deve essere compresa alla luce della critica della riduzione del vivente a nuda vita messa in atto dal diritto e stigmatizzata dalla categoria giuridica astratta di persona, che egli esprime in *Zur Kritik der Gewalt*, cfr. *infra*, § II.3.3 e III.2.1. Per quanto riguarda, invece, il fugace accenno al popolo (*Volk*), benché acquisirà insieme al concetto di massa (*Masse*) sempre più spazio in seguito alla svolta marxista, costituisce una ricorrenza eccezionale della produzione di questi anni: il "popolo" rappresenta qui la controparte collettiva della "persona", con cui condivide l'assenza di figura e un massimo grado di approssimazione.

[291] Per questa e le citazioni successive, cfr. *Schema IV Geist und Sexualität / Natur und Körper*, in *GS*, VI, pp 81-2; W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 77-8.

[292] Da cui Benjamin deriva il ruolo dell'arte, in quanto unica via per conciliare lo spacco prodottosi tra natura e corpo, ovvero per rappresentare degnamente la "vitalità totale": "[…] La natura stessa è totalità e il movimento che sprofonda nell'insondabile della vitalità totale è destino. Il movimento di riemersione da questo insondabile è arte. Ma poiché la vitalità totale produce nell'arte il suo unico effetto di riconciliazione (*versöhnliche Wirkung*), ogni altra forma di espressione deve condurre all'annichilimento. La rappresentazione della vitalità totale nella vita lascia sfociare il destino nella follia […]" in *ivi*, p. 78.

"strumento della differenziazione delle reazioni vitali"[293]. Se è vero che Benjamin esplora in queste righe la funzione di una *différance* corporea derivante dall'eccitazione fisica[294]; parimenti, puntualizza come una comprensione appropriata del corpo debba tenere conto di quanto avviene in ambito psichico, in nome di quell'analogia tra corpo e macrocosmo professata dall'antica antroposofia. Giungiamo così alla seconda osservazione: una simile indagine non rimane vincolata alla materialità, ma è già sempre orientata ai "rapporti universali". Condotta dalla prospettiva del *Körper*, notoriamente appartenente all'ordine divino, tale disamina antropologica sfocia inevitabilmente nell'ambito morale. È ancora una volta la sfera della percezione, intesa come modalità di linguaggio in cui si esplica l'esperienza, inclusa quella assoluta, a mettere in mostra il condizionamento del *Körper* in quanto "funzione della natura". In tal senso, Benjamin chiosava: "Il corpo è uno strumento morale. È stato creato per adempiere ai comandamenti. A tal scopo è stato configurato nella creazione. Le sue stesse percezioni stabiliscono in che misura dispensarlo dai suoi doveri o costringerlo al rispetto di essi"[295].

3.3.Metapolitica del vivente e critica della nuda vita

Tra le note in questione c'è un frammento, datato al 1918, dove il filosofo abbozza un complesso e articolato schema della propria concezione antropologica, con tanto di frecce e cerchi concentrici, su cui gli interpreti si arrovellano tutt'oggi senza molto successo. Volendo azzardare una parziale esegesi dello schema, l'essere umano risulterebbe la sintesi (*Aufhebung*) di corporeità vivente e spirito, di fisico (*Leib*) e linguaggio[296]. Secondo questa visione bipartita dell'umano, la psicologia costituirebbe la scienza descrittiva

---

[293] *Ibidem.*

[294] Cfr. S. Weigel, *Entstellte Ähnlichkeit*, cit., pp. 126-127. Gli schemi sul problema psicofisico vengono letti qui alla luce della dell'importanza assegnata al linguaggio del corpo e alla storia del corpo dalla sua produzione più tarda, volta alla disamina della modernità. Si pensi a questo proposito all'appunto del '36, incluso tra gli estratti per il saggio sull'*Opera d'arte*: "Riconoscere che la prima materia su cui si esercita il potere mimetico è il corpo umano andrebbe applicato alla preistoria delle arti con più insistenza di quanto non sia fatto sinora. Bisognerebbe domandarsi se la più antica mimesi dell'oggetto nelle rappresentazioni della danza e delle arti figurative non si basi in larga parte sulla mimesi delle operazioni nel corso delle quali l'uomo primitivo era entrato in relazione con questi oggetti. L'uomo dell'età della pietra disegna l'alce in modo così incomparabile forse soltanto perché la mano che aveva guidato lo strumento con cui disegnare si ricordava ancora dell'arco con cui aveva abbattuto l'animale", in *GS*, VI, p. 127; *OC*, VIII, pp. 123-4.

[295] W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 78. Nella prospettiva del più ampio problema della percezione va inscritto sia il sopracitato *Schema V* sui principi di piacere e dolore, sia lo *Schema VI*, dove Benjamin approfondisce i rapporti di vicinanza e lontananza che determinano l'organizzazione e la vita del corpo, soprattutto in relazione alla vita erotica e sessuale, così come alla sfera del sogno, cfr. *Schema VI Nähe und Ferne,* in *GS*, VI, pp 83-7; W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 80-83.

[296] Cfr. lo schema del fr. 44, *GS*, VI, p. 64; W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 60.

del "rapporto della forma umana con il linguaggio" e, più specificatamente, di "come Dio attraverso il linguaggio conferisce forma all'uomo"[297]. Ma come deve intendersi in questo quadro la politica? In che rapporto è con la moralità? E al delimitare il proprio ambito di azione cade anch'essa nella medesima *impasse* gnoseologica della psicologia?

Innanzitutto, la politica non è una scienza, dunque, non aspira ad accertare la verità. Nelle note della *Politik*, Benjamin ne fornisce una definizione tanto lapidaria quanto anticonvenzionale: "il compimento dell'umano non potenziato (*die Erfüllung der ungesteigerten Menschhaftigkeit*)". A cui aggiunge a mo' di chiarimento:

> […] ciò non può significare che la legislazione del profano è emanata dalla religione, ma da questa è reclamata. Le leggi mosaiche, probabilmente senza eccezione, non vi fanno parte. Esse fanno parte piuttosto della legislazione che concerne l'ambito della corporeità vivente (*Leiblichkeit*) nel senso più ampio del termine (presumibilmente) e occupano una posizione del tutto particolare; determinano modo e zona di influenza divina *immediata*. E proprio immediatamente laddove questa zona 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.[298]

Se alla politica pertiene una qualche delimitazione del proprio terreno, non è per far emergere meccanicamente una verità specifica, come nel caso della psicologia[299]. Si tratta, piuttosto, di una demarcazione della legislazione del profano rispetto alle leggi mosaiche, vòlta a garantire al politico una certa autonomia rispetto alla religione — una delimitazione che, sebbene non impedisca che vi sia tra i due ambiti una qualche *influenza*, preclude al politico di rapportarsi direttamente alla verità o, meglio, al messianico. L'ambito della politica sorge alle soglie della *Leiblichkeit*, in una zona anarchica, ma dai confini *labili*[300]: tanto perché, avendo accesso alla lingua e alla percezione, la *Leiblichkeit* è soggetta a un'*influenza divina immediata*; quanto perché, come dissoluzione e adempimento della vita biologica, include in sé non solo il *fisico* singolo ma la *totalità del vivente* e, grazie alla tecnica, parte della *natura*. Applicando la distinzione lessicale del '22, potremmo dire che il *Körper* appare vincolato alla sfera dell'etica, dove vigono le linee guida dei comandamenti divini; mentre il *Leib* appartiene all'ordine politico, sottoposto alla legislazione profana.

---

[297] Cfr. fr. 45 in *GS*, VI, pp. 65-66; W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 61-62.
[298] Cfr. fr. 73 in *GS*, VI, pp. 98-100; W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 42-44.
[299] *Ibidem.*
[300] Cfr. *Schema III*, in *ivi*, p. 76.

Quel che si delinea in questi appunti come una vera e propria *Leibmetaphysik* risulta determinante per comprendere la definizione di politica sopra accennata. Simile metafisica del corpo fisserebbe i tre principi cardine della filosofia politica benjaminiana: in primo luogo, la *Menschhaftigkeit* come peculiare soggettività politica che allude a una tensione insolubile tra individualità e corporeità vivente; in secondo luogo, la separazione piena di tensione non solo tra diritto e morale, ma più generalmente tra politico e religione, dove il campo di applicazione del primo risulta l'ambito profano, il suo soggetto l'umanità e lo scopo la felicità; infine, un'idea di tecnica come estensione del corpo umano attraverso il coinvolgimento della natura, orientata al raggiungimento di tale felicità[301].

Che quest'ultima sia una categoria politica a tutti gli effetti è suggerito dal fatto che viene paragonata a una sorta di *redenzione profana*, oggetto dell'aspirazione dell'essere umano. In tal senso, la felicità coinciderebbe con il *declino* e la *realizzazione della vita biologica* (*leibliches Leben*) tanto del corpo singolo, quanto del corpo dell'umanità[302]. Al contrario del *Körper*, la cui percezione illimitata del piacere e del dolore assoluto all'insegna della solitudine lo conduce alla resurrezione (*Auferstehung*), il *Leib* percepisce limitatamente alla propria forma spaziale e temporale: in quanto "funzione della presenza storica nell'essere umano", il *leibliche Geist* che prende parte all'evento storico nella forma dell'umanità raggiunge il proprio compimento e, parimenti, la propria dissoluzione biologica (*Auflösung*). Così nel coevo *Frammento Teologico-politico*, mentre il *singolo uomo interiore* sperimenta l'intensità messianica nel dolore e nell'infelicità fino a raggiungere l'immortalità; d'altra parte, l'*umanità libera* si contraddistingue per la *ricerca della felicità*, che fonda l'ordine del profano e conduce all'*eternità di un tramonto*: "[…] il ritmo di questo mondano che eternamente trapassa — chiosa Benjamin — che trapassa nella sua totalità, che trapassa nella sua totalità spaziale ma anche temporale, il ritmo della natura messianica è felicità"[303].

Alla luce di quanto esposto, la categoria benjaminiana della *Geistleiblichkeit*, designa la corporeità spirituale, che prende parte al reale come tensione insolubile tra corpo vivente e spirito. Tuttavia, quest'ultimo non allude qui a una dimensione trascendentale che delegittima il piano politico confondendo i confini che lo separano dal teologico. Nell'ottica benjaminiana, piuttosto, la soggettività politica collettiva partecipa alla storia nella forma dell'umanità. Essa persegue la possibilità dell'impossibile, ovvero la propria redenzione, la felicità terrena, attraverso la tecnica; ma l'interazione tra

[301] U. Steiner, *Walter Benjamin*, cit., pp. 74-81.
[302] *Schema III*, in W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 77.
[303] *GS*, II/1, p. 204; *ivi*, p. 56.

umanità e tecnologia, che definisce il campo semantico della politica, avviene esclusivamente nell'ambito del profano, pur forzando i confini dell'idea di *vivente,* includendovi ulteriori stadi della vita animale e naturale. Pertanto, benché la riflessione benjaminiana si mostri particolarmente debitrice nei confronti delle "conversazioni politiche sulla tecnologia" intraprese con Florens Christian Rang a partire dal '19-'20, mostra rispetto al *Reich der Leib-Geistlichkeit* da questi auspicato una presa di distanza che va ben oltre la lieve sfumatura terminologica[304].

In quegli anni, Rang aveva potuto discutere lungamente con il giovane amico del problema della tecnica in chiave filosofico-politica. A partire da questi scambi intellettuali, elabora una serie di pensieri che raccoglie successivamente in *Deutsche Bauhütte* (1924), dove affronta il tema del rintocco dell'"ora mondiale della tecnologia" cui il presente si trova ad assistere all'indomani della catastrofe bellica[305]. Nei termini di Rang, lo sviluppo tecnologico spalanca all'uomo la possibilità di emancipare se stesso dallo sfruttamento dei suoi simili e della natura; vale a dire la possibilità di raggiungere una sorta di *regno della corpo-spiritualità* (*Reich der Geistleiblichkeit*) in cui tutte le opposizioni politiche sono superate e in cui la stessa lotta di classe perde di senso[306]. Pur ispirandosi all'analisi marxiana della contraddizione tra forze produttive tecnologiche e rapporti di produzione capitalistici, la disamina di Rang riduce la contraddizione a una questione etica concernente la decisione del singolo individuo, disinnescando così tutta la valenza rivoluzionaria sottesa al discorso marxiano. Come ha avuto a commentare Steiner, con l'espressione *Reich der Leib-Geistlichkeit* l'autore allude al "luogo di una corrispondenza

---

[304] Dopo il ritorno dalla Svizzera fino alla prematura morte dell'amico nel 1924, Benjamin strinse i rapporti con questa eclettica figura del panorama letterario tedesco che arrivò a definire "il più acuto critico tedesco dopo Nietzsche", in *GS*, III, p. 354. Si pensi anche alla lettera del 18.01.23 dove scrive allo stesso Rang: "[…] Hier lass es mich aussprechen, dass Deutschland mehr Maenner wie Dich zur Stunde nötig hätte, die ihren Blich ins Innere politischen Dinge sich nicht trüben zu lassen und Ruhe bewahrten ohne Realpolitiker zu sein. Ob im Sinne unserer Gespräche über Technik etwas geschehen kann — das ist mir doch sehr problematisch", in *GB*, II, p. 305. Dapprima funzionario, Rang (1864-1924) abbandona la carriera nella burocrazia prussiana per dedicarsi allo studio della teologia e farsi pastore. Infine ritorna alla professione amministrativa, senza mai abbandonare lo studio della teologia e della storia della religione. Nel 1914 è tra i principali membri fondatori del *Forte-Kreis,* che raccoglieva attorno a sé figure come van Eeden, Martin Buber, Theodor Däubler, Erich Gutkind, Gustav Landauer ecc. L'associazione era animata da un'ideologia conservatrice rivolta al rinnovamento dell'umanità, che assumerà toni di spietato militarismo e nazionalismo interventista allo scoppio del Primo conflitto mondiale. Perciò, nella seconda metà degli anni '10, Rang ne prenderà le distanze, ritirandosi a vita privata, sconfessando il prussianesimo e il nazionalismo e rivolgendo tutto il proprio interesse al tema del messianico, che guida il suo riposizionamento critico rispetto al protestantesimo ecclesiastico e all'idealismo tedesco, cfr. sul tema L. Jäger, *Messianische Kritik. Studien zu Leben und Werk von Florens Christian Rang*, Böhlau, Köln 1998. Stimolato dal clima di tensione prodotto dall'occupazione francese e belga della Ruhr, Rang raccoglie i pensieri che andava elaborando in merito nel memorandum *Deutsche Bauhütte. Ein Wort an uns Deutsche über mögliche Gerechtigkeit gegen Belgien und Frankreich und zur Philosophie der Politik*, a cura di U. Steiner, Wallstein Verlag, Göttingen 2015 [I. ed. Gemeinschaftsverlag Eberhard Arnold, Leipzig 1924]. Nella sezione centrale dell'opera, dedicata alla filosofia della nostra azione l'autore sviscera una serie di questioni politiche centrali, fino a delineare una vera e propria filosofia politica della tecnologia.

[305] *Ivi*, pp. 133.

[306] *Ivi*, pp. 137-8.

trascendentalmente garantita tra la rivoluzione individuale della coscienza e la mobilitazione tecnologica"[307]. In questione non c'è la lotta di classe da combattere sul piano storico e politico, ma una *metanoia evangelica*: una rivoluzione etica interiore, che avvicinerebbe al Regno di Dio e che, mentre confonde l'aspirazione alla felicità terrena con l'attesa della salvezza eterna, marca la sua distanza dalla concezione benjaminiana[308].

Al di là dell'assonanza lessicale e la parziale attiguità con il discorso filosofico-politico di Rang, è Scheerbart la vera fonte di ispirazione della riflessione benjaminiana sul politico e, in particolare, l'idea di felicità come dissoluzione e redenzione della vita corporea nell'ambito del profano che struttura l'interpretazione del *Lesabéndio* proposta dal filosofo. La vicenda dell'eroe scheerbartiano, elevato a emblema del *vero Politico*, si dispiega precisamente nella *dissoluzione* dell'individualità nell'impresa collettiva di costruzione di una torre, che unisce i due poli dell'asteroide Pallas. Una *Auflösung* "di testa" che ha conseguenze, per così dire, indirette sul piano antropologico quanto storico: per un verso, fa scoprire ai pallasiani il dolore che, in quanto misura del coronamento di ciò che è più grande, è parimenti supremo generatore di felicità; dall'altro, stravolge il ritmo di vita della stella riunificata, ovvero i rapporti astrali che essa intrattiene all'interno del sistema in cui è inscritta.

Il collegamento tra il *vero Politico* e la vicenda narrata dall'*Asteroidenroman* risulta ancora tutt'altro che immediato. Gli abitanti di Pallas hanno corpi oblunghi a forma di zampa tubolare, non è chiaro se abbiano un sesso, nascono in gusci sotterranei e prendono il proprio nome dalle prime parole che balbettano alla nascita. Non solo non ricordano gli uomini ma, come scriverà in *Esperienza e povertà* (1933) ritornando sul tema, rifiutano la somiglianza con questi:

> […] rifuggono dall'immagine umana tradizionale, solenne, nobile, fregiata di tutte le offerte sacrificali del passato, per rivolgersi al nudo uomo del nostro tempo, che strillando come un neonato, se ne giace nelle sudicie

[307] U. Steiner, *Der wahre Politiker*, cit., p. 79; B. Witte, *Walter Benjamin - Der Intellektuelle als Kritiker,* cit., pp. 24 ss.

[308] Benjamin teneva in gran conto l'opera di Rang, in cui "la necessità dell'azione privata, emancipata dall'apparato dello Stato, è dimostrata concisamente nei suoi fondamenti etici e la sua possibilità fondata in modo non donchisciottesco", in *GB*, II, p. 384 [trad. mia]. Tuttavia, aveva nutriva evidenti riserve verso l'impatto pratico generato dalla torsione etica del discorso di Rang, cfr. *GB*, II, pp. 373-75. Si veda, inoltre, l'inversione della frase del Vangelo di Matteo (Mt, 6,33), spesso citata da Rang (anche in Rang, *Deutsche Bauhuette*, cit., p. 52; 141) che opera nella IV tesi *Sul concetto di Storia*, in *OC*, VIII, p. 484. Sulla figura "cristica" di Rang e sul significato della critica messianica che la sua opera si veda anche G. Guerra, S. Bellanda, *Il «vero tedesco» Florens Christian Rang. Spirito del corpo, corpo dello spirito*, in "Links. Rivista di letteratura e cultura tedesca. Zeitschrift für deutsche Literatur und Kulturwissenschaft", VI (2006), pp. 61-77; poi ripreso da M. Montanelli, *Florens der Christ. Un commento a La via dell'interpretazione messianica di Florens Christian Rang,* Aisthesis, 12(2), pp. 101-107.

fasce di quest'epoca. […] Scheerbart si è interessato del problema di cosa apportino i nostri telescopi, i nostri aeroplani e missili degli uomini di allora per del tutto nuove, interessanti e amabili creature […][309].

Ecco svelato il senso dell'operazione di dislocazione prospettica che Benjamin rintraccia e apprezza nell'opera di Scheerbart: indagare il problema della tecnica non in un contesto umano tradizionale, potenziato in senso nietzschiano, ma — utilizzando il neologismo coniato da Benjamin stesso — potremmo dire piuttosto *menschhaftig*[310]. In tal senso, quella peculiare antropologia dell'*inumano* che si profila nel romanzo potrebbe intendersi piuttosto come un'antropologia del *post-umano*, che rinuncia a qualsiasi velleità fantastica a vantaggio di una forte connotazione politica. Ed è proprio alla luce di Scheerbart che va letto il tentativo benjaminiano di distanziamento dall'astrazione pura e astorica dell'uomo tradizionalmente inteso dalla metafisica occidentale, per rivolgersi a una nuova immagine dell'essere umano, che tenga conto della propria contingenza storica, delle "sudice fasce" in cui è costretto a giacere come un neonato inerme tra le macerie del presente.

Tale distanziamento critico e conseguente riposizionamento teorico rispetto alla tradizione filosofica occidentale connota la sua intera riflessione e, senz'altro, quei pensieri sulla politica elaborati a cavallo degli anni Venti. A dispetto dell'apparente assonanza tramandata dall'equivoca traduzione italiana, il "nudo uomo del nostro tempo" (*nakter Zeitgenosse*) a cui Benjamin si rivolge nel '33 sulla scia di Scheerbart non ha nulla a che fare con la "nuda vita" (*blosses Leben*) di cui fa menzione nella *Critica della violenza* (1921)[311]. L'unico elemento che accomuna le due espressioni antitetiche è la visione dell'umano che le sostiene: la *nuova umanità* trovatasi a fronteggiare la catastrofe bellica e l'inflazione imminente di *Esperienza e povertà* non rappresenta altro che una più recente configurazione in senso storico-

---

[309] Cfr. W. Benjamin, *Esperienza e povertà*, in *OC*, V, pp. 872-880. Qui si affronta il tema della nuova barbarie positiva come forma di sopravvivenza e lotta alla povertà di esperienza che contraddistingue l'epoca tra le due guerre. La distruzione della vecchia esperienza, intesa come connessione abitudinaria di fatti ed eventi, si manifesta nel mutismo dei reduci del Primo conflitto mondiale e nella parallela galvanizzazione cui va incontro la vita nelle grandi metropoli, soggetta a un continuo processo di simulazione del processo esperienziale per compensare la miseria dell'esperienza dell'umanità in generale. Sebbene il tema e lo stile del saggio del '33 non sia sovrapponibile alla recensione scheerbartiana del '19, tuttavia, il ricorso a questo aspetto dell'opera di Scheerbart rimane un filo rosso della riflessione benjaminiana.

[310] Si utilizza qui il neologismo di ispirazione benjaminiana impiegato nella definizione di politica sopra citata come: "die Erfüllung der ungesteigerten Menschhaftigkeit", cfr. *supra*, § II.1.2.

[311] In questo celebre passo Benjamin se la prende con l'attivismo studentesco e, in particolare, con il suo leader del tempo Kurt Hiller, che in nome della sacralità della vita condannava l'uccisione degli oppressori da parte dei rivoluzionari, cfr. W. Benjamin, *Sulla critica della violenza*, in *id.*, *La Politi*ca, cit., p. 117, n12. Si è detto sopra della matrice rickertiana dell'espressione *blosses Leben*, cfr. *supra*, §I.2.1. Se l'aggettivo tedesco "nackt" usato nel testo del '33 allude alla nudità; "bloss" significa piuttosto "puro, semplice". La traduzione di Renato Solmi di *blosses Leben* con "nuda vita" ha indubbiamente segnato la letteratura benjaminiana e in generale la ricezione del testo. Si tratta di una proposta elegante, che ha dato adito però a non pochi fraintendimenti: per sopperirvi Palma ha proposto più recentemente di tradurre l'espressione con "mera vita", cfr. W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *id.*, *Scritti politici*, cit., pp. 91-123.

materialistico di quell'*esistenza umana giusta* che nella *Critica della violenza* egli contrapponeva a una concezione riduzionista della vita umana come *esistenza in sé*. Simile opposizione — che a quest'altezza non dovrebbe più sorprenderci — fa da sfondo all'intera *Politik*: fondata su una visione unitaria, benché bipartita dell'umano, ovvero su una peculiare metafisica del corpo che scandaglia il rapporto tra individualità e corporeità vivente (del singolo e dell'umanità), la politica di Benjamin non soccombe all'astrazione, di cui cade prigioniera invece la tradizione occidentale concependo l'esistenza umana come "vita fisica". Tantomeno cede alla tentazione del diritto borghese, accusato in *Destino e carattere* (1919) di ridurre l'umano alla categoria di persona singola, definita dai criteri dell'infelicità e della colpa[312]. Piuttosto, il filosofo insiste sull'impossibilità di ridurre l'uomo alla mera esistenza, in nome di una concezione per così dire etica dell'umano. Così argomenta in un celebre passo della *Critica della violenza*:

> Falsa e miserabile è la tesi che l'esistenza starebbe al di sopra dell'esistenza giusta, se esistenza non deve significare altro che nuda vita […]. Essa racchiude tuttavia una potente verità se esistenza (o, meglio, vita) —parole il cui doppio senso, in modo del tutto analogo a quello della parola pace, va sciolto a partire dal loro riferirsi a sfere diverse — significa lo stato d'aggregazione immutabile dell'"essere umano". Se, cioè, tale tesi vuol dire che il non-essere dell'uomo è qualcosa di più terribile del — senz'altro puro e semplice — non-esserci ancora dell'uomo giusto. È a questa ambiguità che la tesi menzionata deve la sua parvenza. L'essere umano non coincide infatti con la nuda vita dell'uomo; né con la nuda vita in lui né con qualsiasi altro dei suoi stati o proprietà, anzi neanche con l'unicità della sua persona fisica (*mit der Einzigkeit seiner leiblichen Person*). Tanto sacro è l'uomo (ovvero quella vita in lui che rimane identica nella vita terrena, nella morte e nella sopravvivenza), tanto poco lo sono i suoi stati e tanto poco lo è la sua vita fisica, vulnerabile degli altri uomini[313].

In gioco qui, come già in *Destino e carattere*, è il tentativo di risalire alle premesse antropologiche che legittimano le moderne forme di dominio, vale a dire un'antropologia mitica fondata su un'idea di vita mortale e naturalmente colpevole. Da ciò deriva la nozione di soggetto di diritto come corpo

---

[312] Il riferimento è a *Destino e carattere* (1919), vedi *supra*, § I.4.2. Qui, il destino non pertiene all'ambito religioso, ma mostra tutta la propria affinità con l'ordine del diritto. Come il destino si fonda sulle leggi dell'infelicità e della colpa, così il diritto erige queste ultime a criteri della persona. A differenza della religione, che aspira alla salvezza e alla redenzione umana, il diritto vincola l'essere umano al concetto di colpa naturale e manifesta tutta la sua violenza nel castigarne l'azione, originariamente criminale, dal momento che l'innocenza pertiene solo agli dèi: "Il diritto non condanna al castigo ma alla colpa. Il destino è il contesto colpevole di ciò che vive. Esso corrisponde alla costituzione naturale del vivente, a quell'apparenza non ancora del tutto dissolta, a cui l'uomo è così sottratto che non ha mai potuto risolversi interamente in essa, ma — sotto il suo impero — ha potuto restare invisibile solo nella sua miglior parte. Non è quindi (in fondo) l'uomo ad avere un destino, ma il soggetto del destino è indeterminabile. Il giudice può vedere destino dove vuole; in ogni pena deve ciecamente infliggere destino. L'uomo non ne viene mai colpito, ma solo la nuda vita in lui, che partecipa della colpa naturale e della sventura in ragione dell'apparenza", in *OC*, I, pp. 452-458, qui p. 455. Rispetto alla costellazione colpa, mito, destino e diritto è evidente l'influsso dell'*Etica della volontà pura*, cfr. H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Bruno Cassirer, Berlin 1904, pp. 844 ss.

[313] W. Benjamin, *Sulla critica della violenza*, in *id.*, *La Politic*a, cit., p. 117.

minacciato e minaccioso per gli altri, a fronte del quale si erge la missione dello Stato di salvaguardarne l'esistenza fisica, attraverso l'esercizio e la conservazione del monopolio della forza. Al *contesto di colpevolezza* in cui il destino tragico e poi la falsa trascendenza del potere sovrano confina la vita umana, Benjamin contrappone qui l'autentica trascendenza della violenza divina, matrice della violenza rivoluzionaria — concezione cui è sottesa, piuttosto, un'antropologia che si appella alla religione monoteistica, dunque, all'idea di uomo etico, coincidente con la sua anima immortale[314].

Il discorso benjaminiano va inteso allora come una critica di stampo anarchico verso ogni violenza giuridica, che muove dai corpi materiali ad essa soggiogati: una critica contro ogni potere legale e, insieme, esecutivo, che riconosce la coercizione che tale potere esercita verso la persona stessa, sfuggendo così all'accusa di "anarchismo infantile". Benjamin rimarca in tal modo la designazione storico-etica di suddetta contestazione anarchica, rivendicando la necessità di non perdere mai di vista la riflessione sul senso di ogni agire, sul senso della realtà in generale e, pertanto, sul nesso che intercorre tra questi due ambiti[315]. Oggetto della polemica è qui la pretesa astratta del diritto positivo di promuovere l'*interesse dell'umanità nella persona di ogni singolo*, che finisce per riprodurre e conservare un ordine assunto come destino[316]. Perché una critica della *Gewalt* giuridica si mostri efficace — chiarisce Benjamin — è necessario che contesti l'intero ordinamento giuridico, non in nome di un *un'idea "informe" di libertà*, ma previa definizione di un *ordine superiore di libertà*.

Parafrasando una formulazione coeva già ricordata, la politica per Benjamin si interroga sul significato dell'anarchia per la sfera profana muovendo dalla determinazione del luogo storico-filosofico della libertà, vale a dire dalla determinazione del nesso tra corporeità vivente e principio di individualità,

---

[314] Cfr. L. Barbisan, *Walter Benjamin's "Utopia of the Body": Mystical Experience and Political Thought*, in N. Ross (a cura di), *The Palgrave Walter Benjamin Handbook*, Palgrave Macmillan, Switzerland 2024, pp. 597-612. Nonostante la menzione benjaminiana della violenza divina, non sembra condivisibile appieno la tesi dell'autrice, che riduce la posizione espressa in *Zur Kritik der Gewalt* a un messianismo mistico orientato alla redenzione. Secondo Barbisan, tale idea di emancipazione fondata unicamente sull'anima mistica e spirituale, verrà poi superata negli *Schemata* attraverso la coppia *Leib/Körper*, ovvero mediante la rivalutazione del carattere transeunte della vita umana come condizione per l'emancipazione dal nesso di colpevolezza su cui si basa il dominio mitico del diritto. Tale lettura che accentua il misticismo di ZKG non sembra tener conto del fatto che la manifestazione profana della violenza divina non coincide con la venuta del Regno di Dio, ma con la violenza rivoluzionaria o con lo sciopero generale proletario, ovvero con la distruzione del fine esterno, che si presenta sotto forma di potere statale, cfr. *ivi,* pp. 598-602. L'autrice riprende qui le fila di un discorso iniziato nel più ampio lavoro di qualche anno precedente, cfr. *id.*, *Le corps en exil*, cit., soprattutto pp. 142 ss.

[315] W. Benjamin, *Sulla critica della violenza*, in *id.*, *La Politic*a, cit., pp. 103ss.

[316] In questo frangente, si inscrive l'annotazione sull'insufficienza rispetto alla sua idea di critica dell'imperativo categorico kantiano ("Agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona che nella persona di chiunque altro, sempre anche come scopo e mai come mezzo"). Sul tema Benjamin appunta: "Si potrebbe piuttosto mettere in dubbio se questa celebre formula non contenga troppo poco, vale a dire se essa non permetta di servirsi o di lasciare che altri si servano di sé o di un altro, da qualsiasi punto di vista, come un mezzo. Si potrebbero addurre ottime ragioni per nutrire questo dubbio", in *ivi*, n1.

in quanto figura che prende parte al reale[317]. In questo senso, l'oggetto privilegiato della sua indagine è quel complesso aggregato fisico fatto di corpo, movimento e desiderio che sfugge a qualsiasi tentativo di giuridificazione messo in atto dal diritto: l'essere umano sfugge, infatti, alla sua riduzione legale a soggetto di diritto. Nella doppia accezione di *Leib* e *Körper*, il corpo umano è piuttosto soggetto a una divisione di poteri netta i cui criteri sono dolore e piacere[318]. Il movimento costituisce in questo quadro non un diritto, ma un modo d'essere del corpo e il suo desiderio è il prodotto dell'interazione psico-fisica ben più complessa di un fine giusto, che legittimerebbe l'impiego di qualsiasi mezzo violento per raggiungerlo[319].

Dal rifiuto tanto dell'ascendenza mitica della *nuda vita*, quanto della pietrificazione spettrale della *persona* messa in atto dal diritto, deriva una peculiare *metapolitica del vivente*. Se è vero che quest'ultima sottintende un'idea più ampia di vita, non ridotta alla fisicità organica ma comprendente in sé tutto quanto di cui può darsi storia[320]; d'altra parte, il termine *metapolitica* allude qui a un discorso sul nesso politico-metafisico, non rivolto all'assimilazione del politico al messianico, ma al disvelamento del valore intrinsecamente politico della metafisica[321]. In effetti, possiamo distinguere un'accezione di *metafisica*

---

[317] Cfr. fr. 73 in *ivi,* p. 43.

[318] Cfr. *supra*, § II.3.2.

[319] Il riferimento è ai primi paragrafi della *Critica della violenza*, dove Benjamin polemizza con il *diritto naturale*, colpevole di considerare la violenza in maniera acritica, ovvero di escludere la sfera dei mezzi dalla propria indagine sulla natura e l'utilizzo della violenza, in W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 96-98: come l'essere umano può rivendicare senza problemi il diritto di movimento del proprio corpo per realizzare i propri desideri, così il diritto naturale giustifica l'utilizzo di mezzi violenti per fini giusti. L'intenzione di Benjamin non è escludere in generale il movimento del corpo e il desiderio *in toto*, ma sancire la loro inutilità ai fini di una critica della violenza, alla luce della "riduzione giuridica" cui il *Naturrecht* li costringe. Sul tema e sull'ambiguo rapporto con Spinoza, identificato curiosamente in queste pagine come il rappresentante del diritto naturale, cfr. M. Palma, *The Curious Case of Baruch Spinoza in Walter Benjamin's "Towards Critique of Violence"*, cit., pp. 221-238.

[320] Cfr. W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers* (1921), in *GS,* IV/1, pp. 9-21, qui p. 11; trad. it., *Il compito del traduttore*, in *OC*, I, pp. 500-511, qui p. 502.

[321] Il termine «metapolitica» è stato coniato dallo storico tedesco August Ludwig von Schlözer alla fine del XVIII sec, cfr. A.L. Schlözer, *Allgemeines Staatsrecht*, Olms-Weidmann, Göttingen 1793, pp. 9 ss. Attraversa la riflessione politica dei decenni successivi, fino a trovare in Manfred Riedel la definizione più accurata di "presenza inconsapevole di presupposti metafisici nelle concezioni politiche". Si tratta, a sua detta, di una tendenza riscontrabile in autori antichi e moderni a partire dalla *polis* di Aristotele fino al Leviatano di Hobbes, e che si distingue per un effetto di legittimazione e parallela esclusione, cfr. M. Riedel, *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1975; trad. it. *Metafisica e metapolitica. Studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna*, a cura di F. Volpi, Il Mulino, Bologna 1990. La riflessione di Riedel era stata ispirata dal libro di Joachim Ritter *Metafisica e politica*, molto più critico verso la tradizione politica moderna, in particolare verso Hegel e la sua riconfigurazione in termini teologico-politici del presupposto metapolitico per eccellenza: la filosofia della storia hegeliana, così come la sua idea spaziale di Occidente, non farebbero che riprodurre l'inclusione escludente di una parte che, proponendosi come tutto, soggioga a sé le altre, cfr. G. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel,* Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969; trad. it. *Metafisica e politica. Studi su Aristotele e Hegel*, a cura di G. Cunico, Marietti, Genova 1983. Rispetto a questa linea interpretativa, Esposito rintraccia una accezione alternativa di metapolitica, che coglie il profondo nesso tra metafisica e politica nel Novecento e affonda le sue radici in *Politica e metafisica* di Erich Unger: come testimonia lo stesso titolo, l'autore attuerebbe lì un ribaltamento del binomio teorizzato da Ritter. In rottura con la tradizione teologico-politica, Unger pensa la metapolitica non come causa di un'inclusione escludente, ma come "sottrazione costitutiva", esodo dalla forma moderna dello Stato e dal paradigma di sovranità e parallela riconnessione dell'ambito biologico a quello spirituale, con rischiosi esiti tanatopolitici, cfr. R. Esposito, *Politica e metafisica*,

piena e semplicistica, intesa come teoria astratta e sradicata dalla realtà; da una più complessa, per così dire negativa, che allude a un non-ancora dell'esperienza, a una scienza che lavora per l'interrelazione di esperienza e logica. In entrambe le accezioni, la metafisica è già sempre implicata nella trattazione politica: sia quando la politica si ripromette di escluderla, delineando arbitrariamente i confini delle rispettive zone di influenza e finendo per divenire essa stessa astrazione arbitraria degna della più becera metafisica; sia nel secondo caso, paradigmaticamente esposto dal discorso metapolitico di Benjamin: infatti, questo mostra, per un verso, che concetti apparentemente di competenza del profano, come il corpo (*Leib*/*Körper*), hanno in realtà confini sfumati, dal momento che la loro appartenenza all'ordine profano o al regno messianico dipende dalla prospettiva d'indagine adottata; d'altra parte, tale discorso stabilisce che il compimento (*Erfüllung*) dell'umanità non potenziata, che la politica si prefigge come compito proprio, ha uno statuto esclusivamente terreno.

Questa seconda accezione di "metafisica" è profondamente debitrice dell'influsso di Eric Unger, il cui "pensiero della politica" esposto nell'opera del '21 è stato, com'è noto, grande fonte di ispirazione per Benjamin. Nel pensare la politica attraverso il ricorso metafisico, Unger rigetta l'idea di metafisica come "astrazione avulsa dal corpo", o come "dogmatica sradicata" che si cimenta in disquisizioni macrocosmiche. Come chiarisce nel corso testo:

> La metafisica è una scienza trascendentale che non ammette l'impossibile e s'impegna in una chiarificazione reciproca e in una penetrazione sperimentale dell'esperienza trascendentale e della coscienza teorica a partire dalla loro messa a fuoco disproporzionale. Metafisica qui non significa antitesi tra la logica e l'esperienza. L'impossibilità di ottenere risultati in campo metafisico non deriva dalla non empiricità di principio presupposta nella sua stessa definizione. La non esperienza della metafisica è una condizione di fatto e non di principio, essa non rappresenta l'antitesi logica dell'esperienza ma solo il suo non-ancora per così dire storico. Diciamo "per così dire storico" dal momento che metafisica e empiria non si avvicendano come stadi consecutivi nello sviluppo temporale della coscienza come un "progresso" (in tal senso esse rappresenterebbero due principi antitetici), ma come due modi della coscienza[322].

Se la metafisica non si interessa dell'impossibile, quanto piuttosto della misteriosa connessione tra spirito e fisico che ha luogo nel corpo; d'altra parte, la politica non può limitare il proprio campo

---

cit., pp. 476-473. In tempi più recenti, la nozione di metapolitica è stata riconfigurata e dislocata in ambito filosofico-politico, cfr. perlomeno J. Rancière, *La Mésentente: politique et philosophie*, Galilée, Paris 1995; trad. it. *Il disaccordo*, a cura di B. Magni, Meltemi, Roma 2007, part. cap. IV, *Dall'archi-politica alla meta-politica*; A. Badiou, *Abrégé de Métapolitique*, Editions du Seuil, Paris 1998; trad. it. *Metapolitica*, a cura di M. Bruzzese, Cronopio, Napoli 2001.

[322] E. Unger, *Politica e metafisica*, cit., pp. 50 ss.

d'indagine all'ordinamento della convivenza fisica, lasciando da parte la sfera psichica e culturale, ma deve rendere ragione della pienezza della vita umana, tanto nel singolo quanto nella dimensione collettiva. Si intuisce che "metafisica" non allude qui alla tendenza originaria della politica moderna ad unificare la molteplicità per mezzo e al fine di una rappresentanza politica che si propone universale, ma che finisce per escludere parte dei rappresentati. Se lo schematismo politico classico in Occidente eleva la vita naturale a presupposto e prodotto della politica, dapprima privando l'uomo della propria libertà e forza, per poi concedergliene una parte con interessi salati attraverso il patto statuale[323]; di contro, il compito peculiare della politica consiste per Unger nel fornire una comprensione metafisica adeguata dell'essere umano, che prenda in esame l'interazione costante tra corpo e spirito e pervenga così a una definizione di popolo intesa come pluralità soggettiva preordinata al sistema statuale, svincolata dal piano meramente materiale e organizzata, piuttosto, a un livello etico-spirituale. Non sorprende allora come Unger arrivi a sostenere che la metafisica costituisca, piuttosto, il *primo passo* di ogni politica[324].

La sua riflessione non si incastona semplicemente tra la crisi della soggettività trascendentale e la modernizzazione biologica; ma tenta di sopperire alla deriva della *Rationalisierung,* intesa come affermazione di un'idea tecnologico-scientifica di politica, rivolta all'organizzazione razionale del reale attraverso la conformazione di determinati mezzi a commisurati fini[325]. Come Unger si interrogava sull'essenza metafisica della politica, individuando nell'*universitas metapolitica*, intreccio di biologico e spirituale, l'unica via per sottrarre il politico al destino di imminente spoliticizzazione messo in atto dall'economia e dal diritto; allo stesso modo, negli appunti di antropologia, Benjamin riflette sulla categoria di *Geistleiblichkeit* nel tentativo di radicare la politica non nella mera materia, ma nella corporeità che si fa storia prendendo parte direttamente al reale. In gioco c'è il tentativo di sopperire all'inadeguatezza dell'individuo liberale-borghese quanto al pericolo della de-individualizzazione di massa, per ripensare il

---

[323] Si pensi a tal proposito all'emblematica argomentazione addotta da Rousseau ne *Il contratto sociale*: "Colui che osa prendere l'iniziativa di fondare una nazione deve sentirsi in grado di *cambiare*, per così dire, la *natura umana*; di trasformare ogni individuo, che per se stesso è un tutto perfetto ed isolato, in *parte* di un più grande tutto, dal quale questo individuo riceva in qualche modo la vita e l'essere; di alterare la costituzione dell'uomo per rafforzarla; di sostituire una *esistenza parziale e morale* all'esistenza fisica e indipendente che noi tutti abbiamo ricevuto dalla natura. Bisogna, in una parola, che egli tolga *all'uomo le forze che gli sono proprie* per dargliene altre che siano al di fuori di lui e di cui non possa far uso senza l'aiuto di altri" in J.-J. Rousseau, *Du contrat social: ou principes du droit politique*, in *id.*, *Œuvres complètes*, 5 voll., a cura di B. Gagnebin e M. Raymond, Gallimard, 1961-1995 , vol. III; trad. it. *Il contratto sociale*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1966, p. 57. Sullo statuto problematico dell'assunto implicito alla radice dell'ontologia politica occidentale si vedano anche le celebri riflessioni di H. Arendt, *The Origins of Totalitarism*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1973 [I ed. Schocken Books, New York 1951]; trad. it. *Le origini del totalitarismo*, a cura di A. Martinelli, Einaudi, Torino 2009, pp. 415 ss.

[324] E. Unger, *Politica e metafisica*, cit., pp. 52 ss. Nella seconda parte del saggio l'autore si cimenta in una definizione di popolo in senso psicofisico, debitrice verso il Bergson di *Matière et Mémoire. Essais sur la relation du corps à l'esprit* (1986).

[325] Cfr. P. Primi, *Nodus Letalis*, cit., pp. 118 ss.

principio di individualità come doppio movimento nella storia: realizzazione nel corpo dell'umanità e dissoluzione dell'umanità nella sua caducità.

C'è da premettere che le due concezioni si distinguono per sfumature più o meno marcate, prima tra tutte l'impossibilità per la politica benjaminiana rispetto a quella ungeriana di ammettere la mediazione profetica di un "capostipite" nazionale, in grado di risvegliare un'ambigua "energia biologica interindividuale" dai pericolosi risvolti razziali[326]. Tuttavia, nonostante il differente utilizzo dei medesimi parametri metafisici nell'organizzazione della politica, i due autori sono accomunati dal tentativo di sfuggire alla finzione ideologica del diritto e alla deriva tecnico-amministrativa di matrice economica, attraverso l'elaborazione di una politica che rinuncia alla verità a vantaggio dell'utilità della vita nella sua interezza. Ne risulta una peculiare metapolitica che svolge il ruolo di "operatore differenziale" [327] tra esistenza e progetto, tra realtà e possibilità; nel caso specifico di Benjamin, una politica del profano che, forte della connessione che lega unità psico-fisica e popolo, lavora attraverso la tecnica al compimento della *physis*, coerentemente con un metodo che deve dirsi nichilista[328].

L'importanza del ricorso nei primi anni Venti a un concetto esteso di *vivente* da parte di questa *metapolitica* e, più in generale, il proposito sempre vivo della riflessione politica benjaminiana di disattivare il dualismo metafisico classico di individualità e collettività, spirituale e corporeo, interiorità psicologica ed esteriorità storica sono testimoniati dal celebre *Il Surrealismo. L'ultima istantanea sugli intellettuali europei* (1929). In questo saggio — emblematico della riconfigurazione del materialismo storico, attuata da Benjamin a partire dal '24, in direzione di quel che è stato definito un peculiare

---

[326] Cfr. E. Unger, *Politica e metafisica*, cit., pp. 72-74; p. 92;

[327] P. Primi, *Nodus Letalis*, cit., pp. 119.

[328] W. Benjamin, *Frammento Teologico-politico*, in *id.*, *La Politica*, cit., pp. 55-6. A ben vedere, l'associazione tra il concetto di politico e il nesso psicofisico ritorna di lì a qualche anno nell'opera benjaminiana. Si pensi al *Dramma barocco tedesco*, in cui si allude letteralmente al "Politico" per riferirsi al cortigiano, il calcolatore che "schematizza il parallelismo psicofisico" (*GS*, I/1, p. 275; *OC*, II, pp. 135-138), che combina insieme lutto e santità, severa disciplina interiore e azione senza scrupoli all'insegna di un compromesso illimitato con il mondo (con le cose, piuttosto che con le persone): "[…] ingegno (*Geist*) — sentenzia iconicamente a tal proposito — è la capacità di esercitare la dittatura". Si assiste, inoltre, a una riformulazione del problema psico-fisico nella successiva questione del rapporto tra teoria e prassi: in particolare, il tema della responsabilità politica in Lesabéndio viene approfondito nella recensione alle *Lettere a Maxim Gorki 1908-1913*(1926) di Lenin, in cui si tematizza la responsabilità come il frutto dell'eliminazione della distinzione tra pubblico e privato (*GS*, III, pp. 51-53; *OC*, II, pp. 486-487) — un tema quest'ultimo che viene affrontato allora anche da Unger e Friedländer, cfr. sul tema U. Steiner, *Der wahre Politiker*, cit., pp. 83 ss). La pubblica esposizione del privato è basata su una concezione di responsabilità che Benjamin vede espressa da Lenin nella dittatura del proletariato: "Ogni costruzione adialettica dell'individualità (e quella borghese è tale) deve cadere. Ma quella dialettica si cristallizza intorno alla responsabilità. La persona non è eccezionale e ampia per la ricchezza delle sue esperienze e il modo in cui le vive — giunge fin dove si estende la sfera delle cose per cui è responsabile — per cui deve essere resa responsabile, non per cui si sente responsabile. La grandezza nel senso del materialismo storico è determinata dalla misura in cui l''indifferenza' della persona diventa 'creatrice attraverso la responsabilità", in *GS*, III, p. 53; *OC*, II, p. 487.

"materialismo antropologico"[329] — l'autore esplora attraverso le nozioni di *Leibraum* e *Bildraum* la possibilità di uno spazio politico dell'esperienza contro la tradizione liberale-borghese e quella volgar-marxista; vale a dire, la possibilità che la diretta compenetrazione di spazio immaginativo e corpo collettivo, attraverso un processo di *innervazione* dall'eco neuropsicologica[330], prorompa nell'impeto dell'azione politica:

> […] anche il collettivo è corporeo. E la *physis* che si organizza nella tecnica può essere prodotta, in tutta la sua realtà politica e oggettiva, solo in quello spazio immaginativo in cui ci introduce l'illuminazione profana. Solo se corpo e spazio immaginativo [*Leibraum und Bildraum*] si compenetrano in essa così profondamente che tutta la tensione rivoluzionaria diventa innervazione fisica collettiva, e tutta l'innervazione fisica del collettivo diventa scarica rivoluzionaria, solo allora la realtà ha superato se stessa tanto quanto esige il manifesto comunista.[331]

Sono temi che verranno ripresi anche in *Esperienza e povertà* (1933) a testimonianza di una riflessione che tenta di far convergere esperienza mistica, aspirazione politica e rivalutazione della corporeità, in direzione della lotta rivoluzionaria e l'emancipazione dal capitalismo. Si tratta, cioè, di una riflessione che passa per l'analisi dell'esperienza traumatica della Prima guerra mondiale, per interrogarsi sul ruolo delle nuove tecnologie rispetto al compimento del corpo dell'umanità. Ciò che Benjamin mette in atto, a partire dalla fine degli anni Venti e nel corso degli anni Trenta, è una riformulazione in senso marxista della prospettiva di emancipazione originariamente materialista, abbozzata negli appunti di antropologia, dove la politica appariva tensione collettiva verso la felicità nell'adesso storico, o meglio, compimento di quella aperta ed evanescente totalità che Benjamin chiamava "Utopie des Leibes", attraverso la dissoluzione delle particolarità e la costituzione della nuova individualità collettiva.

---

[329] Così Theodor Adorno nella lettera del 10 novembre 1938 recriminava all'amico la mancanza della mediazione nel suo metodo: in particolare, gli attribuiva il ricorso a un "materialismo antropologico" o "immediato", contraddistinto da "un elemento profondamente romantico", cfr. T. W. Adorno, W. Benjamin, *Briefwechsel 1928-1940*, a cura di H. Lonitz, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1994, pp. 364-374. Muovendo dall'impossibilità di ridurre la posizione benjaminiana alla critica di Adorno, Khatib parla di un *Materialismo dell'immagine* che si distanzia dalle tradizioni filosofiche figlie dell'idealismo tedesco (neokantismo, marxismo hegeliano e fenomenologia) attraverso il ricorso ad alcune correnti letterarie del materialismo antropologico del XIX secolo (che combinano antropologia, psicanalisi e teologia), a motivi socialisti-utopisti, marxisti e surrealisti. Ne risulta indagine politica materialistica che combina scienza e profezia: sebbene affondi le sue radici nell'interesse per la corporeità storica e per l'immediatezza "teologica" del corpo delle prime note di antropologia, esso assume una veste materialistica nuova nel saggio *Sul Surrealismo*, per poi subire un'ulteriore torsione semantica con l'immagine dialettica dei *Passages*. Ringrazio Sami Khatib per aver condiviso tali considerazioni nell'intervento "Benjamin's Materialism: History, Experience, Politics" in occasione della conferenza "The true Politician and his categories: 'Geimeinschaft', 'Geistleiblichkeit' and 'Utopie' in Walter Benjamin's Politcs", tenutasi all'Università di Trento in data 29.10.2024.

[330] Cfr. S. L. Roff, *Benjamin and Psychoanalysis*, in D. S. Ferris (a cura di), *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 115-133; p. 129.

[331] *OC*, III p. 214.

4. *Utopie*

4.1.Alle sorgenti dell'utopia benjaminiana: tra spirito, sogno e mito

Com'è emerso per i concetti di *Gemeinschaft* e *(Geist)leiblichkeit*, anche l'indagine sull'*Utopie* tra gli anni Dieci e i primi anni Venti metterà in luce non solo la sua trasversalità rispetto alla dicotomia metafisica soggetto/oggetto, ma anche la sua irriducibilità al classico schematismo mezzo/fine. Essa sembra fornire, in tal senso, una risposta alla domanda sulla modalità e sul senso dell'azione del *vero Politico*. Nello svincolare il mezzo dal fine ultimo e nel ripensare il primo come *medium*, la comunità, la corporeità spirituale e l'utopia benjaminiane mostrano una certa affinità: vale a dire, pongono l'accento sul ruolo di primo piano svolto nell'ambito del *vero Politico* non dal soggetto agente rispetto all'oggetto trasformato, né dallo strumento nei confronti del fine ultimo, ma dallo spazio in cui si dispiega l'azione politica — spazio che è, allo stesso tempo, matrice del politico: spazio corporeo e spazio immaginativo[332].

Benché l'accostamento tra il nome di Benjamin e l'utopia non susciti nessuna sorpresa alla luce delle riflessioni avanguardiste di Miguel Abensour sul tema, è noto che la linea interpretativa da questi inaugurata si è incentrata soprattutto sulla produzione matura del filosofo: è nel contesto dell'opera sui *Passages*, in particolare, nel *primo exposé* (1935) composto per *Parigi, capitale del XIX secolo* che balena — a mo' di intuizione geniale – l'*immagine di sogno*[333]. Tale interpretazione utopistica è stata e continua tutt'oggi ad essere avversata sotto diversi punti di vista, che qui non è possibile approfondire. Ciononostante, nel considerare il rapporto tra Benjamin e l'utopia sembra doveroso rimarcare per lo meno

[332] Secondo la formulazione di *Leibraum* e *Bildraum*, tematizzata successivamente nel saggio *Il Surrealismo* (1929).

[333] M. Abensour, *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Sens&Tonka, Paris 2009; trad. it. *L'utopia da Thomas More a Walter Benjamin*, a cura di G. Pintus, Inschibboleth Edizioni, Roma 2015. Il libro costituisce il terzo di cinque volumi dedicati al pensiero dell'utopia. Oltre a riproporre a una vera e propria storia del pensiero utopico, l'autore tenta ivi di riflettere sull'attualità dell'utopia in ragione del suo rapporto con l'umanità, per emanciparla dal discredito in cui è caduta nel secolo scorso: in tale scenario, Benjamin è considerato uno dei principali pensatori che ha cercato di restituire forza teorica all'immaginazione utopica, vincolandola a un pensiero critico e radicale. L'analisi di Abensour si sofferma però sulla produzione benjaminiana degli anni '30: principalmente sui due *exposés* relativi a *Parigi, capitale del XIX secolo* (W. Benjamin, *Parigi, capitale del XIX secolo*, a cura di G. Agamben, Einaudi, Torino 1986, pp. 5-51), nei diversi momenti della loro elaborazione dal '28 al '39; spazia, inoltre, attraverso la costellazione di testi dei *Passages* relativi all'utopia, fino a considerare il *Baudelaire*, *Sul concetto di storia* e *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*. È in particolare nel primo *exposé* del 1935 che, attraverso la nozione di *immagine di sogno,* Benjamin offre un'interpretazione dell'utopia che tiene conto della sua ambiguità costitutiva: egli ne sottolinea, da una parte, il carattere fantasmagorico, il quale può degenerare in una visione mitologizzante della storia che ben si concilia con l'idea di progresso del capitale; dall'altra, la sua potenza trasformatrice ed emancipatoria, che può fomentare il risveglio rivoluzionario, vale a dire la liberazione della storia dal dominio e dall'oppressione.

due evidenze. In primo luogo, il riposizionamento teorico rispetto al tema dell'utopia, messo in atto dal filosofo tra il *primo* (1935) e il *secondo exposé* (1939) in seguito alla controversia scoppiata con Adorno: vale a dire, tanto la virata anti-utopista in direzione di Blanqui, quanto l'espunzione dal *secondo exposé* del termine *immagine di sogno,* per cui Adorno accusava l'amico di accettare acriticamente la "categoria mitico-arcaica dell'età dell'oro"[334], imprigionando così l'immagine utopica nell'immediatezza del mito.

In secondo luogo, s'intende avanzare un'osservazione di carattere testuale, dal momento che, prima degli anni Trenta, si riscontra nell'opera benjaminiana la quasi totale assenza del lemma *utopia*[335]. Questo è vero soprattutto rispetto alla prima produzione, che maggiormente ci interessa in questa sede — e sembra quasi un paradosso, data l'affiliazione anarchica più o meno esplicita del Benjamin più giovane. Anche nei rari casi della loro occorrenza, il sostantivo *utopia* e l'aggettivo *utopico* vengono spesso impiegati in un senso diverso da quello che assumeranno nel contesto dei *Passages*, in un'accezione per così dire "spirituale" e che, talvolta, assume il senso negativo di "astrazione fantastica".

Volgendo lo sguardo al periodo della prima giovinezza, in effetti, i curatori delle *Gesammelte Schriften* parlano di una fase di "utopismo astratto"[336], marcata da un pensiero orientato al risveglio della gioventù che, sotto il magistero di Wyneken, combinava metafisica dello spirito di stampo hegeliano, fede nel progresso e nella tecnica di matrice positivista, e una cupa filosofia della vita di impronta nietzscheana[337]. Tuttavia, ciò sembra confliggere con l'accezione che Benjamin stesso nei testi di allora attribuisce all'idea *jugendbewegt* e al rapporto che essa intrattiene con lo spirito e l'utopia. Così, nel 1913, ragionando sul processo religioso di conquista della moralità da parte della *Freie Schulgemeinde*, ribadiva la necessità di "liberare le idee da tutte le utopie e di mantenere la ragione contro la realtà più brutale"[338]. Analogamente,

---

[334] Cfr. la celebre lettera di Adorno del 2.08.1935, in W. Benjamin, *Lettere*, cit., pp. 294-305, soprattutto p. 298.

[335] Bensaïd, per esempio, confrontando il pensiero di Benjamin e quello di Bloch sul tema delle promesse di liberazione futura e la redenzione degli oppressi, rileva l'assenza dell'Utopia dagli scritti benjaminiani ed il suo rimpiazzamento con la figura del Messia, leggendo ciò come una sostituzione intenzionale che investe non solo il piano terminologico. Il Messia di Benjamin costituirebbe, pertanto, il negativo dell'Utopia blochiana in tempi di crisi: se quest'ultima preserva un carattere di nostalgia religiosa; il primo, di contro, assume l'utopia solo per metterla alla prova nel presente: questo il senso della proposta benjaminiana, peculiare commistione di materialismo storico e teologia, politica e profezia, cfr. D. Bensaïd, *Utopia and Messianism: Bloch, Benjamin, and the Sense of the Virtual*, in "Historical Materialism", 24.4 (2016), pp. 36-50.

[336] *OC*, I, p. X.

[337] Wyneken aveva definito la gioventù come "il periodo della recettività ai valori assoluti della vita, il periodo dell'idealismo", scritto citato da Benjamin in *ivi*, p. 39.

[338] Cfr. la lettera alla Seligson del 4.08.1913, in *GB*, I, p. 164. Al tempo egli lavorava alla *Moralunterricht*, interrogandosi non solo sulla natura della libera comunità scolastica ma anche sulla forma religiosa che essa doveva assumere: solo la comunità religiosa realizza infatti l'autorità pedagogico-morale senza tradire la libertà individuale. In effetti, l'ideologia comunitaria della *Freie Schulgemeinde* vantava un'irriducibile riserva individualistica fondata eticamente, dando luogo a un'ambiguità politica condivisa al tempo anche da altri movimenti nazionalisti e antisemiti come i *Wandervögel*, cfr. *supra*, § II.2.I.

nella primavera del 1914 riferisce a Ernst Schoen che al prossimo ritrovo weimariano della *Freie Studentenschaft* terrà un discorso sull'*Utopie der Hochschule* e precisa: "In realtà, però, si tratta di fondare una nuova università a partire da sé stessi, dallo spirito"[339].

Nella costellazione semantica dei primi anni Dieci, l'ideale wynekeniano si colloca agli antipodi di un'accezione semplicistica di utopia astratta. Esso manifesta, piuttosto, la propria affinità con il piano spirituale, inteso da questi come la "sfera della comprensione"; a questo si contrapporrebbe il piano dell'azione politica, il luogo del tradimento della fedeltà incondizionata in cui si compie volontariamente la trasformazione del dio in feticcio[340]. Per comprendere a pieno il significato che assume l'elemento utopico nel pensiero benjaminiano di questi anni, è necessario, allora, approfondire in via preliminare il concetto di *Geist*. Fortemente debitore verso il già menzionato idealismo postkantiano *à la Wyneken*, così come verso la tendenza del neokantismo rickertiano a risolvere attraverso l'orientamento storico l'opposizione tra spirito e natura, lo "spirito" a cui allude Benjamin sin dal 1911 attinge alla tradizione hegeliana, ma marca un'inversione di rotta: così, nella *Freie Schulgemeinde* lo *spirito infantile* non è governato dallo *spirito oggettivo*, che perterrebbe e definirebbe l'umanità ed il suo compito, secondo una concezione della gioventù come momento preparatorio alla lotta per l'esistenza. Piuttosto, allo *spirito infantile* è da riconoscere una certa autonomia e priorità assiologica, dal momento che la gioventù costituisce un atteggiamento verso la vita, particolarmente ricettivo rispetto agli ideali dello spirito[341]. In tal senso, la gioventù sarebbe essa stessa sinonimo di spirito e di una moralità intransigente dall'eco neokantiana: una gioventù che spera nella futura realizzazione dell'ideale utopistico comunitario, in quanto esperisce sin da allora l'unità realizzata del genere umano nella forma dell'alleanza dei sessi.

La contrapposizione tra "utopie" e "vere idee storiche" presentata nelle *Considerazioni su* Festspiel *di Gerhart Hauptmann* (1913) va intesa nel medesimo contesto, vòlto a enfatizzare il senso giovanile della lotta e della festa contro "un'opinione pubblica sclerotizzata riguardo alla politica"[342]: le utopie, destinate

---

[339] Lettera del 23.05.1914 a Ernst Schoen, in *ivi*, p. 230.

[340] Cfr. Lettera del 7.01.1913 a Ludwig Strauss, in *ivi*, pp. 81ss.

[341] «Tutti i beni ideali, lingua e scienza, diritto e morale, arte e religione, sono espressioni di questo spirito oggettivo. Una lunga, faticosa peregrinazione ha portato l'umanità, la detentrice dello spirito oggettivo, alle altezze oggi raggiunte. E l'epoca nella quale oggi viviamo è finora la più importante nello sviluppo dello spirito umano. "Il contrassegno di quest'epoca è la nascente emancipazione dello spirito". Nel socialismo lo spirito affronta le degenerazioni della lotta per l'esistenza, nell'evoluzionismo riconosce la logica evoluzione del mondo, nella tecnica lo spirito accetta la battaglia contro le forze della natura. Il mondo è diventato oggetto dello spirito umano, che prima veniva oppresso "dalla superiorità della materia". Com'è noto, il rappresentante filosofico di questa idea è soprattutto Hegel. Con ciò, il compito dell'individuo è fissato. Deve porsi al servizio di questo spirito oggettivo e adempiere al proprio dovere lavorando ai più alti beni», in *OC*, I, pp. 36-39.

[342] L'oppositore del guglielminismo imperante, Gerhard Hauptmann, aveva scritto nel 1913 *Festspiel in deutschen Reimen* su richiesta dello *Studentenschaft* di Breslavia, il quale auspicava la celebrazione delle guerre di liberazione del 1813. Poco dopo la

a "naufragare sulle leggi eterne della natura", sono lì equiparate al segno distintivo dell'epoca, la quale, pur vantando un "vivo senso storico", si caratterizza per la paradossale povertà di "vere idee storiche". A ben vedere, al cuore della critica benjaminiana si colloca l'accezione borghese di "senso storico" come "senso di ciò che è condizionato", ossia la tendenza ad attribuire all'epoca in oggetto un eccessivo senso di aderenza ai fatti e di cautela, che si tradurrebbe politicamente nella necessità di attenersi a un circoscritto programma di riforma. Contro tale deriva, Benjamin rivendica l'accezione di "senso storico" come "senso dell'incondizionato" che animerebbe la gioventù. Altresì descritta come "improvvisa illuminazione di essere al servizio di un futuro ignoto", questa coscienza del proprio esserci storico traspone il compito della gioventù sul piano dello spirito: essa diviene, cioè, indice di una parentela con la storia che non la vincola al passato, ma la apre al futuro, e che si manifesta nell'urgenza dell'azione nel presente in nome della più grande idea storica, "la libertà".

In generale, la sostituzione lessicale dello *spirito oggettivo* con il *puro spirito* dei testi successivi potrebbe intendersi come uno scollamento dello spirito hegeliano dalla rigida impalcatura istituzionale, al fine di combinare l'orientamento idealistico con l'impegno pratico della lotta giovanile, in direzione non tanto della riforma studentesca quanto dello sviluppo di una coscienza della gioventù, della costruzione di un "legame intrinseco con lo spirito studentesco"[343]. Anche quando il discorso abbandona l'istanza filosofico-pedagogica alla metà degli anni Dieci per muovere i primi passi verso "il centro unitario del [suo] pensiero", esso s'imbatte in un'idea di *spirito umano* che è sì espressione del diritto, dell'arte e nelle questioni relative all'conoscenza, ma la cui originarietà allude alla filiazione diretta dall'essenza del linguaggio[344]. Nel farsi espressione storica di un'essenza antropologica, il *Geist* benjaminiano mostra,

---

Prima, nel maggio del 1913, la rappresentazione venne sospesa dal Principe ereditario tedesco. Nella lettera del 23.06.13 (cfr. *GB*, I, pp. 122 e ss) Benjamin riferisce a Blumenthal del suo entusiasmo riguardo la recente lettura del dramma giovanile di Hauptmann e della volontà di dedicarvi il numero di agosto di *Der Anfang*, cui collaborava attivamente e che avrebbe incluso anche alcune sue considerazioni sul tema (raccolte oggi in *GS*, II, pp. 56-60; *OC*, I, pp. 167-170). Tutti i seguenti riferimenti tra virgolette si trovano in *ibidem*.

[343] In *Finalità e metodi dei gruppi pedagogici-studenteschi nelle università tedesche* (1913), in *OC*, I, p. 176. O ancora nella coeva lettera alla Seligson: "[…] Ma in ogni singolo uomo che è nato da qualche parte e che sarà giovane risiede non il miglioramento, ma piuttosto la perfezione, la meta, che Hueber sente così messianicamente quanto ci sia vicina. Oggi ho sentito la straordinaria verità della parola di Cristo: ecco, il Regno di Dio non è né qui né là, ma dentro di noi […]. Stamattina ho continuato a pensare: essere giovani non significa tanto servire lo spirito, quanto aspettarselo. Vederlo in ogni persona e nel pensiero più lontano. Questa è la cosa più importante: non dobbiamo irrigidirci su una posizione determinata. Anche il pensiero della cultura giovanile deve essere per noi soltanto un'illuminazione capace di attirare nel suo cono di luce il pensiero più remoto. […] La sensibilità perennemente vibrante del puro spirito: questo io voglio chiamare gioventù" in *GB*, I, p. 175; W. Benjamin, *Lettere*, cit., pp. 93ss.

[344] Cfr. la lettera a Schoen del febbraio 1917, cfr. *GB*, I, p. 437: "[…] Attualmente mi si schiudono relazioni della massima rilevanza, e posso dire che sto penetrando per la prima volta nel centro unitario del mio pensiero. [...] Soprattutto: per me le questioni relative all'essenza della conoscenza, del diritto, dell'arte, hanno a che vedere con la questione dell'origine di tutte le espressioni dello spirito umano nell'essenza del linguaggio".

un'ascendenza quasi herderiana, che egli eredita da una certa letteratura anarchica diffusa in Germania a cavallo tra XIX e XX secolo e, in particolare, da Landauer. Inoltre, nello scindere il piano etico-culturale da quello politico e, dunque, nel pensare lo spirito come espressione di un legame originario con la lingua, non restituito dalla struttura statuale, l'accezione benjaminiana prende le distanze dallo spirito hegeliano che trascende l'uomo storico nella forma dello Spirito di una nazione, in cui l'individualità si aliena totalmente[345].

A un primo distanziamento critico da Wyneken a partire dal '14, corrisponde un maggiore radicamento del suo pensiero su un suolo che combina l'utopia libertaria con la sensibilità neoromantica[346]. Un pensiero ispirato a figure del calibro di Tolstoj, Strindberg, Landauer e Sorel, che trova una delle sue espressioni più riuscite in *Das Leben der Studenten* (1915), su cui si tornerà tra poco, e, successivamente, in quel testo denso e brillante, passato alla storia come *Zur Kritik der Gewalt* (1921). Nonostante possa considerarsi uno degli scritti più anarchici del filosofo, il termine *utopia* viene impiegato lì ancora in un'accezione negativa. L'utopia non è ivi funzionale alla valorizzazione del plesso semantico del *Geist* operativo nei primi testi; piuttosto, viene scalzata dal mito soreliano dello *sciopero generale proletario*. Nel testo, l'autore si rifà a Sorel con l'intenzione di criticare l'attitudine di certi intellettuali e sociologi marxisti che, invece di pensare alla rivoluzione, hanno fatto dell'attività di *pensare per il proletariato*, dunque, dell'utopia e dei programmi di riforma la propria professione:

[…] Pertanto, — scrive Benjamin — anche la prima di queste iniziative [lo sciopero generale politico] pone in essere un diritto, la seconda [lo sciopero generale proletario] invece è anarchica. Sulla scorta di affermazioni occasionali di Marx, Sorel respinge ogni sorta di programma, utopia e, insomma, di posizione di diritto da parte del movimento rivoluzionario: «Con lo sciopero generale, tutte queste belle cose vanno in fumo; la rivoluzione

[345] Al di là della comune declinazione antropologica di derivazione herderiana — che ingloba nell'idea di spirito alcune caratterizzazioni dell'antropologia settecentesca — e al di là della sfumatura anarchica, ossia della perdita dell'individualità e dell'interiorità nella dimensione collettiva, non sembra che il concetto benjaminiano di Spirito sia sovrapponibile a quello di Landauer: questo combina infatti il momento filosofico (spirito come principio), quello etnico e politico (spirito di un popolo) e quello storico (spirito del Medioevo), cfr. N. Muzzi, *Il linguaggio di Landauer*, in G. Landauer, *La comunità anarchica. Scritti politici*, a cura di G. Ragona, Elèuthera, Milano 2012, pp. 31-37.

[346] Sul tema della miscela nel pensiero benjaminiano di elementi cattolico-restituzionisti di ascendenza romantica con elementi libertario-anarchici, si pensi alla lettera a Scholem del '18, in cui Benjamin ritorna sul romanticismo cattolico, rintracciando il suo aspetto ideale, al contrario dell'esito politico, nel fatto di essersi "sviluppato attraverso al ricezione di elementi sociali, nell'anarchismo (Leonhard Frank, Ludwig Rubiner)", in *GB*, I, p. 181.

appare come una pura e semplice rivolta, senza che ai sociologi, alle eleganti persone di mondo amiche delle riforme sociali, agli intellettuali che si dedicano alla *professione di pensare per il proletariato*, venga lasciato posto alcuno».[347]

L'argomentazione benjaminiana, in effetti, tenta di prendere posizione nel dibattito giuridico contemporaneo sulle questioni del potere dello Stato e della resistenza legittima a quel potere, pronunciandosi contro l'uso dello sciopero generale da parte dei socialdemocratici per mantenere il potere minacciato dal putsch di Kapp. In una costellazione semantica parzialmente analoga alle *Considerazioni su* Festspiel *di Gerhart Hauptmann,* l'utopia viene accostata ai programmi di riforma che caratterizzano talvolta il movimento rivoluzionario, dunque, a quell'attitudine borghese che delega ad *astratte leggi naturali* l'ultima parola sul momento propizio della rivoluzione e che, propendendo per la dilazione, finisce per perpetrare il diritto e il potere statale. Tuttavia, come si è detto, l'affinità semantica dei termini impiegati è solo parziale, dal momento che all'utopia Benjamin non contrappone più il "movimento dello spirito e un modo radicalmente nuovo di vedere"[348] del testo del '13, ma la soreliana "rivoluzione come una pura e semplice rivolta". In altri termini, contro l'astrazione e la differibilità dell'utopia, si rivendica quitutta la potenza del mito dello sciopero generale proletario, inteso come mezzo puro, vòlto unicamente alla dissoluzione del suo vincolo con il fine ultimo: l'annientamento del potere statale[349]. Ciò è interessante soprattutto alla luce del significato che Benjamin stesso attribuisce allora al mito, non solo nella *Critica della violenza*, ma anche in *Destino e carattere* e, in generale, nei testi afferenti alla *Politik*.

Se ne deduce la necessità di distinguere nella sua produzione due accezioni di mito: la prima, propria della costellazione di testi sopra menzionata, alluderebbe al mito come ciò che appare nelle vesti incantatrici della storia naturale, ma che si rivela il residuo di uno stadio demonico, fondato sui concetti di colpa e infelicità[350]. La seconda accezione, invece, attinge ad ampie mani al pensiero di Sorel, che a

---

[347] W. Benjamin, *Sulla critica della violenza*, in *id.*, *La Politica*, cit., pp. 110-111. Benjamin cita qui direttamente G. Sorel, *Réflections sur la violence*, 5e édition, Paris 1919, p. 200; trad.it. *Riflessioni sulla violenza*, in *id.*, *Scritti politici*, a cura di R. Vivarelli, UTET, Torino 2017, pp. 79-421; qui p. 233. La lettura del libro di Sorel da parte di Benjamin sarebbe datata tra il 1919 e il 1921 (cfr. *GB*, II, p. 101, 127). Dello stesso autore, egli aveva letto precedentemente anche "Le illusioni del progresso", appuntato al n° 726 dell'indice dei libri letti. Ad ogni modo, all'autunno del 1920 è accertato l'interesse di Benjamin verso un esame generale dell'anarchia e della violenza: scrive infatti a Max Nettlau, autorevole fonte sull'anarchia e amico di Bakunin per chiedere suggerimenti bibliografici in merito, cfr. *GB*, II, pp. 100-103; sulla lettura benjaminiana di Sorel, cfr. C. Kambas, *Walter Benjamin lecteur des Réflexions sur la violence*, in "Cahiers Georges Sorel", n. 2, 1984. pp. 71-89; e L. Pinto, *La política más allá de la violencia. Walter Benjamin lee a Georges Sorel,* in "Anacronismo e Irrupción", vol. X, n. 18 (Mayo - Octubre 2020), pp. 37-62.

[348] *OC*, I, p. 167.

[349] Lo sciopero generale proletario rappresenta la chiave di volta per "la composizione non violenta dei conflitti"; esso interrompe anarchicamente il ciclo della violenza, poiché dà origine a un sovvertimento che "non tanto provoca ma porta a compimento", cfr. W Benjamin, *Sulla critica della violenza*, cit., p. 107;110.

[350] Cfr. *supra,* § I.4.2 e *infra,* § III.1.3.2 e III.2.1.1.

cavallo del XX secolo aveva cominciato a interrogarsi sul ruolo svolto nella storia dalle passioni, dalle illusioni, da quelle immagini preservate nella memoria rivoluzionaria che, costruendo una nuova visione del mondo, muoverebbero alla ribellione le classi subalterne[351]. Quel medesimo Sorel che, ricorrendo alla teoria dell'intuizione bergsoniana e alla concezione nietzscheana della forza fondativa del mito, aveva rintracciato in quest'ultimo il motore propulsore della formazione intuitiva di una nuova cultura. In effetti, nelle *Riflessioni sulla violenza* il mito veniva definito "un'organizzazione di immagini capaci di evocare istintivamente tutti i sentimenti che corrispondono alle diverse manifestazioni della guerra intrapresa dal socialismo contro la società moderna"[352]. Tematizzando lì il mito come il "mezzo per agire sul presente"[353], egli individuava nello sciopero generale proletario l'emblema di un'azione non organizzata, il cui unico obiettivo è "distruggere ciò che esiste"[354]. In questa luce, si potrebbe avanzare

[351] Sin dai tempi dell'adesione al marxismo, passando per la fase revisionista fino all'approdo al sindacalismo rivoluzionario, grandi fonti di ispirazione per il pensiero di Sorel sono stati: i lavori sul cristianesimo primitivo di Ernest Renan e di Gaston Boisser; la risemantizzazione di "idea rivoluzionaria" come parola d'ordine astratta che abbaglia il popolo, attuata da Hyppolyte Taine; una teoria dell'autonomia del diritto, produttore di costumi e di quella morale sociale che permette la coesione di unità individuali, che egli trova in Vico e poi nel confronto con Antonio Labriola e Benedetto Croce. Negli anni il suo itinerario teorico prende coscienza della necessità per il socialismo di integrare alla scienza (lotta di classe), la morale (lotta per la giustizia); pertanto, procede verso la messa in questione dell'economicismo marxista del tempo e l'integrazione di una visione pluralistica del sociale che, ponendo l'attenzione sul problema della morale, dell'autonomia e della libertà, arriverà a tematizzare il ruolo dei mondi immaginari nello stimolo all'azione e all'agire collettivo, cfr. sul tema M. Gervasoni, *Georges Sorel. Una biografia intellettuale. Socialismo e liberalismo nella Francia della belle époque*, Unicopli, Milano, 1997. È soprattutto nelle *Riflessioni sulla violenza* (1907) che Sorel elabora una teoria del mito vera e propria: rapportando il pensiero all'azione, il mito permetterebbe all'uomo di agire immediatamente, senza considerare il contenuto storico che tale immagine veicolerebbe. L'uomo verrebbe mosso allora da quella leggenda rivoluzionaria che fa appello alla sua irrazionalità: «gli uomini che partecipano ai grandi movimenti sociali si figurano le loro future azioni sotto forma di immagini di battaglie, per assicurare il trionfo della causa. Proponevo di chiamare *miti* queste costruzioni la cui conoscenza ha nella storia una importanza tanto grande: lo sciopero generale dei sindacalisti e la rivoluzione catastrofica di Marx sono dei miti. Come esempi notevoli di miti ho dato quelli costruiti dal cristianesimo primitivo, dalla Riforma, dalla Rivoluzione, dai mazziniani; ciò che volevo mostrare è che non bisogna cercare di analizzare un tale sistema di immagini allo stesso modo che un oggetto si scompone nei suoi elementi, ma che bisogna prenderli in blocco come forze storiche, e che soprattutto bisogna guardarsi dal paragonare i fatti compiuti con le rappresentazioni che prima dell'azione erano state accettate", in G. Sorel, *Riflessioni sulla violenza*, cit., pp. 104-105.

[352] *Ivi,* p. 219.

[353] *Ivi,* p. 218.

[354] Cfr. la lettera a Daniel Havély del 15.07.1907, apposta come prefazione delle *Réflections*: «Adoperando il termine di mito, credevo di avere avuto una trovata felice, perché in tal modo rifiutavo ogni discussione con coloro che vogliono sottomettere lo sciopero generale a una critica minuta e che accumulano obiezioni contro la sua attuabilità. Pare invece che abbia avuto una ben infelice idea, poiché gli uni mi dicono che i miti sono propri soltanto alle società primitive, mentre gli altri si immaginano che io voglia dare al mondo moderno come forza propulsiva dei sogni analoghi a quelli che Renan riteneva utili per rimpiazzare la religione; ma si è andati anche più lontano, e si è preteso che la mia teoria dei miti sia un argomento da avvocato, una falsa traduzione delle opinioni autentiche dei rivoluzionari, un *sofisma intellettualista* [...]Capisco che questo mito dello sciopero generale, in ragione del suo carattere di infinità, venga a ferire le *persone sagge*; nel mondo attuale è assai viva la tendenza a ritornare alle opinioni degli antichi e a subordinare la morale al buon andamento degli affari pubblici, il che conduce a porre la virtù in un giusto mezzo. Fin tanto che il socialismo rimane *una dottrina esposta interamente a parole*, è molto facile di farlo deviare verso un giusto mezzo; ma questa trasformazione ovviamente è impossibile quando si introduce il mito dello sciopero generale, che comporta una rivoluzione assoluta [...] Mentre i nostri attuali miti conducono gli uomini a prepararsi a una battaglia per distruggere ciò che esiste, l'utopia ha sempre avuto per effetto di dirigere gli spiriti verso riforme che potranno

l'ipotesi che la tematizzazione benjaminiana dell'immagine di sogno degli anni Trenta affondi le radici nella risemantizzazione dell'utopia, messa in atto a cavallo degli anni Venti attraverso l'assimilazione del mito soreliano dello sciopero proletario come *mezzo puro*.

Ai fini dell'inquadramento del lemma *Utopie* nella costellazione della *Politik*, si cercherà allora di tracciare una panoramica degli autori che maggiormente hanno influenzato il filosofo in questa direzione. Contro quanto emerso finora, la prima fonte di ispirazione — se non altro in senso cronologico — sul tema dell'utopia nel primo Benjamin va rintracciata non tanto nei pensatori anarchici, quanto in quegli autori romantici, i cui riferimenti abbondano nella corrispondenza e negli scritti degli anni 1910-20. Ciò non deve sorprenderci, se pensiamo che la riflessione romantica si caratterizza storicamente per la tematizzazione del rapporto tra mito e sogno — dove quest'ultimo viene inteso come un "messaggio personale" proveniente dal mondo infero, un regno oscuro legato a doppio filo con la mitologia classica[355].

In effetti, a partire dall'articolo *Romantik* del '13 — in cui la gioventù veniva spronata a promuovere un nuovo romanticismo della verità, della bellezza e della volontà di azione — fino alla tesi di dottorato *Il concetto di critica d'arte nel romanticismo tedesco* del '19, la produzione benjaminiana mostra un certo radicamento sul terreno culturale *neoromantico* che, a partire dalla fine del XIX sec., aveva acquistato

effettuarsi gradatamente modificando il sistema; non bisogna quindi meravigliarsi se tanti utopisti poterono diventare abili uomini di Stato allorché essi ebbero acquistata una maggiore esperienza della vita politica», in *ivi*, pp. 106-114.

[355] Nella sua indagine sul rapporto tra i sogni, l'anima e la morte, tentando di smarcarsi tanto dalla tesi della compensazione di Jung quanto da quella della rimozione di Freud, Hillman rintraccia in quest'ultimo una certa vicinanza con la posizione romantica proprio in virtù di questo aspetto. Nella *Traumdeutung* (1900), Freud sembra cucire insieme tre concezioni allora dominanti riguardo al sogno: la razionalistica, la somaticistica e, soprattutto, la romantica. Dei razionalisti assimila l'idea che il linguaggio onirico si presenta come un groviglio senza senso, benché decodificabile attraverso un significato e un valore latenti; e dei somaticisti accoglie l'idea che il sogno rispecchi processi fisiologici; dei romantici fa propria la concezione del sogno foriero di un "messaggio personale", oscuro perché proveniente da un altro mondo, ma decrittabile. La maggiore vicinanza di questi al romanticismo sarebbe testimoniata dal fatto che, essendo stata maggiormente assimilata, è scomparsa del tutto nell'epoca postfreudiana: "Come i romantici, Freud costruì un mondo sul sogno e lo ricollegò principalmente con il regno del sonno, il mondo notturno, e con la mitologia classica, assegnandogli una regione distinta, con una sua topografia […]". Cfr. J. Hillman, *The Dream and the Underworld*, Harper & Row, New York 1979; trad. It. *Il sogno e il mondo infero*, a cura di A. Bottini, Adelphi, Milano 1973, pp. 18-25, qui p. 19. Sulla fusione e confusione tra mondo dei desti e mondo privato del sogno, dunque, sul ruolo dell'immaginario onirico nella letteratura romantica tedesca, poi ripreso dalla poesia simbolista francese, cfr. l'ancora attuale A. Béguin, *L'Âme romantique et le Rêve. Essai sur le romantisme allemand et la poésie française*, Cahiers du Sud, Marsiglia 1937; trad. it. *L'Anima romantica e il sogno. Saggio sul Romanticismo tedesco e la poesia francese*, a cura di U. Pannuti, Il Saggiatore, Milano, 1967. Per quanto riguarda invece la speculazione filosofica romantica, il rapporto della forma del sogno con l'immaginazione, con l'idea di natura, quindi, con la forma stessa della coscienza viene ricondotto da Desideri a tre modelli ipotetici: il primo ironico-allegorico tra coscienza, immaginazione e sogno, proprio dell'opera di Jean-Paul Richter; il secondo direttamente simbolico, contrassegnato da una corrispondenza immediata tra mondo onirico e mondo naturale, come espresso da Heinrich Schubert; il terzo modello "fiabesco", reso ottimamente dall'idea di "sogno razionale" di Novalis, cfr. F. Desideri, *Il "sogno razionale" e il genio romantico*, in M. Bresciani Califano (a cura di), *Sogno e sogni. Natura, storia, immaginazione*, Olschki, Firenze 2005, pp. 65-80.

nuova vita in Europa centrale attraverso l'opera di pensatori, artisti, letterati, sociologi ecc.[356]: in risposta alla crisi della civiltà borghese e al suo razionalismo questi ultimi si erano avvicinati al sentire mistico-estetico-spiritualistico che, lungi dal risultare ineffettuale e passivo secondo la nota interpretazione schmittiana del romanticismo politico, costituiva una forza alternativa in grado di plasmare l'azione politica e dunque il corso storico degli eventi tedeschi ed europei[357]. In tal senso, il romanticismo per questa nuova generazione di intellettuali riesce a convogliare tutte le energie, le speranze e i sogni custoditi nelle pieghe più insidiose del presente, con esiti talvolta disastrosi, come ha dimostrato la storia tedesca dei decenni successivi.

In questo panorama multiforme, spicca il gruppo altrettanto eterogeneo degli intellettuali mitteleuropei, accomunati dalla riscoperta dell'istanza restauratrice-utopica tanto del messianismo ebraico, quanto della rivoluzione libertaria. Un gruppo tenuto insieme da una sorta di *affinità elettiva*, un fenomeno politico e culturale che si colloca sul comune sfondo neoromantico, contrassegnato dalla nostalgia per le culture precapitalistiche e dalla simultanea critica verso la società borghese-industriale[358]. Rispetto a tali figure di spicco, tra cui rientrano Scholem, Buber, Landauer, Bloch ecc., Walter Benjamin si collocherebbe "al crocevia di tutte le strade", rappresentando la perfetta incarnazione dell'intellettuale ebreo-tedesco della prima metà del XX secolo. Secondo la convincente proposta di Löwy: "non si può comprendere né il messianismo né l'anarchismo di Benjamin senza il terreno culturale romantico che serve da fondamento comune ad entrambi"[359]. Benché individui nel metodo del filosofo berlinese una

---

[356] Il termine "neoromanticismo" era stato coniato da Eugen Diederichs, editore della rivista *Die Tat* proprio tra gli anni Dieci e Venti, cfr. G Mosse, *The Crisis of German ideology*. Grosset and Dunlap New York 1964; trad. it. *Le origini culturali del Terzo Reich*, a cura di F. Saba Sardi, Il Saggiatore, Milano 1968, pp. 79-100.

[357] Per una ricostruzione del contesto neoromantico dei primi decenni del Novecento e dei diversi tentativi di lettura del romanticismo operati dagli intellettuali tedeschi: non solo Schmitt, ma anche Croce, Meinecke, Below, Mannheim, Lucack e Benjamin, cfr. C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 195-225. Sul tema vastissimo della tendenza tedesca a interpretare i romantici come conservatori e irrazionalisti, cfr. K. Peter (a cura di), *Die politische Romantik in Deutschland*, Reclam, Stuttgart 1985, sopr. pp. 9-73; e U. Cardinale (a cura di), *Problemi del romanticismo. Storie e dottrine politiche, Filosofie, Arti e Mito,* 2 voll., Shakespeare & Company, Milano 1983.

[358] Cfr. M. Löwy, *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, Bollati Boringhieri, Torino 1992. Si approfondiscono qui i legami tra messianismo ebraico e utopia libertaria — ovvero le tendenze rivoluzionarie del pensiero socialista, dall'anarchismo al marxismo — attraverso il concetto di *affinità elettiva*: irriducibile al modello della fonte o della secolarizzazione, l'*affinità elettiva* comprende in modo dinamico la congiuntura di fenomeni appartenenti al medesimo campo culturale o a sfere sociali distinte. Rispetto all'analogia, che presuppone la parentela spirituale tra le strutture in questione, l'*affinità elettiva* rimarca la dipendenza della loro interazione reciproca da precise condizioni economiche, politiche e culturali: ovvero la consistente presenza di intellettuali ebrei nella produzione di idee contestatarie nell'Europa centrale tra XIX sec. e XX sec. L'omologia strutturale tra utopia messianica e libertaria muove dalla constatazione nel messianismo ebraico di una tendenza restauratrice e una utopica (la cui fusione si ritrova nel *Tikkun*); analogamente, nel pensiero libertario — e soprattutto nell'anarchismo più romantico-restituzionista — si riscontra l'utopia rivoluzionaria, cfr. *ivi*, pp. 14-35.

[359] *Ivi*, p. 107.

miscela esplosiva di illuminismo e romanticismo, Löwy ritiene che la prima componente divenga preponderante solo negli scritti materialisti della maturità; mentre è nella produzione giovanile che predominerebbe la cifra romantica. A ben vedere, l'interesse per la *Frühromantik*, che trova una degna configurazione nella tesi di dottorato del '19, permea già i primi scritti sul linguaggio intrisi di teologia ebraica[360]. Tra gli influssi più rilevanti in questo senso sono da menzionare non solo la filosofia della storia di stampo messianico di Schlegel e Novalis[361], ma anche la filosofia del linguaggio ispirata alla Cabala di Johan Georg Hamann e di Johann Gottfried Herder[362], così come il peculiare messianismo romantico che traluce dagli scritti mistici e cabalistici di Franz von Baader e Franz Joseph Molitor[363].

Ad alimentare la teologia linguistica benjaminiana dai tratti utopico-restituzionisti, derivati dalla Cabbala e dal romanticismo, aveva contribuito senz'altro la lettura di questi autori, ma soprattutto le conversazioni con Scholem a partire dal '15-16[364]. Si è detto come quest'ultimo abbia sempre rappresentato per Benjamin l'interlocutore privilegiato sui temi dell'ebraismo, del sionismo, ma anche sulla lingua ebraica e su tematiche più generalmente messianiche. La grande considerazione rispetto a

---

[360] Si pensi alla vita beata dell'uomo nel "puro spirito linguistico" prima della caduta in *Sulla lingua in generale e la lingua degli uomini* (1916), cfr. *supra*, § I.3.1; ma anche al "regno predestinato e negato della conciliazione e l'adempimento delle lingue" ne *Il compito del traduttore* (1921), cfr. *OC*, I, pp. 505 ss.

[361] Si veda *Il concetto di critica d'arte nel romanticismo tedesco* (1919), in cui si cita direttamente il messianismo romantico di Schlegel e alcuni passi di Novalis: "Il desiderio rivoluzionario di realizzare il regno di Dio è il punto elastico della cultura progressiva e l'inizio della storia moderna. Ciò che, in questa, non ha rapporti con il regno di Dio, è cosa puramente marginale" (*«Athenaeum»,* p. 222). "[…] Per quanto riguarda la religione, caro amico, dire che è giunto il tempo di fondarne una, non è per noi uno scherzo, ma cosa della massima serietà. Questo è il fine di tutti i fini e il punto centrale. Si, io vedo già albeggiare l'origine grandiosa della nuova èra; senza farsi notare, come fece il cristianesimo antico a proposito del quale non ci si accorse che avrebbe presto soffocato l'Impero Romano, cosi anche quella grande catastrofe inghiottirà presto nei suoi più vasti cerchi la rivoluzione francese, il cui valore più duraturo consiste forse solo nell'averla suscitata" (*Briefe*, p. 421, e cfr. anche le *Ideen* di Schlegel, nn. 50,56,92, e il carteggio di Novalis, pp. 82 sgg. e molti altri passi in ambedue). "E rifiutato anche il pensiero di un ideale di perfetta umanità che si realizzi all'infinito; piuttosto si esige il 'regno di Dio' sulla terra e subito [...] perfezione in ogni punto dell'esistenza, ideale realizzato in ogni gradino della vita, ed è da questa pretesa categorica che si sviluppa la 'nuova religione' di Schlegel" (*l'Ingoud*, pp. 52 sgg.)», in *OC*, I, p. 355, n5. Si pensi, inoltre, alla contrapposizione tra l'"infinità temporale di natura mediale e qualitativa" del messianismo romantico e la "vuota infinità del tempo" propria della moderna ideologia del progresso, cfr. *ivi*, pp. 425 ss. Già nella lettera a Ernst Schoen del '19, egli individuasse nel messianismo il "nodo centrale" del romanticismo, ammettendo di aver dovuto rinunciare alla disamina di tale nucleo speculativo esoterico, incompatibile con la forma accademica della dissertazione scientifica, ma di aver quantomeno accennato al contenuto manifesto della critica, cfr. *GB*, II, p. 23; W. Benjamin, *Lettere*, cit., p. 208.

[362] Menninghaus rintraccia soprattutto in questi autori, oltre ovviamente a Schlegel e Novalis, la fonte sorgiva della teoria benjaminiana della *magia linguistica*, cfr. W. Menninghaus, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, cit., pp. 189-192.

[363] Löwy insiste sul legame tra la filosofia del linguaggio di Benjamin rivolta alla restaurazione edenica e la disposizione messianico-restituzionista degli scritti di Molitor (in particolare *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition*, Theissingscher Buchhandlung, Münster 1834, soprattutto la III parte), cfr. M. Löwy, *Redenzione e utopia*, cit., pp. 109 ss.

[364] Cfr. G Scholem, *Walter Benjamin*, cit., p. 53; o la lettera di Scholem a Arendt del 28.11.1960, in cui, riferendosi al suo testo sul significato della Torah nella mistica ebraica (cfr. *Id.*, *La loi dans la mystique juive*, in *Id.*, *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*, Cerf, Paris 1983) scrive: "[…] queste sono le idee che costituivano la vera attrazione per le inclinazioni cabalistiche di Walter Benjamin, per quanto io gliele abbia potute spiegare nella mia giovinezza in forma intuitiva piuttosto che dotta", in *Arendt papers*, cont. 12, Library of Congress, Washington.

simili questioni che egli aveva dell'amico è testimoniata da un episodio emblematico, che chiama in causa Ernst Bloch, ulteriore e importante fonte di ispirazione sull'utopia. Com'è noto, questi aveva dato alle stampe nel '18 un corposo libro sul tema, in cui dava voce all'esigenza di artisti e intellettuali di ribellarsi alla società reificata e massificata. Dinanzi alla condizione di *Sinnlosigkeit* del moderno, in cui l'interiorità veniva soffocata dall'organizzazione totale del tardo capitalismo, l'utopia blochiana rivendicava il diritto dell'interiore di farsi esteriore, ergendosi a baluardo della spiritualità dell'umano: solo collocandosi nella dimensione del "non-essere-ancora", vale a dire nell'unica dimensione autentica della vita interiore che è la speranza rivolta al futuro, l'individuo poteva dare senso al suo vissuto, uscendo dalla dimensione inautentica e inessenziale del presente.

Ebbene, in seguito alla lettura de *Geist der Utopie*, nella primavera del '19 Benjamin sente il bisogno di confrontarsi con Scholem, rintracciando ancora una volta in quest'ultimo una sorta di "consulente *in hebraicis*"[365]. Come emerge dallo scambio epistolare di quei mesi, ai due diviene subito chiaro che il cristianesimo gnostico-apocalittico propugnato dalla prospettiva blochiana, cela in realtà una forte componente di ebraismo tradizionale e, soprattutto, mistico e cabbalistico[366].

Più avanti si approfondirà il confronto di Benjamin, mediato da Scholem, con il nucleo teorico del testo di Bloch: un'opera che, a detta del filosofo berlinese, combina i più disparati spunti di teoria della conoscenza con quelli religiosi, tanto di ascendenza ebraica e cristiana, quanto orientale (islamica, manichea, taoista, induista e buddhista). Se riguardo al primo ambito egli esprime ammirazione verso il carattere autofondativo della posizione teoretica blochiana; sul secondo e, in particolare, verso l'impianto cristologico ivi dominante, manifesta un certo scetticismo, acuito inoltre dal carattere retorico dell'argomentazione e dall'utilizzo delle fonti ebraiche, riconducibili alla sola matrice buberiana[367]. Per il momento, in tale panoramica delle fonti sull'utopia benjaminiana ciò che ci interessa, accanto all'influsso di Scholem, è il ruolo di primo piano giocato dall'"ebraismo di seconda o […] terza mano" che permea

---

[365] Cfr. G. Bonola, *Ernst Bloch letto da W. Benjamin e G. Scholem (1919/1920)*, in M. Ponzi (a cura di), *Teologia e politica. Walter Benjamin e un paradigma del moderno*, Aragno, Torino 2006, pp. 259-314, qui p. 263. In effetti, nella lettera a Scholem del 13.02.20, egli confessa apertamente di possedere una scarsa competenza in materia, in *GB*, II, p. 75.

[366] Ci si riferisce qui alle lettere a Scholem del 15.9.19; del 23-27.11.1919; del 13.1.1920; del 13.2.1920, del 23.7.1920; del gennaio 1921, raccolte rispettivamente in *GB*, II, n. 244, 248, 251, 253, 258, 271; mentre la risposta di Scholem del 5.2.19120 si trova in G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., pp. 140-143.

[367] Come temi centrali del *Geist* Benjamin cita la cristologia e la teoria della conoscenza, cfr. *GB*, II, p. 46, 72 ss. Riguardo alla cristologia blochiana, dunque al tentativo di riappropriazione ebraica di Gesù, Scholem esprime da subito le sue perplessità, derivando le fonti dell'ebraismo blochiano unicamente da *Vom Judentum. Ein Sammelbuch*, a cura del Verein Jüdischer Hochschüler Bar-Kochba di Praga, Leipzig 1913, cfr. G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., pp. 141-146. Sulle profonde riserve espresse da Benjamin su Buber, autore dei *Drei Reden über das Judentum* [*Tre discorsi sull'ebraismo*] del 1911, cfr. *ivi*, pp. 22 ss.

l'opera di Bloch e che tocca nel controverso capitolo *Symbol: die Juden* il grado di elaborazione più elevato dell'intero libro[368]: un ebraismo che, per un verso, svela la propria filiazione dal circolo praghese Bar-Kochba, raccolto intorno a Martin Buber; dall'altro, resta profondamente debitore della rielaborazione della Cabbala in senso cristiano messa in atto da Molitor. Simile messianismo dalla potente carica apocalittica e dall'indelebile cifra neoromantica, che segna tanto una contiguità quanto una cesura con il messianismo anarchico benjaminiano, sembra un nodo decisivo per comprendere a fondo il significato e il ruolo dell'*Utopie* nel pensiero politico, ma soprattutto teologico-politico del giovane Benjamin[369].

4.2.Le *immagini utopiche dei pensatori*, ovvero della storia raccolta in un punto focale

Dopo aver abbozzato una rassegna delle fonti sull'*Utopie* —dall'idea *jugendbewegt* all'utopia blochiana, passando per il messianismo romantico —, è il momento di calarsi direttamente nella produzione scritta del filosofo, di cui un imprescindibile spartiacque rispetto a simili tematiche è costituito da *La Vita degli studenti* (1915): il primo saggio pubblicato da Benjamin, composto a partire da due conferenze tenute nella primavera del '14, in qualità di neoeletto presidente della *Freie Studentenschaft di* Berlino[370]. Permeato dalla *Kulturkritik* e dalla critica allo storicismo di matrice nietzscheana fortemente

---

[368] Cfr. E. Bloch, *Geist der Utopie*, cit., pp. 319-322. Incluso nella prima edizione del 1918, prima della sezione dedicata a "La forma del problema incostruibile" e a chiusura del trittico formato da "I tedeschi" e "Excursus: la spedizione di Alessandro Magno", il capitolo compare con un altro titolo nella seconda edizione del 1923; viene poi espunto dalla versione definitiva della *Ernst Bloch Gesamtausgabe*, per ricomparire come frammento nella riedizione di *Durch die Wüste*. Taubes per primo ha sostenuto che, nella sua lettura del *Geist* nella prima edizione, Benjamin si fosse soffermato principalmente sul capitolo *Symbol: die Juden* e in particolare sul passaggio concernente Marcione, fondando così su tale riferimento la sua intera interpretazione del filosofo berlinese, cfr. J. Taubes, *Walter Benjamin — un marcionita moderno?*, in *id.*, *Il prezzo del messianismo*, trad. it. a cura di E. Stimilli, Macerata 2000, pp. 57-71. Per una ricostruzione approfondita della vicenda filologica, cfr. G. Bonola, *Ernst Bloch letto da W. Benjamin e G. Scholem (1919/1920)*, cit., pp. 261-268; e anche D. Krochmalnik, *Ernst Blochs Exkurs über die Juden,* "Bloch Almanach" 13 (1993), pp. 39-58.

[369] Così commenta Bonola su Bloch: «Permeato dell'inesausto *Streben neoromantico*, tale messianismo infatti è elettivamente legato all'indeterminatezza di una apertura totale al futuro, e non tollera "nessuna garanzia, né un'accessibile definitezza assoluta della meta", mentre si abbevera all'unica sorgente di una rischiosa libertà e dice sì alla "più terribile, morale categoria del pericolo, che unisce Kierkegaard con i profeti". E perciò tutto grava sulle spalle del soggetto, al punto da far sorgere il sospetto di un invasato titanismo», in G. Bonola, *Ernst Bloch letto da W. Benjamin e G. Scholem* (1919/1920), cit., pp. 305, 279 ss.

[370] *GS*, II.1, pp. 75-87; trad. it. *OC*, I, pp. 250-261. Né il discorso di Berlino né quello di Weimar sono conservati; non sappiamo neppure se Benjamin abbia letto da un manoscritto o parlato improvvisando, cfr. *OC,* I, pp. 629-630. Basandosi sulla corrispondenza coeva, Steiner sostiene che tra la conferenza dell'inizio del 1914 e le versioni pubblicate nel 1915 (in *Der Neue Merkur*) e nel 1916 (nello *Ziel* di Hiller) ci sia una grande differenza, La radicalizzazione dell'autopercezione intellettuale di Benjamin allora sarebbe dovuta allo scoppio della guerra e, ancor più, alla protesta contro di essa che motivò il suicidio dei suoi amici, cfr. U. Steiner, *Walter Benjamin*, cit., pp. 22 ss.

in voga in tale ambiente[371], questo breve scritto si distingue per il tentativo di denunciare la situazione *spirituale* della vita studentesca, stretta nella morsa tra Università e Stato, attività intellettuali e professioni borghesi. A tal proposito, si teorizza qui una nuova concezione metafisica della storia, orientata alla comprensione del momento attuale e ispirata all'utopia anarchica libertaria. È proprio da una nuova intuizione del tempo come ordine spazio-temporale, in cui il passato si riverbera continuamente nel presente, che l'autore deriva il *compito storico* degli studenti: il risveglio qui e ora attraverso la scoperta di quelle energie messianiche nascoste nel momento corrente[372].

Si è già entrati nel dettaglio della polemica benjaminiana contro l'accettazione acritica della soggiogazione dell'Università allo Stato, di cui i Liberi studenti e alcune organizzazioni con finalità sociali sarebbero responsabili[373]. Ciò che s'intende portare qui all'attenzione è, piuttosto, la *metafisica storica* sottesa a tale testo, prima e grezza formulazione della futura *Dialektik im Stillstand*. In effetti, una concezione storica lineare e progressista, che confida nell'infinità del tempo, è contrapposta a una storia che "riposa come raccolta in un punto focale-combustivo (*Brennpunkt*), a cui alludono da sempre le immagini utopiche dei pensatori". Esse "giacciono nel grembo profondo di ogni presente" in uno "stato immanente di perfezione" che la storia ha il compito di rendere "visibile e sovrano nel presente". Tuttavia, a questo atto di conformazione, quasi una rivelazione storica dell'idea, non può giovare la descrizione, ma solo e unicamente una "metafora" che imiti uno stadio della storia "supremo e metafisico"[374].

Ma cerchiamo di procedere gradualmente: il primo punto degno di essere approfondito è l'idea di una storia condensata. Secondo questa concezione, per così dire, qualitativa di storia alcuni frammenti *messianici* si nascondono nelle pieghe del presente: non si tratta di informi tendenze progressiste, ma di "opere, creazioni e pensieri sommamente minacciati, malfamati e derisi", che racchiudono in realtà "immagini utopiche", il cui potenziale critico può rendere comprensibile lo stato metafisico della storia[375]. Le questioni che toccano *i punti focali-combustivi* della storia non concernono infatti la scienza e la tecnica,

---

[371] Tra le letture di ispirazione troviamo, oltre allo *Zarathustra*, anche *Sull'avvenire delle nostre scuole* (1872) di Nietzsche; il memorandum di Fichte sulla fondazione dell'Università di Berlino, *Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höhern Lehranstalt, die in gehöriger Verbindung mit einer Akademie der Wissenschaften stehe* (1807); i discorsi e gli scritti di Wyneken sulla riforma scolastica (cfr. la lettera del 15.04.14 in *GB*, I, pp. 103-108).

[372] Nella produzione matura tali energie messianiche saranno equiparate alle forze spettrali del sogno. Sul tema del risveglio in gioventù cfr. anche *La posizione religiosa della nuova gioventù*, in *OC*, I, pp. 207-9; e nella produzione successiva cfr. anche *OC*, IX, 433 [K I,3].

[373] Si veda *supra*, § II.2.1.

[374] Tutte le citazioni precedenti si riferiscono a *OC*, I, pp. 250-251.

[375] *Ibidem*.

ma "i problemi metafisici di Platone, Spinoza, i romantici, Nietzsche"[376]. Inoltre, la designazione del Regno messianico e dell'idea di Rivoluzione francese come esempi emblematici di immagini utopiche comproverebbe la doppia matrice messianica e utopico-anarchica della riflessione benjaminiana[377].

Ma la dichiarazione di fede anarchica si spinge ben oltre: non si limita alla generica invocazione dell'estraneità della scienza e dell'arte allo Stato, ma evoca direttamente lo "spirito tolstojano" che accomuna "gli anarchici più profondi" ai "monasteri cristiani"[378]. Questa curiosa associazione muove dalla critica alla *corporazione di funzionari e laureati*, che naufraga nell'astrattezza del sociale e del dovere vuoto, in nome dell'immagine utopica della *comunità di uomini conoscenti*, tenuta insieme dalla necessità spirituale di assoggettarsi all'idea di conoscenza. In tal senso, non è il borghese tentativo di «immedesimarsi nella psiche dei lavoratori» a fondare il legame della comunità, ma lo *spirito tolstojano* di un lavoro sociale, che considera servire i poveri non un'occupazione secondaria, ma il vero compito dell'umano. Questa profonda connessione con la vita dello spirito costituisce il filo rosso che accomuna le comunità monastiche cristiane del passato all'utopia anarchica del futuro, indirizzando così la critica benjaminiana dal piano della politica liberale a quello più generale della storia progressista borghese.

Giungiamo così al secondo nodo del testo: il compito della storia consisterebbe nel conferire una forma pura e assoluta allo stato immanente della perfezione, rendendolo visibile e sovrano nel presente. Ma ciò non può avvenire attraverso alcuna "descrizione prammatica di fenomeni particolari (istituzioni, costumi ecc.)"; vale a dire, lo stato finale può essere colto soltanto nella sua struttura metafisica, come avviene nel caso dell'idea del Regno messianico o della Rivoluzione francese. Analogamente, l'unico modo per determinare il significato storico dell'università e degli studenti è intendere la forma della loro esistenza presente "come una metafora"[379]. E se l'immagine utopica che la nuova gioventù deve cogliere è quella di una *comunità di uomini che creano*, ecco che il suo compito consisterà nel fondare simile comunità. Solo quest'ultima, infatti, "eleva ogni specie di studio al livello dell'universalità: nella forma della filosofia"[380]: vale a dire, unicamente la forma comunitaria, peculiare del pensiero filosofico, pone i problemi metafisici in una connessione profonda con la vita, senza irrigidirsi in vuote nozioni specialistiche. Solo la *comunità di uomini conoscenti* diventa la sede di una "rivoluzione spirituale permanente", che, riecheggiando

[376] *Ivi,* p. 257.
[377] Cfr. M. Löwy, *Redenzione e utopia,* cit., pp. 106 ss.
[378] *OC,* I, p. 254.
[379] *Ivi*, p. 250.
[380] *Ivi*, p. 256.

indirettamente Landauer, ci induce ad aggiungere quest'ultimo alla lista degli ispiratori della riflessione benjaminiana sull'utopia anarchica[381].

A ben vedere, però, l'argomentazione benjaminiana si fa su questo punto più sottile e vale la pena di riportarla alla lettera:

> L'unico modo di trattare della posizione storica degli studenti è il sistema. Finché mancano certe condizioni della sua possibilità, non rimane altra alternativa che quella di liberare il futuro dalla forma falsa e guasta che lo imprigiona nel presente, riconoscendo l'uno e l'altra. A questo soltanto serve la critica.[382]

Più che fondare praticamente la comunità studentesca, allora, il compito *preliminare* degli studenti consisterebbe in un atto cognitivo di comprensione del loro significato storico nel presente, attraverso la critica di ciò che, rispetto all'immagine utopica, rappresenta una mera deformazione. Ciò non implica però il venir meno della richiesta di efficacia pratica. Piuttosto, l'accostamento tra la vita degli studenti e il problema della loro unità cosciente configura il compito politico della critica, facendo un passo in avanti rispetto alle premesse idealistiche dei primi scritti[383]. Così, tra i discorsi di Berlino e di Weimar del '14 e il saggio del '15 si consuma uno slittamento dal piano della pratica utopistica a quello della critica storico-filosofica, promosso anche da una serie di vicissitudini vissute dal giovane Benjamin. A fronte dell'impossibilità concreta di trasformare i Liberi Studenti in una comunità educativa, la critica benjaminiana si configura come lo sguardo che svela il reale, l'essenza dell'università, a partire dall'analisi delle sue condizioni correnti. Un tentativo che poggia su una visione della storia, non come *continuum* di fatti, ma come insieme di attimi slegati, insignificanti e orientati al futuro, a partire dal quale è possibile costruire determinate "strutture metafisiche" — ovvero quelle idee di cui sopra, che si misurano, a loro volta, con la realtà storica in una sorta di "circolo ermeneutico".

Sviluppatasi da una concezione della storia condensata in immagini e riempita di un tempo messianico, la critica benjaminiana, per un verso, sembra richiamare vagamente la critica del progresso formulata nelle tesi *Sul concetto di storia* (1940)[384]. D'altra parte, però, essa testimonia tutta la specificità

---

[381] Cfr. *supra*, § II.2.1.

[382] Per questa e le citazioni precedenti *ibidem.*

[383] Cfr. J. Steizinger, *Revolte, Eros und Sprache*, Kadmos, Berlin 2023, soprattutto pp. 47-73.

[384] Si pensi alla tesi XIII: "[…] L'idea di un progresso del genere umano nella storia è inseparabile dall'idea che la storia proceda percorrendo un tempo omogeneo e vuoto. La critica all'idea di tale procedere deve costituire il fondamento della critica all'idea stessa di progresso". O alla tesi XIV: "La storia è oggetto di una costruzione il cui luogo non è costituito dal tempo omogeneo e vuoto, ma da quello riempito dell'adesso [...]"; o ancora alla tesi XVIIa: "Nell'idea della società senza classi, Marx ha secolarizzato l'idea del tempo messianico. Ed era giusto così. La sciagura sopravviene per il fatto che la socialdemocrazia elevò a 'ideale' questa idea. Nella dottrina neokantiana l'ideale veniva definito come il 'compito infinito' […]. Una volta definita la

della produzione giovanile, definita dai primi tentativi di pensare la filosofia come critica storico-filosofica, unica degna sostituta di un sistema filosofico e di una prassi sociale non più possibili. Non senza ragione, allora, Witte rintraccia in suddetta critica non solo fondamenti gnoseologici riconducibili al romanticismo, al messianismo ebraico e alla gnoseologia kantiana e neokantiana; ma ribadisce come ai fini dell'elaborazione di tale critica sia stata fondamentale l'esperienza diretta nel movimento dei Liberi Studenti, ovvero l'impegno sociale e la successiva constatazione del suo fallimento: è qui che si originerebbe la convinzione che la critica è lo strumento di conoscenza più appropriato — benché verrà poi affinato teoricamente e metodologicamente nella riflessione gnoseologica successiva[385].

La disamina della concezione di storia condensata, così come del compito degli studenti che ne deriva, conduce a una terza e ultima questione, la quale, sebbene resti implicita tra le pieghe del testo, sembra doveroso portare qui all'attenzione: la relazione tra l'utopia e il carattere di immagine. Questione già sfiorata a proposito della generazione di studenti "tutta piena delle immagini che porta con sé dalla terra del futuro"[386] e poi nel caso dell'immagine dello sciopero generale proletario, impiegata nella *Critica della violenza* di qualche anno successiva[387]. Si tratta di un tema tanto decisivo quanto complesso, soprattutto se letto alla luce dell'epistemologia basata sulle immagini, su cui Benjamin strutturerà la sua riflessione più matura. In effetti, da sempre nella sua speculazione le immagini non risultano vincolate a

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 nella situazione rivoluzionaria. In realtà non vi è un solo attimo che non rechi con sé la propria chance rivoluzionaria – essa richiede soltanto di essere intesa come una chance specifica […]. Per il pensatore rivoluzionario la peculiare chance rivoluzionaria 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 con un'azione messianica", in W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., rispettivamente pp. 45, 47, 53-56. Al netto dell'analogia spirituale della critica storico-filosofica abbozzata nella *Vita degli Studenti*, la critica del progresso borghese qui descritta si differenzia per un'innegabile configurazione marxista, come messo in luce emblematicamente dalla seconda parte della tesi XVIIa, quando il riconoscimento dell'azione rivoluzionaria da parte del materialista storico viene paragonato a un'azione rivoluzionaria.

[385] Cfr. B. Witte, *Walter Benjamin - Der Intellektuelle als Kritiker*, cit., pp. 6-8; 15-22. Sulla filosofia come critica si pensi anche agli scritti coevi *Sul programma della filosofia futura* (1918), *Sulla critica della violenza* (1921) e a *Il concetto di critica nel primo romanticismo tedesco* (1919). La teoria dell'arte dei primi romantici come frutto dell'adattamento al *Kritizismus* kantiano che egli esamina in quello scritto sarà poi centrale per gli scritti successivi di critica letteraria. È soprattutto a partire dalla *Vorrede* del *Trauerspiel* (1925) in cui l'impossibilità del sistema filosofico trova una formulazione emblematica, che la critica si erge a metodo privilegiato della riflessione benjaminiana fino alle tesi *Sul concetto di storia* (1940), cfr. sul tema anche J. Habermas, *Bewusstmachende oder Rettende Kritik – Die Aktualität Walter Benjamins. Aus Anlass des 80. Geburtstag von Walter Benjamin*, in S. Unseld (a cura di*), Zur Aktualität Walter Benjamins*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1972, pp. 175-223; qui pp. 187 ss.

[386] Cfr. W. Benjamin, *La riforma scolastica: un movimento culturale,* in *OC*, I, p. 68.

[387] Cfr. *supra*, § II.4.1.

un mero valore rappresentativo, quanto a un atto cognitivo istantaneo[388]. Potremmo definire il suo un pensiero per immagini, che predilige la simultaneità, la similitudine e la frammentarietà a discapito della continuità, della rappresentazione e dell'intero. Un pensiero che raggiungerà la sua più completa formulazione negli anni Trenta, quando si volgerà a indagare la preistoria della modernità attraverso l'elaborazione delle celebri figure dell'immagine dialettica (*Dialektisches Bild*), dell'immagine di pensiero (*Denkbild*) e dell'immagine del ricordo (*Erinnerungsbild*), stimolate dagli studi sulla psicanalisi, sull'inconscio collettivo e sulle nuove invenzioni tecnologiche (soprattutto fotografia e cinema). D'altro canto, è interessante rilevare come già ne *La Vita degli studenti* siano riconoscibili tracce di questo stesso pensiero che, conferendo all'immagine la possibilità di portare a espressione un contenuto di verità in una sorta di illuminazione, struttura attorno ad essa una prima grezza formulazione della teoria della percezione e della conoscenza, che lo impegnerà negli anni a venire.

È probabile, come ha sostenuto Weigel, che tale epistemologia affondi le sue radici nella precoce fascinazione per l'arte figurativa, che contraddistingue la produzione e la corrispondenza giovanile del filosofo: a partire dai primi apprezzamenti dei quadri di Albert Dürer e di Mathias Grünewald nel '13, così come di Klee nel '17[389], fino alla loro ricomparsa dopo intervalli più o meno lunghi di *latenza*, nelle fattezze di potenti immagini di pensiero[390]. Simili considerazioni estetiche testimonierebbero la genesi di una modalità di percezione basata sull'osservazione di immagini dai tratti rivelatori e, più concretamente, la genesi di una prassi di risemantizzazione estetica attraverso il colore, che rintraccia il sacro direttamente nella materialità del dipinto[391]. È soprattutto nelle annotazioni *Zeichen und Mal* (1917) e *Phantasie* (1916) che compare, rispettivamente, il tema del carattere mediale in senso temporale e spaziale attribuito al *Mal*, la "macchia pittorica" per così dire; così come l'idea dell'immagine come "terza pura apparenza"[392]. La

---

[388] Cfr. S. Weigel, *The Flash of Knowledge and the Temporality of Images: Walter Benjamin's Image-based Epistemology and Its Preconditions in Visual Arts and Media History*, in "Critical Inquiry", n. 41/2, pp. 344-365. Per una panoramica più completa della "filosofia dell'arte" di Benjamin, irriducibile a mera filosofia o a critica d'arte, e per una ricostruzione della genesi dell'epistemologia per immagini che emerge dai suoi scritti più tardi, cfr. anche *id., Walter Benjamin: Images, the Creaturely, and the Holy*, trad. di Chadwick Truscott Smith, Stanford, California 2013, soprattutto pp. 165-266.

[389] *GB*, I, p. 143; 394.

[390] Si pensi alla ripresa di Grünewald nel testo *Socrate* (1916), in *OC*, I, pp. 268 ss, o ne *L'arcobaleno*, in *ivi*, p. 246; oppure alla prima volta in cui tratta esplicitamente delle incisioni nel *Trauerspiel*, in *OC,* II, pp. 69 ss. Per quanto riguarda Klee, superfluo ricordare quanto la sua opera sia stata centrale per la sua riflessione, costellata di riferimenti nelle lettere e negli scritti, fino alla comparsa nella IX tesi come suggestiva immagine di pensiero, cfr. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., pp. 34-37.

[391] S. Weigel, *The Flash of Knowledge*, cit., pp. 351 ss.

[392] Sul primo testo: "Ora la differenza prima e fondamentale è che lo *Zeichen* viene impresso, mentre il *Mal* emerge, viene in luce. Questa circostanza induce a credere che la sfera del *Mal* sia quella di un mezzo. […] Il mezzo della pittura può essere definito come il *Mal* nel senso più stretto: infatti la pittura è un mezzo, un *Mal* siffatto, poiché non conosce né fondo né linea grafica. Il problema dell'opera pittorica si pone solo per colui a cui è chiara la natura del *Mal* nel senso più stretto, ma che proprio per questo deve stupirsi di ritrovare, nel quadro, una composizione che pure non può essere considerata una forma di

rilevanza di simili considerazioni diventerà poi evidente in *Per un ritratto di Proust* (1929) e, soprattutto, in *Infanzia berlinese intorno al Millenovecento* (1933), dove il *Denkbild* della calza arrotolata — che funge da borsa lanosa (*Tasche*) e, insieme, da regalo (*Mitgebrachtes*) nascosto al suo interno — si erge ad emblema del superamento dell'opposizione tra custodia e custodito, forma e contenuto, pensiero e immagine, che costituisce da sempre l'aspirazione più profonda della riflessione del filosofo. Intesa come *Tertium* oltre la dicotomia metafora/concetto, l'immagine benjaminiana sembra così sfuggire a qualsiasi categorizzazione estetica tradizionale e, parimenti, a qualsiasi derivazione dall'idea platonica o dai canonici trattati rinascimentali sulla pittura. Piuttosto, essa esibisce una diretta discendenza dalla filosofia del linguaggio e dalla filosofia della storia, profondamente marcate a loro volta dall'"istanza recettiva" del pensiero ebraico — istanza che il giovane Benjamin vede restituita a livello visivo da quel dipinto immateriale che è l'arcobaleno: archetipo (*Urbild*) dell'arte, labile soglia in cui si confondono realtà e percezione, colore e immaginazione, visibile e invisibile[393].

Pleonastico ricordare il punto di arrivo di queste considerazioni apparentemente sconnesse: la teorizzazione dell'*immagine dialettica*, tassello fondante della *dialettica in stato d'arresto* elaborata nel *Passagenwerk*. Qui l'immagine non rinvia all'ambito della visione o della rappresentazione, ma alla sfera linguistica: "Solo le immagini dialettiche — si legge — sono autentiche immagini (cioè non arcaiche); e

disegno, una forma grafica", in *OC*, I, pp. 318-322. Il frammento sulla *Fantasia* appartiene invece al complesso di testi *Fantasia e colore*, a cui egli si dedicò attorno al '15 e in cui è da includere anche il dialogo *L'arcobaleno*: "E infatti la fantasia non ha nulla a che vedere con le forme, con la produzione di forme. È vero che essa strappa loro le varie manifestazioni, ma in quanto tali esse le sono talmente poco assoggettate che si possono designare persino le manifestazioni della fantasia come un venir meno o un decomporsi della forma di ciò che è stato prodotto. È caratteristico di ogni fantasia imbastire intorno alle figure da essa prodotte un gioco a voler dissolvere. […] L'apparenza però, allo stesso modo in cui è pura nel proprio disfacimento, lo è anche nel proprio divenire. All'alba tale apparenza si manifesta diversamente, ma comunque non in modo meno appropriato, che al tramonto. Esiste così una pura apparenza, in divenire, anche all'alba del mondo. È lo splendore che ricopre le cose del Paradiso. C'è infine una terza pura apparenza, attenuata, smorzata o attutita: il grigio Eliseo dei quadri di von Marées. Sono questi i tre mondi della pura apparenza che pertengono alla fantasia", in *OC*, VIII, p. 112.

[393] Weigel paragona la "Schriftbildlichkeit", o genuina pittorialità dello scritto benjaminiano alla sua familiarità con il linguaggio biblico, in cui pure è irrilevante l'opposizione tra testo e immagine, cfr. S. Weigel, *The Flash of Knowledge*, cit., pp. 354 ss. La *recettività* svolge nella sua filosofia un ruolo di primo piano, come emerge nella prima sezione di *Metafisica della gioventù* (1914), dedicata a *Il colloquio*: "II colloquio tende al silenzio, e colui che ascolta è piuttosto colui che tace. Colui che parla riceve il senso da lui, colui che tace è la fonte non contenuta del senso. Il colloquio porge a lui le parole che lo potranno contenere, brocche. Colui che parla cala nelle parole il ricordo della sua forza, e cerca forme in cui l'ascoltatore si riveli. Poiché colui che parla lo fa per essere convertito. Capisce colui che ascolta nonostante le sue proprie parole: capisce di avere di fronte qualcuno i cui tratti sono indelebilmente seri e buoni, mentre colui che parla bestemmia il linguaggio", in *OC*, I, pp. 194 ss. In ambito estetico è *L'arcobaleno* a tematizzare esemplarmente il valore dell'istanza recettiva: "Creare ricevendo: ecco il compito dell'artista. Questo ricevere della fantasia non è la ricezione di un modello ma delle leggi stesse. Esso congiungerebbe il poeta alle sue figure nel medium del colore. […] Nella fantasia è l'origine della bellezza, che ci appare solo nella pura ricezione. È bello, è addirittura l'essenza stessa della bellezza che questa bellezza sia possibile solo riceverla; e solo nella fantasia può vivere l'artista e immergersi nell'archetipo. Quanto più profondamente la bellezza è penetrata in un'opera, tanto più è ricevuta. Ogni creazione è imperfetta: ogni creazione è senza bellezza. È meglio tacere" in *ivi*, pp. 240-249, qui p. 249.

il luogo, in cui le si incontra, è il linguaggio". Da una parte, quindi, essa è il frutto di una intima e indiscernibile fusione tra immagine e pensiero, come attesta la stessa dicitura *Denkbild*; dall'altra, simile immagine è contraddistinta da un peculiare rapporto dialettico istituito con il tempo — rapporto che non si svolge nel tempo, come nella classica dialettica hegeliana, ma che aspira alla sua interruzione:

> Immagine è la dialettica nell'immobilità. Poiché, mentre la relazione del presente con il passato è puramente temporale, continua, la relazione tra ciò che è stato e l'ora è dialettica: non è un decorso ma un'immagine discontinua, a salti. — E ancora — […] Là dove il pensiero si arresta in una costellazione satura di tensioni, appare l'immagine dialettica. Essa è la cesura nel movimento del pensiero[394].

Se è vero che il riferimento alla *costellazione* rinvia alla sconfinata questione del rapporto tra l'immagine dialettica e la dottrina delle idee, dapprima affrontata nella *Vorrede* attraverso il concetto di *monade*[395], poi emblematicamente riconfigurata in chiave di filosofia della storia nelle *Tesi*[396]. D'altra parte, la questione della monade, pur non comparendo apertamente nei *Passages*, fa capolino qui come ennesima riconfigurazione del nesso tra utopia e immagine quando egli approfondisce la relazione tra verità e carattere di *istantaneità* dell'immagine dialettica, rintracciando in quest'ultima la *costellazione* che unisce

---

[394] Questa e le citazioni precedenti fanno riferimento a *OC*, IX, p. 516, 534. Per una disamina approfondita del complesso rapporto di Benjamin con e oltre Hegel attraverso le categorie centrali di *Dialektisches Bild* e *Dialektik im Stillstand*, si veda il contributo di F. Desideri, *Dialektik im Stillstand. Prolegomeni ad un confronto tra Benjamin e Hegel*, in AA.VV. (a cura di), *Metafisica dell'immanenza. Scritti per Eugenio Mazzarella*, Mimesis, Milano-Udine 2021, vol. I, pp. 47-59.

[395] "L'insieme 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 la loro coordinazione virtuale oggettiva, la loro interpretazione oggettiva. […] *Le idee si rapportano alle cose come le costellazioni si rapportano alle stelle*. Il che significa innanzitutto: esse non sono né i concetti né le leggi delle cose. Non servono alla conoscenza dei fenomeni e questi ultimi non possono in alcun modo fungere da criteri per valutare la consistenza delle idee. […] L'essere delle idee non può assolutamente venir pensato come oggetto di un'intuizione, neppure dell'intuizione intellettuale. Poiché anche nella sua definizione più paradossale, quella di *intellectus archetypus*, essa non viene a capo del peculiare darsi della verità, un darsi che rimane sottratto a ogni genere di intenzione (né la verità potrà mai apparire come intenzione essa stessa). La verità non entra mai in relazione, tanto meno in una relazione intenzionale. L'oggetto della conoscenza, quale si determina nell'intenzione concettuale, non è la verità. *La verità è un essere inintenzionale formato di idee*. […]", in *OC*, II, pp. 75-77. "L'idea è monade: la rappresentazione dei fenomeni riposa in essa, prestabilita, come nella loro oggettiva interpretazione. Quanto più elevato è il rango dell'idea, tanto più perfetta è la rappresentazione che in essa si pone. E così il mondo reale potrebbe essere un compito in questo senso: si tratterebbe di penetrare così profondamente in tutto ciò che è reale da far si che si dischiudesse una interpretazione oggettiva del mondo. […] Dire che l'idea è monade significa in breve: ogni idea contiene l'immagine del mondo. Alla sua rappresentazione spetta il compito, niente meno, di disegnare", in *ivi*. p. 88 [*corsivo mio*].

[396] Si pensi alla tesi XVII: "Proprio del pensiero non è solo il movimento delle idee, ma anche il loro arresto. Quando il pensiero si arresta d'improvviso in una costellazione satura di tensioni, le provoca un urto in forza del quale essa si cristallizza come monade. Il materialista storico si accosta a un oggetto storico solo ed esclusivamente quando questo gli si fa incontro come monade. In tale struttura egli riconosce il segno di un arresto messianico dell'accadere o, detto altrimenti, di una *chance rivoluzionaria* nella lotta a favore del passato oppresso. […] Il profitto del suo procedere 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. Il frutto nutriente di ciò che viene compreso storicamente ha al suo *interno*, come seme prezioso ma privo di sapore, il tempo", in W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., pp. 50-53 [*corsivo originale*].

fulmineamente ciò che stato con l'ora[397]. Tale questione assurge così a fondamento della sua gnoseologia, rivolta a invertire la temporalità lineare di cui si fa sostenitrice una certa storiografia[398]. Se nel testo del '15 lo stato di perfezione immanente della storia era reso visibile solo attraverso peculiari immagini utopiche, nella teoria gnoseologica degli anni Trenta l'immagine dialettica si fa *medium* di una conoscenza istantanea e caduca, che sfugge all'articolazione e alla fissazione della narrazione storica lineare[399].

Come la figurazione in Benjamin non è debitrice verso la tradizione filosofica occidentale, ma è il risultato dell'intenso interessamento verso un approccio *a-cronologico* alla storia e alla cultura, che affonda le sue radici nella fascinazione dapprima per la pittura e poi per i mezzi tecnologici; allo stesso modo, l'immagine fulminea benjaminiana non va intesa, secondo la tradizione di pensiero europea, come una metafora o un'immagine poetica libera dalla costrizione del linguaggio filosofico[400]. Piuttosto, quel peculiare *pensiero-in-immagini*, che egli va elaborando, fonda un'epistemologia *sui generis* orientata a espandere i confini stessi del linguaggio filosofico. Come diverrà esplicito nei *Passages*, l'*istantaneità della conoscenza* veicolata dalle immagini dialettiche è infatti legata a doppio filo con l'*ora della conoscibilità* in cui esse si danno: ciò comporta la sostituzione dell'epifania (*Erleuchtung*) divina tesa ad afferrare la verità oggettiva senza tempo, con un'illuminazione (*Beleuchtung*) istantanea che può cogliere unicamente una verità storica nell'adesso della conoscibilità; una sorta di risveglio collettivo reso possibile non dalla soggettività conoscente, ma dal movimento impersonale dell'immagine dialettica, il cui indice storico non

---

[397] L'immagine dialettica viene qui definita emblematicamente: "ciò in cui quel che è stato si unisce fulmineamente con l'ora in una costellazione", in *OC*, IX, p. 516 [N 2a,3].

[398] "Negli ambiti, con i quali abbiamo a che fare, la conoscenza è data solo in modo fulmineo. Il testo è il tuono che poi continua a lungo a risuonare", in *ivi,* p. 510 [N 1,1].

[399] Cfr. Ms 441 (B 14), citato in W. Benjamin, *Sul concetto di Storia*, cit., p. 73: "Il mondo messianico è il mondo dell'attualità universale e integrale. Solo in esso si dà una storia universale. Ciò che oggi si designa con questo nome può essere sempre solo una sorta di esperanto. Ad essa non può corrispondere nulla finché non sia ricomposta la confusione derivante dalla torre di Babele. […]". L'espressione "mondo dell'attualità universale e integrale" impiegata per descrivere il mondo messianico viene poi utilizzata nel saggio *Sul Surrealismo* in riferimento allo spazio immaginativo (*Bildraum*), cfr. *OC*, III, P. 213. Sulla critica allo storicismo placidamente narrativo cfr. Ms 444 (11), citato in *ivi*, p. 75: "La dialettica materialista non può rinunciare a questo concetto di un presente che non è passaggio, ma nel quale il tempo è in equilibrio ed è giunto a un arresto. Poiché esso definisce proprio quel presente nel quale di volta in volta si scrive la storia. Questo presente, per strano che possa sembrare, è l'oggetto di una profezia. La quale, dunque, non annuncia qualcosa che verrà. Fa sapere soltanto che cosa ha suonato la campana. E l'uomo politico sa meglio di chiunque altro quanto, per dir ciò, occorra essere profeti. […] Lo stesso si può dire della storia. Lo storico è un profeta rivolto all'indietro. Egli scorge il proprio tempo nel medium delle sciagure trascorse. Ma certo così, allora, per lui è finita con la placidità del narrare". L'immagine dello storico come profeta rivolto all'indietro — ripresa da Friedrich Schlegel (cfr. A. Schlegel, F. W. Schlegel, *Athenaeum. Eine Zeitschrift*, I, vol. II, Berlin 1798; nuova ed. Darmstadt 1973, p. 196) — era già stata impiegata nella critica al *Goethe* di Gundolf (1916), cfr. *OC*, I, p. 325.

[400] Weigel qui compara l'originalità della soluzione benjaminiana con la percezione epifanica della rivelazione descritta da Dante alla fine della *Divina Commedia*, così come con la sua controparte moderna rappresentata dall'essere in sé dello spirito esposto nella *Fenomenologia* hegeliana, cfr. S. Weigel, *The Flash of Knowledge*, cit., pp. 347-351.

solo dichiara la sua appartenenza al passato, ma dona a quest'ultimo un nuovo significato proprio in virtù della congiuntura storica in cui simile immagine giunge a leggibilità[401].

Sebbene egli arriverà a "cristallizzare" la sua teoria gnoseologica attorno al concetto di "adesso della conoscibilità" solo nei *Passages*, sganciando quindi il trascendentale e le sue condizioni di esperienza dal dualismo soggetto-oggetto e relegandoli al movimento impersonale dell'immagine dialettica[402]; è vero che la formulazione dell'immagine "che guizza via" nelle *Tesi* rappresenta l'esito di un lungo processo scandito da una serie di immagini di transizione, come l'*arcobaleno*, il *rogo* o il *vortice* — immagini che egli va elaborando a partire da fenomeni naturali, mutevoli ed effimeri, grazie ai quali, da una parte, vincola l'immagine alla dimensione temporale, dall'altra, perviene a una figurazione *non-lineare* della storia[403].

Nel cammino che conduce Benjamin dalla fascinazione per la pittura nei primi anni Dieci all'elaborazione della sua epistemologia nei tardi anni Trenta, il 1920 marca un passaggio importante per due motivi. In primo luogo, per il confronto con *Lo Spirituale nell'arte* (1911) di Kandinsky, che lo spinge a riflettere sul carattere di medialità dell'opera d'arte e sul rapporto tra quest'ultima e la temporalità a partire dalla distinzione ivi istituita tra il suo "valore temporale" e il suo "valore d'eternità": il primo maggiormente influente per i contemporanei, il secondo più manifesto ai posteri[404].

In secondo luogo, al 1920 risalgono anche alcune note in cui Benjamin si interroga sul rapporto tra "verità", "conoscenza" e "tempo", rivendicando già allora la necessità di rigettare una "validità senza

---

[401] "L'indice storico delle immagini dice […] non solo che esse appartengono a un'epoca determinata, ma soprattutto che esse giungono a leggibilità solo in un'epoca determinata. E precisamente questo giungere 'a leggibilità' è un determinato punto critico del loro intimo movimento. Ogni presente è determinato da quelle immagini che gli sono sincrone: ogni adesso è l'adesso di una determinata conoscibilità", in *OC*, IX, p. 517. Si veda anche il *MS* 470 dei materiali preparatori alle tesi in *GS*, I.3, p. 1238. Già affrontato nei frammenti giovanili sulla percezione come lettura, il tema della leggibilità nei *Passages* viene assimilato alla conoscibilità, cfr. S. Weigel, *Body-and Image-Space. Re-Reading Walter Benjamin*, Routledge, London - New York 1996; ma anche W. Hamacher, *«Jetzt». Benjamin zur historischen Zeit*, in «Benjamin Studies», n. 1 (2002), pp. 145-84; e T. Tagliacozzo, *Conoscenza e temporalità messianica in Walter Benjamin*, in «B@belonline.print», n. 4 (2008), pp. 139-50.

[402] Cfr. la lettera a Gretel Adorno del 9.10.1935, in *OC*, IX, p. 1120.

[403] Oltre alla sopracitata immagine dell'"arcobaleno", si pensi alla similitudine nel *Saggio sulle Affinità elettive* dell'opera d'arte come un "rogo", di fronte a cui il commentatore sta come un chimico e il critico come un alchimista, in *OC*, I, p. 524; o al "vortice" della *Vorrede* al *Dramma barocco tedesco* (in *OC*, II, p. 86) e poi nei *Pariser Passagen I* come immagine dell'interazione tra pre- e post- storia, in *OC*, IX, p. 919 [G°, 20]. Ciò condurrà infine Benjamin alla disamina della modernità nel solco della tecnica nei *Pariser Passagen II*, attraverso l'immagine della luce elettrica, depurata dalla mitologia e dalla storia dell'arte.

[404] Cfr. fr. 96 in *OC*, VIII, pp. 122-123. La distinzione kandinskiana è stata decisiva, inoltre, per l'elaborazione della coppia contenuto materiale/contenuto di verità, commento/critica del saggio *Le Affinità elettive di Goethe* (1922). La lettura del *Lo spirituale nell'arte* di Kandinsky nel 1920 va inscritta nel tentativo di confrontarsi con l'espressionismo, mentre era impegnato nella recensione al *Geist der Utopie* di Bloch: "Questo libro — scrive a Scholem— mi riempie della massima stima per il suo autore, come i suoi dipinti suscitano la mia ammirazione. È probabilmente l'unico libro sull'espressionismo che non è scritto dal punto di vista di una filosofia, ma di una dottrina della pittura", cfr. *GB*, II, p. 68 [trad. mia].

tempo" a vantaggio di una "verità [che] consiste nell'adesso della conoscibilità"[405]. Se la verità è "la morte dell'*intentio*"[406], viene meno il dualismo tra un soggetto conoscente e un oggetto conosciuto:

> Mentre il cronista, nell'atteggiamento del banale filosofo e rappresentante della singola scienza, si lancia nella descrizione dell'oggetto verso cui il suo sguardo si volge, dalla cosa stessa qualcosa muove incontro all'assiduo osservare, conduce ad esso, se ne impossessa, e per bocca del filosofo parla qualcosa d'altro, ossia la verità priva di intenzione.[407]

La lingua della verità priva di intenzione non è soggetta al criterio borghese di un'oggettività atemporale, ma presenta unicamente una validità storica, vale a dire, è legata a una determinata situazione e muta con questa. La conoscibilità va intesa come un'esperienza che produce costellazioni temporali nell'adesso in cui lo sguardo raggiunge la cosa, ridestando la verità priva di intenzione che le si fa incontro. Ma la conoscenza della verità in sé non esiste; di questa può darsi, piuttosto, una qualche comprensione, in particolare nell'arte, dove trovano espressione "brandelli o frammenti autentici" di tale verità[408].

A ben vedere, simili idee sembrano comparire allo stato grezzo già ne *La vita degli studenti*: tanto l'idea di una verità priva di intenzione, la cui oggettività è storica e i cui frammenti trovano espressione non nel sistema, né nel concetto o nel giudizio, ma nell'opere d'arte; quanto quella di critica come sguardo impersonale che, istituendo costellazioni temporali, consente il dischiudersi della verità stessa. Tali idee giacciono lì, tra le pieghe del testo, nella concezione di una storia condensata in immagini utopiche capaci di rendere visibili le energie messianiche del presente, così come nell'idea di critica come atto cognitivo, di individuazione delle strutture metafisiche, vale a dire di comprensione del significato storico che tali immagini dischiudono nell'attimo della loro conoscibilità. Idee, dunque, che sembrano riposare come raccolte in un *punto focale-combustivo* nel testo del '15 e che acquisiranno nuova leggibilità attraverso le note del '20, fino alla produzione materialista degli anni Trenta.

---

[405] Cfr. fr. 25, in *OC,* VIII, pp. 41-42.
[406] Cfr. fr. 27, in *ivi*, p. 44.
[407] Cfr. fr. 29, in *ivi*, pp. 45-46.
[408] "Conoscenza e verità non sono mai identiche; non esiste vera conoscenza, e non esiste verità conosciuta. E tuttavia si richiedono incessantemente delle conoscenze per rappresentare la verità", cfr. fr. 26, in *ivi*, pp. 42-44. Sul tema si veda anche il fr. 21 sul problema della percezione, datato al '17-'18: "L'ambito della filosofia della conoscenza e della conoscenza filosofica, che mira radicalmente alla verità, e precisamente alla totalità della verità, va distinto fondamentalmente dalla comprensione delle verità o di una singola verità; tale comprensione non solo si apre legittimamente e inevitabilmente a qualsiasi precisa contemplazione di un'opera d'arte, ma presumibilmente si presenterà di quando in quando a ogni artista mentre crea. Queste verità contengono 'verità', ed esattamente quella verità cui il filosofo aspira, ma esse non vi si riferiscono come la sistematica filosofica (in un'intenzione più bassa) o mediante la sistematica filosofica (in un'intenzione più alta) […]" in *ivi*, p. 36.

4.3.Lo spirito dell'utopia e il simbolo di un'idea reale

Tra *Das Leben der Studenten* (1915) e la prima recensione al *Lesabéndio* di Scheerbart (1919) intercorrono non solo esperienze biografiche decisive, come il distanziamento dalla *Jugendbewegung* e l'esilio forzato in Svizzera per sfuggire alla Grande Guerra; ma soprattutto la virata verso un nuovo indirizzo teoretico. È in questi anni che il filosofo matura il proposito di dedicarsi a una comprensione critica della politica e del suo rapporto con il messianico, a partire dal problema metafisico-epistemologico del nesso tra politica e lingua. Tuttavia, sotto la lente dell'utopia simile intervallo non appare tanto una cesura, quanto una riconfigurazione del saggio del '15, che mantiene con quest'ultimo alcuni elementi di continuità. Si ricorderà come lì la critica storico-filosofica avesse rinunciato alle premesse idealistiche per acquisire toni più esplicitamente politici: le veniva attribuito il nuovo compito di svelare il *reale,* rintracciando quelle idee o strutture metafisiche nascoste tra le deformazioni del presente. Le *immagini utopiche dei pensatori* assurgevano così a simbolo di una storia ancora in sospeso, che poteva giungere a compimento proprio grazie al lavoro della critica[409].

A seguito dell'abbandono dell'orizzonte studentesco a vantaggio di uno scenario di apparente finzione letteraria, nella prima *Lesabéndio-Kritik* Benjamin affronta la medesima questione del vincolo tra utopia e politico, elogiando lo stile scheerbartiano per la capacità di cogliere le energie spirituali celate nella vicenda dell'asteroide Pallas e della vita su di esso. Benché l'espressione "romanzo utopistico" sia facilmente fraintendibile come astrazione scollegata dalla realtà, per via dell'ambientazione astrale e dell'antropologia, per così dire, *contropelo* incarnata dai pallasiani[410]; l'utopia del *Lesabéndio* allude per Benjamin al "simbolo di un'idea reale"[411] — un'idea che, non solo pervade il romanzo, ma trova espressione nella stessa costruzione narrativa, pura e rigorosa. È il sobrio costruttivo che si risolve nel simbolico: il procedimento tecnico che, dispiegandosi (*deuten*) attraverso gli elementi del reale, ovvero abbozzando la vita su Pallas senza tenere conto dei problemi della scienza, dell'amore e dell'etica, supera e conserva (*aufheben*) l'idea, vale a dire la concentrazione esclusiva richiesta dalla costruzione della torre.

Sebbene, come ha scritto Menninghaus, quello del "simbolo" costituisca "uno dei problemi più oscuri del pensiero benjaminiano"[412], per provare a comprendere cosa egli sottintenda con "simbolo" nella

[409] Cfr. J. Steizinger, *Revolte, Eros und Sprache*, cit., pp. 59 ss.
[410] Del *Lesabéndio* come "romanzo utopistico" parla anche G. Scholem in *id.*, *Walter Benjamin*, cit., p. 68.
[411] W. Benjamin, *Paul Scheerbart: Lesabéndio*, in *id.*, *La Politica*, cit., p. 41.
[412] Cfr. W. Menninghaus, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, cit., pp. 87 ss.

prima *Lesabéndio-Kritik*, può essere utile volgere lo sguardo ad alcuni frammenti composti a partire dal 1917. Si tratta di alcune riflessioni sul problema del sistema, poi confluite nel primo progetto per l'abilitazione alla libera docenza: "un'indagine che [doveva] riguardare il grande ambito di problemi legati alla parola e al concetto (lingua e logos)" e che non venne mai realizzata[413]. In alcune note sulla lingua del 1916-17, nel tentativo di delineare la relazione tra *parola*, *nome* e *oggetto dell'intenzione*, egli distingueva le parole dai simboli: mentre le prime contengono in sé, sotto forma di segno, il nome, ovvero qualcosa che "si estrae" dall'oggetto dell'intenzione; d'altra parte, i *simboli* non accedono alla sfera del linguaggio articolato: "[essi] non sono segni veri e propri, né ha senso considerarli segni di nomi, essi sono invece degli annessi ai nomi, nomi di second'ordine"[414]. In effetti, si legge in un frammento coevo, se il *segno* allude, in una determinata regione, semplicemente a un'*esistenza*; il *simbolo*, invece, allude a un *senso* che in una determinata regione si realizza per intero. Ne risulta la contrapposizione tra il "mondo assoluto della lingua", in cui il segno è in un rapporto creativo con la verità, ovvero con il significato cui allude; e, di contro, il "carattere simbolico del sistema", dove il simbolo designa un senso, che si realizza appieno e univocamente attraverso la mera allusione ad esso[415].

Si tratta di annotazioni oscure e complesse, che affondano le radici nell'interesse per la percezione e il linguaggio e per il rapporto che essi intrattengono con la conoscenza e la verità, rispettivamente con il carattere mediale della prima e quello sistemico della seconda[416]. Simili note verranno riformulate e approfondite da diverse angolazioni negli anni a venire: in relazione al simbolo romantico ne *Il concetto di critica d'arte nel romanticismo tedesco* (1919) e poi rispetto al concetto di allegoria nel *Trauerspielbuch*

---

[413] Cfr. la lettera a Scholem del 13.01.1920, in *GB*, II, p. 68. Nonostante sia rimasto solo un proposito, il progetto viene menzionato in diversi luoghi della corrispondenza, in *ivi*, pp. 51-2, 55, 63, 85, 89, 108, 117-8, 127, 273, 275, 282. Un abbozzo della struttura del lavoro ci è pervenuto nel fr. 10, in GS, VI, p. 21; *OC*, VIII, pp. 17-8. Come riportano i curatori, la scelta di simile tema per la tesi di abilitazione era stata incoraggiata da Richard Herbertz, che era stato il relatore della dissertazione di dottorato e che tra il '19 e il '20 gli aveva prospettato la possibilità di ottenere un incarico all'Università di Berna. A fronte della difficoltà di reperimento della bibliografia e delle resistenze da parte della famiglia, il progetto venne accantonato definitivamente, a vantaggio del lavoro sul *Dramma barocco tedesco*, cfr. *GS*, VI, pp. 642-645. Sul tema di veda anche G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., p. 140.

[414] Fr. 3, in *OC*, VIII, pp. 7-8. I curatori distinguono nel frammento una prima parte, più vicina stilisticamente al saggio sul linguaggio del 1915, in cui egli discute il problema dell'intenzionalità attraverso il confronto con Edmund Husserl e Paul Linke; da una seconda parte, ascrivibile all'intenzione di trattare più esplicitamente il problema della parola e del concetto nel contesto della tesi di abilitazione, cfr. *ivi*, p. 435.

[415] Cfr. fr. 7, in *ivi,* p. 13.

[416] A proposito del nesso tra percezione, linguaggio, conoscenza e verità in Benjamin Desideri ha parlato dell'"iniziale quartetto della filosofia" che definirebbe "il laboratorio filosofico benjaminiano in piena e febbrile attività": tra il '16 e i primi anni Venti egli era infatti impegnato a delimitare il profilo e la natura del sistema della filosofia in quanto dottrina, in grado di conferire unità a logica, etica ed estetica, cfr. F. Desideri, *L'iniziale quartetto della filosofia di Walter Benjamin*, in W. Benjamin, *Conoscenza e linguaggio. Frammenti II*, a cura di T. Tagliacozzo, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 9-15.

(1925)[417]. A tal proposito, è interessante notare come, nel frammento *L'enigma e il segreto* (1920-21), egli metta in relazione attraverso l'idea di *segreto* il concetto di *simbolo* con quello di *non-mediatezza* del saggio *Sulla lingua in generale e sulla lingua degli uomini* (1916): "il simbolo — scrive Benjamin — contiene nel suo punto centrale il segreto". Tale segreto o carattere di enigma deriva dall'intenzione di accostare alla sfera simbolico-significante un fatto o un evento che non sembra contenere nulla. Tuttavia, mentre negli appunti sopra menzionati egli collocava il simbolo al di fuori della sfera del linguaggio articolato; ora chiama in causa la "dimensione simbolica della parola", riallacciandosi all'arbitrarietà del segno post-adamitico affrontato nel saggio sulla lingua[418]: "infatti — argomenta più avanti nel testo — nella parola che, in quanto tale è già una 'parola dell'enigma', risiede — al di là di ciò che in essa è comunicato — un nucleo simbolico, fondante, il simbolo di una non-comunicabilità"[419]. Vale a dire, la parola non solo comunica ciò che designa (segno), ma è simbolo di qualcosa di non-comunicabile (significato): in tal senso essa, per un verso, costituisce la soluzione (*Lösung*) dell'enigma perché comunica qualcosa; ma, allo

[417] Una delle prime ricorrenze del termine si trova nella lettera a Carla Seligson del 4.08.1913, dove il concetto di "simbolo", rivolto a enfatizzare il carattere soprasensibile della libertà, rappresenta la chiave di volta per connettere l'etica kantiana con l'ebraismo: "Dopo tutto, ogni buona azione è solo il simbolo della libertà di colui che l'ha compiuta. Le azioni, i discorsi, le riviste non cambiano la volontà di un uomo, ma solo il suo comportamento, il suo intuito, ecc. (Ma questo è del tutto irrilevante nella sfera morale). L'inizio è solo un simbolo, tutto ciò che è interiormente al di là di questo è la grazia, l'incomprensibile. È certamente concepibile (ed è sicuramente il caso) che ciò che vogliamo possa accadere senza che la giovinezza spirituale che volevamo sia negli individui. Probabilmente è sempre stato così nella storia: il suo progresso morale era solo la libera azione di pochi. La comunità dei molti è diventata il simbolo sovra- ed extra-umano di una moralità compiuta di nuovo […]", in *GB*, I, p. 164 [trad. mia]. Sul tema si veda anche F. Abadi, *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*, Miño y Dávila, Buenos Aires 2014, sopr. pp. 75-86. Il confronto con Kant, lo porterà negli anni Dieci alla ricerca di una *sfera della neutralità pura* attraverso gli studi sulla lingua, sull'esperienza e sulla critica, cfr. D. Fernández, *La justa medida de una distancia. Benjamin y el romanticismo de Jena*, Orjikh, Santiago de Chile 2021, pp. 31-56. Sulla comprensione "simbolica" implicata dal concetto di *medium* come sfera della neutralità e, in generale, sulla nozione di "simbolo", cfr. W. Menninghaus, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, cit., pp. 87 ss. Così nella lettera Scholem del 19.02.1925 scriveva che affidare al filosofo dell'arte il compito di interpretare la verità dell'opera celata negli strati della sua lingua, restituendo il primato al "carattere simbolico della parola" costituiva il proposito della *Vorrede* al *Trauerspielbuch*: "Questa introduzione è un'autentica audacia - niente di più e niente di meno che i prolegomeni a una teoria della conoscenza, una sorta di seconda fase, non so se migliore, del primo lavoro sulla lingua che tu conosci, travestita da dottrina delle idee […]" [trad. mia] in *GB*, III, p. 14. Sul ruolo giocato dalle riflessioni sul simbolo ai fini della successiva teoria dell'allegoria affrontata nel *Trauerspielbuch* e, in particolare, sulla dialettica ivi esposta, sospesa tra simbolo e allegoria, melanconia e redenzione, intesa come prefigurazione della dialettica tra allegoria e utopia, istituita dalle immagini dialettiche nel contesto capitalista, cfr. M. Berdet, *Símbolo y alegoría o redención y melancolía: estética del barroco según Walter Benjamin*, in "Revista de filosofía", 74 (2018), pp. 21-40. Per una panoramica più ampia su nome, allegoria e immagine in Benjamin, cfr. B. Menke, *Sprachfiguren. Name, Allegorie, Bild nach Benjamin*, Brill Fink, München 1991.

[418] Nel saggio del '16 scriveva: "Ciò dà modo di definire un altro contrasto che percorre l'intero campo della lingua e presenta importanti rapporti con quello di cui si è detto tra lingua in senso stretto e segno. Poiché la lingua non è mai soltanto comunicazione del comunicabile, ma anche simbolo del non comunicabile. Questo lato simbolico del linguaggio è collegato al suo rapporto con il segno, ma si estende ad esempio, per certi aspetti al nome e al giudizio. Questi hanno non solo una funzione comunicante, ma anche, con ogni probabilità, una funzione simbolica in stretto rapporto con essa, a cui qui, almeno espressamente, non abbiamo accennato" in *OC*, I, p. 295. E ancora nel fr. 6: "Le formazioni linguistiche, quali per esempio la parola, comunicano una comunicabilità e simboleggiano una non-comunicabilità. Accade così che una parola non comunichi ciò che essa significa in verità" in *OC*, VIII, p. 12.

[419] *Ivi*, p. 14

stesso tempo, ne rappresenta la condizione, in quanto implica la liberazione (*Erlösung*) dell'intenzione nascosta, che in essa aspira a ciò che è insolubile e incomunicabile. Pertanto, la dimensione simbolica della parola ha a che fare con l'impossibilità, connaturata alla lingua umana, di accedere direttamente all'essenza spirituale, se non attraverso l'essenza linguistica. Ne consegue che la parola costituisce l'unico *medium* in cui può trovare soluzione e redenzione "il simbolo, che è un segreto, [e] si può pensare solamente come riposante in un atto compiuto da ciò che ha vita. E questo elemento vivente è sempre Dio"[420].

Il "simbolo" e il "carattere simbolico della conoscenza" ritorna anche negli appunti sul *Wahrnemungsproblem* datati al '17-'18 che, per affinità cronologica e tematica, vanno considerati studi preparatori al *Programma della filosofia futura*. Affrontando il tema della "configurazione della superficie assoluta", ovvero della possibilità per l'uomo di cogliere in qualche modo la verità, egli appuntava: "il segno può essere letto e scritto, la percezione può essere solo letta, il simbolo non può essere né letto né scritto"[421]. A differenza del segno (*Zeichen*), che configura la superficie assoluta in modo tale da attribuirle un numero infinito di significati possibili a seconda del contesto, e della percezione (*Wahr-nehmung*), che è invece superficie assoluta configurata, cui si attribuisce un numero infinito di interpretazioni; il simbolo (*Symbol*) non appare affatto su tale "superficie", poiché non è leggibile e, pertanto, non ha a che fare con suddetta "configurazione" che coinvolge, più o meno indirettamente, la scrittura e la percezione[422].

A dispetto della difficoltà del testo, tratto peculiare del simbolo nelle varie e laconiche comparse fin qui considerate risulta l'impenetrabilità gnoseologica, una sorta di estraneità. A tal proposito, nei frammenti 19 e 20 ricorre di nuovo l'espressione "simbolo" e "simbolismo della conoscenza" per riferirsi alla diversità di ordini in cui si situano esperienza e conoscenza dell'esperienza in Kant. In polemica con la "confusione" portata avanti dalla metafisica speculativa kantiana, Benjamin distingueva lì tra il "concetto immediato e naturale" di esperienza e quello riferito al "nesso o […] unità delle conoscenze". Invece che situarsi fuori della conoscenza, l'esperienza kantiana si rivela essere la stessa conoscenza, sotto altra forma. Il concetto kantiano di esperienza mostrerebbe, pertanto, la paradossale assenza di quest'ultima, alludendo piuttosto alla "conoscenza dell'esperienza":

---

[420] *Ibidem*.
[421] Cfr. fr. 18, in *OC*, VIII, pp. 28-9.
[422] Cfr. fr. 17 e 18, in *ibidem*. Inoltre, nel fr. 16, appuntava: "La percezione si rapporta ai simboli", in *ibidem*.

L'esperienza — scrive Benjamin — è il simbolo di questo nesso o unità delle conoscenze e, perciò si situa in un ordine completamente diverso da quello di questo nesso. Forse la scelta dell'espressione simbolo è alquanto infelice, ma essa deve soltanto esprimere questa diversità di ordini, che può anche essere spiegata ricorrendo a un'immagine: quando un pittore sta di fronte a un paesaggio e, come siamo soliti dire, lo dipinge, quello stesso paesaggio non compare nel suo quadro; lo si potrebbe tutt'al più designare come il simbolo della sua coerente unità artistica, e in questo modo naturalmente gli si conferirebbe una dignità più alta che al quadro, e anche questo si potrebbe sicuramente giustificare.[423]

Il discorso sullo statuto simbolico dell'esperienza nel contesto pre-kantiano polemizzava poi con la profanazione messa in atto da Kant: contro l'"esperienza vuota e areligiosa", di cui questi aveva decretato la non-deducibilità[424], Benjamin si proponeva la fondazione gnoseologica di un concetto superiore di esperienza, ovvero di un'"esperienza assoluta, dedotta come linguaggio attraverso un nesso sistematico-simbolico", che arrivava per lui a coincidere con la filosofia stessa[425].

Riferendosi a tali testi, Scholem riferiva che Benjamin sviluppava lì, a partire dagli studi su Kant, la riflessione sul problema del sistema in parallelo con la "dottrina del simbolo", di cui "Dio costituisce il centro irraggiungibile"[426]. È nel contesto del rapporto tra Dio, uomo e le cose del mondo che va inquadrata la questione del "simbolismo della conoscenza", in quanto espressione della relazione sussistente tra la verità e le conoscenze. Così nel frammento 20, Benjamin paragona il *sistema* a un palazzo, alle cui pareti stanno appese a mo' di quadro le *conoscenze*: il compito dell'ontologia sta nel rivestire le pareti del palazzo di così tanti dipinti da farli sembrare le pareti stesse, in modo tale da nascondere la struttura del palazzo. Ora, tali quadri, che sono le conoscenze, sono impregnati dall'ontologia di un'"imponente intenzione simbolica", che le assegna un "posto nel sistema stesso, la cui categoria decisiva è la dottrina, oppure anche la verità, non la conoscenza". Infatti, la *verità* non è qualcosa di racchiuso nell'ontologia, che si schiude all'intenzione conoscitiva, ma è veicolato latentemente dall'interazione tra

---

[423] *Ivi*, pp. 32-33.

[424] "[…] La confusione prekantiana tra esperienza e conoscenza dell'esperienza domina ancora in Kant, ma s'era trasformata l'immagine del mondo. Se infatti in precedenza il simbolo dell'unità della conoscenza che noi chiamiamo esperienza era stato un simbolo molto elevato, se cioè in precedenza l'esperienza era stata — sia pure secondo una pienezza maggiore o minore — prossima a Dio e divina, l'esperienza dell'Illuminismo s'era vista sempre più privare di tale pienezza. […] Non rimase più alcun interesse per la necessità del mondo; tutto l'interesse si spostò verso l'attenzione per la sua contingenza e per la sua non deducibilità, dato che ci si imbatteva in una simile esperienza areligiosa, a proposito della quale erroneamente si riteneva che i filosofi del passato avessero cercato di dedurla o l'avessero dedotta di fatto. […] Quell"esperienza vuota e areligiosa' non doveva più essere deducibile, non sussisteva più alcun interesse al riguardo, allo stesso modo in cui l'esperienza, anche la più divina, malgrado tutto l'interesse per essa, non è mai stata deducibile né lo sarà; e, dato che non voleva dedurre quell'esperienza vuota, Kant dichiarò la non-deducibilità dell'esperienza nel conoscere", in *ibidem*.

[425] *Ivi*, pp. 34.

[426] G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., pp. 97 ss.

le varie parti del sistema: "la verità — chiosa Benjamin — non è un sistema della conoscenza ma un'intenzione simbolica (quella delle singole parti del suo sistema mirate ciascuna sulle altre)"[427].

In tal senso, in *Aggiunte a: Sul simbolismo della conoscenza*, egli distingueva la "conoscenza filosofica" rivolta alla totalità della verità, dalla "comprensione delle verità", la quale si dispiega in ogni contemplazione di un'opera d'arte, ma spesso anche nel momento della creazione artistica: verità che contengono la stessa "verità" cui aspira il filosofo, ma vi si riferiscono come una "cognizione non filosofica"[428]. Ciò ci riporta all'enorme questione del rapporto tra percezione e simboli: una questione che rimaneva senza risposta negli appunti sopracitati, dal momento che non si esplicita lì in che modo il simbolo — che non può essere scritto come un segno, né letto come un'interpretazione, in quanto appartenente a un altro ordine— potesse istituire un qualche tipo di relazione con la percezione.

In quegli stessi anni, il medesimo interrogativo sul rapporto tra simbolo e percezione trova spazio in altri luoghi della sua produzione, acquisendo nuova luce nel contesto del romanticismo tedesco. Basti pensare alla critica mossa nella sua dissertazione di dottorato (1919) ai romantici, colpevoli di aver tradito la forza teologica intrinseca del concetto di simbolo, in quanto designazione di una congruenza immediata tra significante e significato. Una sorta di "misticismo dell'espressione" li avrebbe indotti a dimenticare il contenuto (il nucleo duro dell'origine) nell'analisi estetica della forma (gioco delle riflessioni) — la quale giungeva così a coincidere con una fuga verso la riflessione infinita, incapace di valorizzare il contenuto ideale dell'arte[429]. Qualche anno più tardi, nella sezione su *Allegoria e Dramma barocco (I)* del *Trauerspielbuch*, Benjamin ritorna a discutere della "vaga atmosfera sentimentale" che distingue il simbolo

---

[427] Questa e le citazioni precedenti si riferiscono al fr. 20 in *OC*, VIII, p. 35. Si tratta di note rilevanti anche per i frammenti sopra esaminati, sul concetto di "verità" in rapporto a "conoscenza", a "intenzione" e "tempo", cfr. *ivi,* pp. 41-46.

[428] Cfr. fr. 21, in *ivi*, pp. 35-6.

[429] Cfr. *OC*, I, pp. 387 ss. È soprattutto nell'epilogo del testo che Benjamin matura un distanziamento dalle idee del romanticismo e, pur dissentendo in fondo con la negazione goethiana della criticabilità dell'opera d'arte, rivendica alcune idee estetiche di Goethe, a partire dalle quali maturerà la propria idea di critica esposta nel saggio *Le Affinità elettive di Goethe* (1922), cfr. F. Abadi, *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*, cit., pp. 107-132. Sul tema dell'opera d'arte che travalica l'ambito dell'arte per farsi percezione utopica, ovvero creazione sottoposta alla moralità, cfr. *Appendice a "Le Affinità elettive" di Goethe,* in *OC*, I p. 595: "L'essenza della creazione è un esempio di come la percezione utopica sia condizionata moralmente. Nella misura in cui un'opera sfonda l'ambito dell'arte e si fa percezione utopica, essa è creazione ed è sottoposta a categorie morali, non solo in relazione all'individuo, nell'atto del concepimento, ma anche in relazione alla sua esistenza, nell'ambito della percezione. La moralità della creazione imprime sull'opera il marchio del privo di espressione. In riferimento all'inizio del *Genesi* si può spiegare l'ordine, secondo il quale la creazione può diventare percepibile solo moralmente". A ben vedere un primo confronto con Goethe rispetto al concetto di simbolo si ritrova già nel sopracitato fr. *Sulla conclusione smarrita degli appunti relativi al simbolismo nella conoscenza* (1917-18): "In questi appunti le ricerche di Goethe sulla natura figuravano come espressione della vera conoscenza teorica effettuata in simboli. I simboli in cui la natura si fa conoscere si sono manifestati a Goethe in forma non di analogie poetiche, ma in cognizioni visionarie. Il fenomeno originario è un concetto sistematico-simbolico. È il simbolo in quanto ideale […]", in fr. 20, in *OC,* VIII, p. 34.

del primo romanticismo dal simbolo "genuino, […] che è di competenza della teologia": se il "paradosso del simbolo teologico" consiste nell'"unità dell'oggetto sensibile e di quello soprasensibile", vale a dire nell'elevazione della natura alla luce redentrice; i romantici farebbero un "uso equivoco" del simbolo, distorcendo tale unità immediata in una "relazione tra apparenza ed essenza". Pertanto, non solo l'analisi formale che manca il contenuto, ma anche l'estetica contenutistica che manca la forma, condannano il formalismo romantico a un "difetto di tempra dialettica", che fa sì che in un'opera d'arte venga definito "simbolo" il mero "apparire" di un'"idea"[430]. Alla falsa sintesi imposta dal simbolo romantico Benjamin contrappone, com'è noto, la dialettica dell'"apoteosi barocca", la quale "si compie nel rovesciamento degli estremi". Facendosi carico del momento simbolico della parola, l'allegoria barocca si inscrive così nella dialettica tra natura e storia, sensibile e intellegibile. In tal senso, essa sembra far fronte al medesimo fenomeno del vero simbolo, ma secondo temporalità, modalità e prospettive distinte[431]: mentre il primo getta fugacemente luce divina sulla natura trasfigurata, facendo balenare in un istante la speranza della redenzione; l'allegoria sprofonda nell'abisso incolmabile che separa significante e significato, tuttavia, mentre espone permanentemente le rovine della storia, essa *parla d'altro*, allude a un mondo redento[432].

Nell'impossibilità di sprofondare nella vastità del paesaggio pietrificato e frammentario dell'allegoria barocca, sembra opportuno focalizzare l'attenzione sullo statuto vivente e organico del

---

[430] Questa e le citazioni precedenti si trovano in *OC*, II, p. 196 ss. I medesimi stravaganti sentimentalismi che conducono a un concetto inconsistente di simbolo accomunano nell'ottica benjaminiana il romanticismo e il classicismo: conducendo il primo a "una progressione infinita sì ma salvifica, anzi sacrale"; il secondo a "perdersi nell'anima bella", cfr. *ivi*, pp. 197 ss.

[431] "Mentre nel simbolo, con la trasfigurazione della caducità, si manifesta fugacemente il volto trasfigurato della natura nella luce della redenzione, l'allegoria mostra agli occhi dell'osservatore la *facies hippocratica* della storia come irrigidito paesaggio originario. La storia in tutto ciò che essa ha fin dall'inizio di immaturo, di sofferente, di mancato, si imprime in un volto, anzi: nel teschio di un morto. E se è vero che a esso manca ogni libertà 'simbolica' dell'espressione, ogni armonia classica della figura, ogni umanità, in questa figura — che è fra tutte la più degradata — si esprime significativamente sotto forma di enigma, non solo la natura dell'esistenza umana in generale, ma la storicità biografica di una singola esistenza. È questo il nucleo della visione allegorica, della esposizione barocca, profana della storia come *via crucis* mondana: essa ha il significato solo nelle stazioni del suo decadere […]", in *ivi*, pp. 202-3. Sul tema si veda oltre a M. Berdet, *Símbolo y alegoría o redención y melancolía: estética del barroco según Walter Benjamin*, cit., pp. 32-35; anche G. Boffi, *Allegoria e simbolo in Walter Benjamin*, in V. Melchiorre (a cura di), *Simbolo e conoscenza,* Vita e Pensiero, Milano 1988, pp. 332-63.

[432] "[…] l'oggetto è oramai del tutto incapace di irradiare un significato, un senso; il suo significato sarà quello che l'allegorista gli assegna. Egli lo inserisce e lo cala profondamente nell'oggetto: e la situazione non è psicologica ma ontologica. Nelle sue mani la cosa diventa qualcos'altro, per mezzo di essa egli parla d'altro […]" in *OC*, II, p. 219. Sullo statuto nichilistico-messianico dell'allegoria barocca come potenza distruttiva della redenzione e redentiva della distruzione, la cui riattualizzazione Benjamin individuerà poi nella lirica di Baudelaire, così come nell'avanguardia letteraria e artistica (Dadaismo e Surrealismo) e tecnologica (cinema sovietico e fotografia di Heartfield), cfr. poi B. Lindner, *Allegorie*, in M. Opitz ed E. Wizisla (a cura di), *Benjamins Begriffe*, cit., vol. I, pp. 50-94; F. Masini, *Walter Benjamin: allegoria e dialettica, in Id., Brecht e Benjamin*, De Donato, Bari 1977, pp. 105-131 (il libro è stato riedito per Guida nel 2024); A. Pinotti, *Allegoria: fu vera gloria?*, in «Aisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico», n. 3/2 (2010), pp. 153-62.

"simbolo". A tal proposito, la panoramica appena esposta sembra offrire spunti utili a delucidare il significato dell'utopia del *Lesabéndio* come "simbolo di un'idea reale". Esso sembra collocarsi, infatti, tra il simbolo teologico e l'allegoria barocca per ragioni non solo cronologiche, ma anche teoretiche. Peculiarità del simbolo nel *Lesabéndio* è il fatto di non veicolare in senso strumentale un contenuto di verità, quanto piuttosto di designare una congruenza immediata tra significante e significato, che si offre però come immagine. Se è vero che non si tratta di un paesaggio storico catastrofico, ma dell'immagine utopica di un mondo astrale spirituale, la trascendenza che questa simboleggia non ha nulla a che vedere con il divino o con la falsa totalità organica del simbolo plastico. Nel solco di quel nichilismo messianico, che contrassegna il *Frammento teologico-politico*, l'unica trascendenza che designa qui il simbolo è quella terrena, la cosiddetta "eternità di un tramonto"[433]: vale a dire, il *vero Politico* che trova redenzione profana attraverso la propria dissoluzione nell'impresa collettiva.

Ora, il simbolo non può essere scritto né letto; nonostante appartenga a un altro ordine, si rapporta in qualche modo alla sfera della percezione, dunque, all'arte. In tal senso, dal fatto che il romanzo *Lesabéndio* simboleggi l'idea reale attraverso l'*immagine utopica di un mondo astrale spirituale* se ne deduce: in primo luogo, il carattere pressoché aperto di tale immagine utopica, che sfugge al criterio di un'oggettività atemporale, a vantaggio di una verità storica, priva di intenzione, che si fa incontro allo sguardo nell'adesso della sua conoscibilità[434]; in secondo luogo, ciò che tale immagine dispiega è riconducibile essenzialmente al lavoro della tecnica, la quale, a partite dai brandelli del reale, supera se stessa in direzione dell'elemento spirituale: compenetrazione indiscernibile di realtà e idea, ora e non ancora nel *medium* dell'immagine utopica[435]. In tal senso, puntualizza Benjamin: "ogni esplorazione e

[433] W. Benjamin, *Frammento teologico-politico*, in *id.*, *La Politica*, cit., p. 56.
[434] Cfr. il sopracitato fr. 29, in *OC,* VIII, pp. 45-46
[435] Superfluo ribadire la centralità di queste riflessioni del '19 per il saggio sul *Surrealismo* del '29, dove compare il riferimento alla "leibliche Innervation des Kollektivs", la compenetrazione tra corpo e spazio immaginativo che diventa scarica rivoluzionaria. In quel manifesto del materialismo antropologico, egli contrapponeva l'ottimismo dei partiti politici, contrassegnato dalla formulazione di obiettivi pratici nei loro programmi, al pessimismo del surrealismo. Lì la sfera politica veniva definita uno spazio di immagini: "[…] dovunque un'azione produce essa stessa l'immagine ed è questa immagine, se l'incorpora e la divora, dovunque la vicinanza si allontana da se stessa, si schiude questo spazio immaginativo di cui andiamo in cerca, il mondo dell'attualità universale e integrale […]. E tuttavia – anzi, proprio in seguito a questa distruzione dialettica – questo spazio sarà ancora uno spazio immaginativo e, più concretamente spazio corporeo", in *OC*, III, p. 213. Ciò significa che l'azione politica diventa autocosciente solo nel momento dell'azione rivoluzionaria: cioè, creando un collettivo rivoluzionario, assumendo letteralmente forma corporea nel collettivo rivoluzionario, cfr. U. Steiner, *Der wahre Politiker*, cit., pp. 85 ss. Weigel ha approfondito il ruolo dell'immagine nel pensiero e nella scrittura di Benjamin, rintracciando nei concetti di *Leib-* e *Bildraum* delle costruzioni teoretiche con cui Benjamin tenta di pensare insieme l'analisi della modernità, la conoscenza della psicanalisi e il materialismo: anticipate dalle riflessioni sul *Leib* e *Körper* degli scritti di antropologia, esse rappresentano le prime figurazioni delle immagini dialettiche dei *Passages*. Parimenti esse strutturano la riflessione sullo spazio

descrizione dell'interno della stella è un passo che allontana dal compito autentico e oltrepassa i confini stabiliti". Ne risulta che l'utopia del *Lesabendio* non ha nulla a che vedere con un'ideale etico o una verità ineludibile, che guiderebbe teleologicamente l'ordine politico; ma allude unicamente alla capacità dello stile sobrio e ricco di humor[436] di oltrepassare la regione dell'arte, elevando così l'opera a *testimonianza spirituale* (*geistiger Zeugnis*). Infatti, chiosa Benjamin: "Di ciò che è più grande, del compimento dell'utopia, non si può parlare ma solo testimoniare"[437].

A tal proposito, si ricorderà la conclusione di *Zur Kritik der Gewalt* (1921): giocando lì sull'espressione tedesca *schalten und walten*, traducibile con *fare e disfare*, Benjamin contrappone la violenza mitico-giuridica "che dispone" (*schaltende*) alla violenza divina "che depone" (*waltende*). A differenza della prima, la violenza divina — che si manifesta nell'ordine del profano attraverso la potenza destituente della violenza rivoluzionaria o come mezzo puro dello sciopero generale proletario — "è insegna e sigillo, mai mezzo di sacra esecuzione"[438].

Analogamente nella *Lesabéndio-Kritik*, il *medium* dell'immagine utopica garantisce lo scardinamento di qualsiasi teleologia storica e lo smascheramento dell'aleatorietà di ogni autoritarismo rivendicato dall'individualità dello *Übermensch*: in quanto testimonianza spirituale e, parimenti, aperta alla storia, essa configura infatti il significato proprio del *vero Politico* come necessaria dissoluzione della soggettività politica nell'astro riunificato.

Una volta chiarito il senso del *vero Politico*, si delinea così anche il compito della tecnica: non l'assoggettamento del reale, ma il compimento dell'estensione del corpo individuale nel corpo collettivo. Come scriverà di lì a pochi anni, negli *Schemata zum Psychophysischen Problem* (1922), la tecnica adempie l'umano accogliendo in sé stesso la totalità del vivente e della natura, fino a diventare "corpo vivente

---

visuale di una visione e il corrispondente e contrario spazio immagine nascosto nel saggio *Malerei*; oppure la "topografia delle immagini del ricordo" di *Berliner Kindheit*. Man mano che *Leib-* e *Bildraum* diventano inscindibili, a fronte di un'evidente materializzazione e incorporamento (*Verleiblichung*) dei concetti nella riflessione benjaminiana, anche la distinzione tra percepito e percipiente, nominato e nominante, natura e uomo è superata, cfr. S. Weigel, *Entstellte Ähnlichkeit.* cit., pp. 118-129.

[436] Nel fr. 85 egli si proponeva di approfondire il rapporto tra utopia, fantasia e grottesco nell'opera di Scheerbart. Riprendendo il tema dell'appartenenza della fantasia non a un ordine fantastico, egli appunta qui come essa subisca l'influsso della concettualità: "la comicità [sta] nel dissolversi razionale delle immagini della fantasia", in *OC*, VII, p. 115. Questo e i due frammenti precedenti sull'arte e il colore sono appuntati sul retro del foglio di appunti sulla "vergogna", il ché testimonierebbe l'afferenza ai frammenti di antropologia.

[437] Questa e le citazioni sopra si riferiscono a W. Benjamin, *Paul Scheerbart: Lesabéndio*, in *id., La Politica*, cit., p. 41.

[438] Questa e le citazioni sopra rimandano a W. Benjamin, *Sulla critica della violenza*, in *ivi*, p. 119.

dell'umanità" (*Leib der Menschheit*)[439]. Parimenti, in una nota coeva su *Münchhausen und Clarissa* (1906), egli ritorna sull'"Utopie des Leibes" di Scheerbart, ovvero sul tema della "Terra [che] forma un corpo unico con l'umanità" grazie all'impiego di una tecnica in armonia con l'umano e la natura, il cui ambito di realizzazione è costituito dall'arte[440]. Tra i propositi del romanzo in oggetto si annoverava, infatti, il tentativo di esplorare un rapporto tra arte e tecnologia alternativo a quello vigente in Occidente, dunque, contrassegnato non dalla messa in crisi dell'arte dinanzi al vorticoso sviluppo tecnologico di fine XIX sec., ma dalla combinazione armonica di arte e tecnologia, vòlta a restituire alla morta contemporaneità una nuova vita e una rinnovata connessione con lo spirito. Ciò permette di contestualizzare l'apprezzamento benjaminiano per la capacità di Scheerbart di "disporre gli oggetti nello spazio in maniera forse ancora più spirituale [*seelenhafter*] che nel *Lesabéndio*"[441]. Attraverso simili formulazioni, non poco esoteriche, veniva posta l'attenzione sulla "rappresentazione contemplativa": vale a dire, l'esibizione dell'idea da parte dello spazio corporeo, emblematicamente realizzata nell'arte. Da cui egli deduceva: "L'architettura diventa il canone di tutte le creazioni artistiche (a questo proposito cfr. la mia recensione di Bloch; anche il rapporto dell'architettura con la grafia)"[442].

Come lascia presagire il richiamo alla recensione blochiana perduta, per approfondire il significato che Benjamin attribuisce all'*utopia del corpo* di Scheerbart non sembra pertinente la dicotomia astratto/concreto. Piuttosto simile utopia costituisce un *mezzo puro* svincolato dal fine ultimo così come da un soggetto predefinito, un *medium* in cui e attraverso cui il corpo fisico individuale si compie nel corpo vivente dell'umanità; un *medium* che conforma quell'individualità collettiva e aperta che è la Terra stessa, attraverso la disposizione spirituale degli oggetti in senso lato, che animano già sempre il suo spazio corporeo[443]. Come avviene nel *Lesabéndio*, dove la purezza e la trasparenza dello stile promuovono la rappresentazione di un non-luogo spirituale, giungendo a travalicare la regione dell'arte e a farsi così *simbolo di un'idea reale*.

---

[439] Cfr. *Schema III*, in *ivi*, p. 76.
[440] Si tratta del romanzo *Münchhauser und Clarissa (Ein Berliner Roman)*, pubblicato da Scheerbart nel 1906 e su cui Benjamin si esprime nel fr. 123, in *GS*, VI, p. 148; *OC*, VIII, p. 144.
[441] *Ibidem*.
[442] *Ibidem*.
[443] Benjamin tornerà a riflettere sul ruolo della tecnica architettonica in *Ehfahrung und Armut* (1933) in relazione alla *Glasarchitectur* di Scheerbart e soprattutto nel PW, a proposito dei *passages* della Parigi del XIX secolo, dove la tecnologia (ferro e vetro) entra nel demanio dell'arte, assumendo una nuova funzione costruttivo-funzionale rivolta alla distruzione del privato e alla conformazione della sfera pubblica attraverso la politicizzazione delle masse, cfr. M. Müller, *Architektur für das 'Schlechte Neue'. Zu Walter Benjamins Verarbeitung avantgardistischer Positionen in der Architektur*, in B. Lindner (a cura di), *„Links hatte noch alles sich zu enträtseln…" Walter Benjamin im Kontext,* Syndikat, Frankfurt a. M. 1978, pp. 278-323.

Giunti a questo punto, dovrebbe ormai essere evidente che la menzione della recensione al *Geist der Utopie* nell'appunto del '23 sopra citato è tutt'altro che fortuita. Si è già sottolineato il peso avuto dalle conversazioni e dall'opera di Bloch nell'ideazione della *Politik*[444]. Se è vero che il simbolo cristologico costituisce il cardine attorno al quale ruota *Spirito dell'utopia*, vale a dire, rappresenta l'elemento chiave che guida l'articolazione a livello processuale e storico-filosofico di vita e forma, politica ed escatologia, "oscurità dell'attimo vissuto" e Regno di Dio come fine ultimo[445]; si comprende in che senso esso giochi un ruolo di primo piano nella presente trattazione sul rapporto tra simbolo e utopia nella *Politik*. A ben vedere, l'operazione che contrassegna gran parte del pensiero blochiano può riassumersi nel tentativo di interpretare il Moderno alla luce della categoria cristologica, intesa come peculiare configurazione della relazione tra *unitas* del simbolo teologico e dimensione *gottleere* dell'allegoria storica. Nel libro del '18 ciò si traduce nell'esigenza di far fronte all'insanabile frattura storica prodotta dalla guerra, che ha esacerbato la logica reificante fino all'affermazione totale del nichilismo: un'esigenza che prende forma nello "spirito dell'utopia".

Lo "spirito" non ha qui un'accezione religiosa, ma va inteso in senso umanistico, come impegno etico dinanzi alle macerie postbelliche, volontà di rintracciare nella *Sinnlosigkeit* del moderno la "missione rivoluzionaria dell'utopia"[446]. D'altro canto, "utopia" allude al terreno comunitario, su cui si dispiega la relazione tra storia e teologia: al contrario della forma Stato, pensata dalla tradizione giusnaturalistica come rappresentazione di un ordine che, fissando attraverso il contratto un passato non più accessibile, nega parimenti la possibilità di agire liberamente in futuro[447]; la comunità costituisce la forma universale, aperta al divenire e perennemente in contatto con la sua origine radicalmente incostruibile (*Wir-Problem*). In tal senso, essa rappresenta per Bloch il soggetto collettivo che, non solo media tra uomo e Dio, ma attraverso l'incontro con il sé, ovvero con un'identità già sempre assente, permette la "penetrazione ultima di un assoluto nel quale l'uomo riconosce se stesso come problema inesauribile"[448].

---

[444] Ciò è comprovato da testimonianze epistolari, così come da menzioni dirette dell'autore negli appunti afferenti al progetto: basti pensare alla nota ironica del *Frammento teologico-politico*, in W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 55 ss; o al riferimento alla *Fantasia su un passo di Spirito dell'utopia*, in *GB*, II, p. 118 — considerata dalla critica un'allusione al frammento *Mondo e tempo*, in cui si esprime sul "problema del cattolicesimo [che] è quello della teocrazia (falsa, terrena)", cfr. fr. 73, in W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 43ss.

[445] Cfr. Lettera di Bloch a Lukács del 12.07.1911, in E. Bloch, *Briefe 1903-1975*, a cura di K. Bloch e altri, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985, 2 voll., vol. I, p. 41.

[446] E. Bloch, *Geist der Utopie* (1918), cit., pp. 235-242. Sul significato dell'utopia blochiana nel contesto culturale del primo dopoguerra, cfr. L. Boella, *Il possibile e il marginale*, cit., pp. 25- 34.

[447] Cfr. G. Duso, *La rappresentazione e l'arcano dell'idea: introduzione a un problema di filosofia politica*, in *id.*, *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*, Franco Angeli, Milano 1988, pp. 13-54.

[448] S. Ganis, *Utopia e Stato*, cit., p. 21.

In tale miscela di messianismo apocalittico e marxismo, l'unica possibilità di trascendimento dell'epoca presente si dà allora nell'immanenza: vale a dire nell'utopia di una comunità post-statuale, intesa come simbolo ateo-religioso, il quale sorge dal cuore del nichilismo, ovvero dal vuoto lasciato dal crollo della *Unitas christiana* e anticipa la nuova venuta del Regno attraverso l'immagine di un'Europa post-cristiana[449]. L'apertura di tale idea comunitaria e neouniversalistica deriva dal suo sfuggire a un'identità positiva; a definirla come movimento che sta sorgendo da una condizione di mero sradicamento è unicamente l'unificazione nel simbolo del Cristo: ciò consente a Bloch di accostare, attraverso la congiunzione esplosiva di comunismo e fonti messianiche, il simbolo messianico del giudaismo, la Germania della mistica tedesca e della teologia rivoluzionaria anabattista e la nascente Repubblica dei Soviet[450].

In ballo è qui l'annoso problema della *Repräsentation* nell'epoca della rottura dell'ordine simbolico incarnato dalla *Universitas Christiana* e dalla conseguente nascita dello Stato moderno. Un problema che in quegli anni accomuna nel solco del teologico-politico diversi autori: basti pensare all'apocalittica negativa di uno Schmitt, che nel 1923 denunciava la necessità e, allo stesso tempo, l'impossibilità dello Stato moderno di far fronte a quell'ordine simbolico universale, di cui solo il cattolicesimo romano era stato incarnazione concreta, conciliando la forma politica con la persona trascendente di Cristo[451].

---

[449] Nel capitolo della I edizione, intitolato "Nietzsche, la chiesa e la filosofia", — contro l'esito statico della fenomenologia scheleriana e nel solco della critica nietzscheana all'inseità del valore e del riferimento al tema ebraico del Kiddush-Hashem (santificazione del Nome) — Bloch esalta il nucleo simbolico dell'utopia comunitaria, contrapponendo l'idea di una cattolicità rinnovata, la cui "forza di direzione" è orientata verso una "via apocalittico-soggettiva", al "cattolicesimo troppo politico, troppo corretto e fissato in modo ellenistico-tomistico", cfr. E. Bloch, *Geist der Utopie* (1918), cit., p. 270.

[450] Cfr. il capitolo *Excursus: Der Alexanderzug*, in *ivi*, pp. 304-318. Il tema della comunità universale in Cristo struttura anche l'interpretazione del significato attribuito alle diverse correnti ereticali della Riforma dinanzi alla perdita di unità simbolica dell'Europa cristiana: la teologia luterana segna la via che porta all'edificazione dello Stato, precludendo per sempre la partecipazione dell'uomo alla salvezza; d'altra parte, la teologia settaria e comunitaristica di Münzer non considera la distanza di Dio invalicabile, ma ammette l'accesso mistico al sé e dunque il superamento della condizione creaturale di sottomissione a qualsiasi autorità terrestre in nome del simbolo ateo-religioso, ossia la sovranità universale di Cristo nel mondo. Tale interpretazione, che ritorna prepotente nel *Thomas Münzer*, muove dal confronto critico non solo con Weber, soprattutto con *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-5) e *Le sette protestanti e lo spirito del capitalismo* (1906); ma anche con il Troeltsch di *Dottrine sociali delle Chiese e dei gruppi cristiani* (1911).

[451] Cfr. C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, J. Hegner, Hellerau 1923; trad. it. *Cattolicesimo romano e forma politica*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1986. Sul significato del testo schmittiano, inteso come critica alla strumentalità moderna e contemporanea della politica liberale, irriducibile a un nuovo fondazionismo cattolico, cfr. C. Galli, *Presentazione*, in *ivi*, pp. 8 ss. Intento di Schmitt è approfondire qui non il nucleo veritativo di concetti della dottrina cattolica da un punto di vista teologico; né di tradurre quest'ultima sul piano della teoria o della pratica politica; piuttosto, egli intende indagare la "potenza ermeneutica del cattolicesimo" rispetto al razionalismo e all'irrazionalismo, ma soprattutto la "chiesa cattolica come forma politica, come modello cioè di ordinamento della realtà", cfr. M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit., pp. 231-255. Sul confronto tra la proposta di Bloch e Schmitt, si veda anche anche S. Ganis, *Utopia e stato*, cit., pp. 31-38.

Contro la netta separazione tra politica e redenzione e il conseguente vuoto di legittimità che Schmitt attribuisce alla forma politica moderna, Bloch ammette la possibilità di rintracciare proprio nella rottura dell'ordine simbolico della modernità politica l'*unitas* del simbolo, la quale consentirebbe il rovesciamento del nichilismo dal suo interno. È questo il significato ateo-religioso assunto nel *Geist*, ma anche nel *Münzer*, dall'utopia blochiana: la comunità come simbolo cristologico in grado di connettere gli uomini alla verità, rendendoli partecipi dell'eternità del Regno messianico, di cui è già sempre anticipazione concreta.

Non stupisce che, nonostante l'apprezzamento per l'autore e per il carattere autofondativo dei pensieri ivi esposti, Benjamin non mancasse di esprimere un certo dissenso verso l'impostazione che traluceva dall'opera blochiana. Tantomeno stupisce che tra i principali nodi critici del testo egli annoverasse: l'impossibilità di accettarne la cifra espressionista[452]; l'estraneità della sua idea di filosofia rispetto alla *Erkenntistheorie* ivi abbozzata; ma, soprattutto, la distanza dalla sua cristologia[453]. Una distanza che Benjamin aveva maturato, insieme a Scholem, rispetto al tentativo blochiano di riappropriazione ebraica di Gesù attraverso un'argomentazione "oscurata dappertutto dal bisogno di esprimersi"[454] e un utilizzo discutibile delle fonti ebraiche, "che portano in modo inequivocabile il terribile stigma di Praga [cioè di Buber]"[455].

---

[452] Sul rapporto tra Benjamin e l'espressionismo, si ricordi il giudizio positivo espresso nelle lettere riguardo il libro di Kandinsky, *Über das Geistige in der Kunst* (1911): "È probabilmente l'unico libro sull'espressionismo, che non è stato scritto dal punto di vista di una filosofia, ma di una dottrina della pittura […]", in *GB*, II, p. 68, [*trad. mia*]. Ciò che egli apprezzava in Kandinsky era l'inseparabilità del contenuto spirituale dalla materia dell'oggetto artistico, il fatto che la forma si presentasse come costruzione determinata da una necessità interiore, la quale risolve le *Stimmungen* originarie e originanti attraverso l'espressione dei segni. Ciò spiega l'impossibilità di accettare l'eccedenza blochiana del contenuto utopico rispetto al segno immanente. Come osserva sul tema Desideri: "[in Kandinsky] l'espressione è nell'autonomia del linguaggio dell'arte, non addita al di fuori di sé come in Bloch; il segno è spirituale nella sua autonomia, nella sua astrazione, nella sua interiore consumazione della misura della libertà del soggetto di esprimersi, non quindi nell'indicare una non-ancora espressa libertà, un contenuto eccedente inadeguato alla comunicazione del segno, che così, come è in Bloch, sarebbe veicolo e vincolo di storiche indigenze e di utopiche presenze", in F. Desideri, *Walter Benjamin. Il tempo e le forme*, Editori Riuniti, Roma 1980, p. 104, n136.

[453] Oltre alla recensione perduta, allude a tali motivazioni nelle lettere, in *GB*, II, p. 46, 72 ss.

[454] Così Scholem nella lettera di risposta del 5.02.1920, riportata in G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., pp. 144 ss.

[455] "[…] Ho l'impressione che quello che qui si attua smaccatamente, e facendo ricorso ai mezzi meno pertinenti, sia uno sconfinamento in un campo che questo libro dovrebbe tutt'al più circoscrivere. Atteggiandosi a mago (e ahimè come conosco bene le fonti di questa magia!), Bloch fa una serie di enunciazioni sulle storie dell'ebraismo, sulla storia e sull'ebraismo, che portano in modo inequivocabile lo stigma di Praga [cioè, nel gergo da me usato, di Buber]; non c'è niente da fare, anche la terminologia è di stampo praghese. Quella generazione ebraica che Bloch ha inventata non esiste o, meglio, esiste solo nell'ambito spirituale di Praga. Non è assolutamente lecito ricorrere a un metodo filosofico-storico nel quale non solo per la demonìa o la demonologia [ebraiche], ma anche per il cuore vivo, limpido e oscuro delle cose ci si appella a testimoni e testimonianze (e qui l'autore stesso non è altro che un testimone che parla a voce più alta) che, provenendo dall'ebraicità tedesca e dalla cultura tedesca ebraica, non vanno al di là dell'attestazione di questa loro sfera originale. L'unica cosa che qui riesce è ancora sempre la vecchia prova ontologica dell'esistenza del diavolo. Bloch sembra nutrire un palese disprezzo per la

Il confronto di Benjamin con la cristologia blochiana si concentra soprattutto sul capitolo della prima edizione del *Geist der Utopie*, intitolato *Symbol: die Juden*: qui l'autore istituisce un rapporto tra storia e redenzione, che non propende né per una discontinuità, né per una *Aufhebung* dialettica, che risolve la tensione in un terzo superiore. Piuttosto, egli prospetta tra i due poli una relazione di tensione alla conciliazione che, ponendo l'accento sulla dimensione aperta e processuale del Non-ancora utopico, tradisce tutta la sua cifra cristologica. In altri termini, Gesù rappresenta qui la mediazione che consente all'Ebreo — "l'esule in senso proprio, escluso dalla storia" — di accedere finalmente al cammino storico verso il "Terzo, oltre l'ebreo e il Cristo", ovvero il Messia del Terzo Testamento solo anticipato dal Gesù storico[456]. In virtù dell'inclusione dell'ebraismo (*Judentum*) nella storia occidentale, del suo incontro con il germanesimo (*Deutschtum*) nel nome di Dioniso[457], l'ebreo si erge a simbolo di una speranza di conciliazione. Ciò comporta l'impostazione del rapporto tra politica e teologia in modo processuale, vale a dire "[…] il disporle nella linea di un unico vettore come significato della dinamica storica, tensione convergente verso uno Stato finale esercitante un'attrazione magnetica sulle forme del processo"[458].

All'esito teologico-politico blochiano, Benjamin contrappone la prospettiva nichilistico-messianica, esemplificata dall'immagine delle due frecce opposte del *Theologisch-politisches Fragment*: pur rivendicando la totale estraneità dei due ordini, egli prospetta tra i due una relazione disgiuntiva[459]. Esclusa la possibilità di articolazione positiva e lineare, o di qualsiasi mediazione cristologica, l'unica interazione di politica e redenzione si dà per Benjamin attraverso il ribaltamento fulmineo, quel che egli stesso definirà in una lettera del 1926 il "paradossale rovesciarsi dell'una nell'altra (in entrambe le direzioni)"[460]. E se in

---

filologia, ma lascia molto perplessi che lo faccia senza rispettare almeno le sue ovvie esigenze all'interno di considerazioni filosofico-storiche (separazione delle fonti!!!). E ancora più problematico appare il fatto che egli pensi, per i propri scopi, di poter rinunciare alla filologia, tanto da permettersi di mescolare indiscriminatamente le testimonianze. In una sconnessione che ha quasi del grandioso, categorie ebraiche fanno irruzione in una discussione che non ha lì nulla a che fare con esse, prolungando l'ininterrotta serie di equivoci da cui esse stesse provengono: *Kiddush Hashem* (nel suo senso più miseramente distorto, derivante dal libro *Vom Judentum* [Dell'ebraismo]), il Nome o i Nomi di Dio, per tacere di molte altre cose. Ma tutti questi non sono, ovviamente, che i riflessi di quella fondamentale cristologia su cui si impernia quanto ci viene qui propinato. È per me inaccettabile concepire in qualsiasi senso il *corpus Christi* come la sostanza della nostra storia, […]"; così si esprime Scholem nella lettera del 5.02.1920, che raccolse il parere totalmente favorevole di Benjamin, si veda G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., pp. 143-146. Sul tema cfr. *supra*, § II.4.1.

[456] E. Bloch, *Geist der Utopie* (1918), cit., pp. 327, 329.

[457] "[…] L'ebraismo insieme al germanesimo ancora una volta ha da significare un qualcosa di Ultimo, un Gotico, un Barocco, per preparare in tal modo, unitamente alla Russia, il tempo assoluto per questo terzo recipiente dell'attesa, del partorire-dio e del messianismo", in *ivi,* p. 332.

[458] F. Desideri, *Walter Benjamin. Il tempo e le forme*, cit., pp. 106 ss.

[459] Si spiega in questo senso l'apprezzamento benjaminiano della critica di Salomo Friedländer al *Geist der Utopie*, dove questi rivendicava l'impossibilità di Dioniso di riconciliarsi con il crocifisso, cfr. § II.1.3.

[460] Ci si riferisce alla famosa lettera a Scholem del 29.05.1926, in cui giustifica la sua svolta comunista, senza abiurare il suo antico anarchismo: "Considero sì inservibili i metodi anarchici, ma quanto agli 'scopi' comunisti li ritengo assurdi e

Bloch l'utopia è "presentimento costitutivo" o "conoscenza dello scopo"[461], dal momento che la comunità escatologica, in quanto forma politica incostruibile, è definita unicamente dalla costitutiva apertura sulla propria origine, dal comune *Non-essere-ancora* che libera nei suoi membri la possibilità di allacciare un legame con la *Meta ultima*. D'altra parte, per Benjamin l'utopia non ha nulla a che vedere con il simbolo teologico, né con i modelli positivi delle utopie politiche moderne. E se è vero che condivide con il simbolo utopico blochiano un contenuto possibile, ma mai determinabile in sé; d'altra parte, essa non ha nulla a che vedere con la speranza della conciliazione apocalittica che contrassegna la concezione di Bloch: ovvero quella dilazione verso la forma universale comunitaria aperta e sempre ancora da raggiungere, che media tra uomo e Dio e che trova senso solo nella volontà messianica di realizzare il Regno di Dio[462]. Di contro, l'utopia politica benjaminiana — se così si può dire — coincide con la radicalizzazione dell'immanenza e dell'autonomia del profano fino al suo trascendimento, con la dissoluzione *hic et nunc* della soggettività politica nell'impresa collettiva, che avviene in tempi e modi sempre diversi, mai determinabili in anticipo.

Secondo questa concezione mistica della storia, politica e redenzione sono due forze divergenti in tensione: "Il Profano non è, dunque, una categoria del Regno, ma una categoria — e precisamente una delle più corrispondenti — del suo più sommesso approssimarsi" [463]. E se l'unico modo della natura di farsi messianica è nel suo "eterno e totale trapassare"; si capirà in che senso il vero politico può farsi sì *simbolo*, ma di un'*idea reale*. Il suo statuto simbolico non allude qui ad alcuna coincidenza immediata tra sensibile e sovrasensibile, ma tuttalpiù al suo essere *testimonianza di ciò che è più grande*: la dissoluzione del singolo nell'impresa politica collettiva, eternità nel tramonto. E se, nella *Critica della violenza*, la redenzione si dà nell'ambito della politica come sua crisi, ovvero come *Gewalt rivoluzionaria*, improvvisa e repentina distruzione di qualsiasi vincolo con la finalità ultima; resta da indagare lo spazio riservato alla

---

inconsistenti. 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", in *GB*, III, pp. 159 ss.

[461] D. Bensaïd, *Utopia and Messianism,* cit., p. 37.

[462] Si pensi alla formulazione blochiana: "L'organizzazione della terra possiede nel mistero del Regno la sua metafisica immediatamente efficacie e immediatamente deduttiva", in E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, cit., p. 411. E ancora: "L'anima, il messia, l'apocalisse sono l'apriori di ogni politica", in ivi p. 433. A riprova della tonalità gnostico-apocalittica del messianismo blochiano si ricordi anche il passo sulla *restitutio in integrum*, che ha probabilmente ispirato in senso polemico il *Frammento teologico-politico*: "La vita dell'anima si libra al di là del corpo [*Leib*], c'è un plasma germinale tutto interiore, e la perdita del corpo non tocca l'interiorità transfisiologica. Ma per sollevarsi oltre l'annientamento del mondo, la vita dell'anima deve diventare 'pronta' [*fertig*] nel senso più profondo, andando a fissare felicemente la gomena alla banchina dell'al di là, onde il suo plasma germinale non sia trascinato nell'abisso della morte eterna, e non si perda la meta [*Ziel*] verso cui è organizzata la vita terrena: la vita eterna, l'immortalità anche transcosmologica, la realtà unica del regno delle anime, la *restitutio in integrum* fuori del labirinto del mondo — a causa della pietà di Satana", in *ivi*, p. 442.

[463] W. Benjamin, *Il Frammento teologico-politico*, cit., p. 55.

Politica dei mezzi puri, laconicamente accennata dal medesimo testo: vale a dire, resta da comprendere se e che tipo di margine di azione spetti alla *vera Politica* nella conformazione e organizzazione del presente.

III.

La *vera Politica* e il senso della *dynamis* storica

1. Mezzo

1.1 *Mediation*

Dopo aver tentato la costruzione di un lemmario tecnico essenziale del *vero Politico* attraverso la disamina storico-concettuale delle tre categorie funzionali al suo inquadramento; nel corso del presente capitolo ci si avventurerà nel cuore della dialettica tra *vera Politica* e redenzione, istituita da Benjamin nella formula ormai nota di una a-relazione. Per comprendere la definizione di politica come *Teleologia senza scopo finale* occorrerà, nel solco della genealogia nietzscheana, mettere in discussione il nesso che vincola il 'senso' al 'fine', così come la sua eventuale deriva strumentale. Il significato della *vera Politica* emergerà allora attraverso lo scardinamento di quella logica mezzi-fini, che ha contrassegnato la tradizione filosofica occidentale sin dalle sue origini, fino a raggiungere l'apogeo con l'identificazione del fine ultimo con il perfezionamento dell'essere razionale in Kant e poi con il compimento assoluto della storia dello spirito in Hegel.

Al fine di misurare la distanza della riflessione benjaminiana da qualsiasi concezione teleologica o progressista della dialettica storica e metterne in luce, piuttosto, l'originalità, questa sezione procederà alla disamina del concetto di *mezzo*, dapprima per criticarne l'accezione strumentale di *Mittel*. In particolare, si procederà a illustrare la *dynamis* storica attraverso il concetto di *Mediation*: l'analisi si focalizzerà in primo luogo sull'*impossibilità della rappresentazione* del divino nell'ordine autonomo del profano, in quanto requisito essenziale del benjaminiano nichilismo messianico; in secondo luogo, sulla base di queste premesse, si procederà a scandagliare la *spettralità della rappresentanza*, intesa come funzione precipua della politica.

Nel polemizzare con l'idea di *compromesso* o con la *violenza informe* della polizia, Benjamin intesse una meticolosa e sottile critica della democrazia parlamentare, che era stata proclamata in Germania nel 1918 tra non poche problematicità. La speculazione benjaminiana viene elaborata proprio in tali vicissitudini storico-politiche: tra il crollo della monarchia guglielmina, la nascita della Repubblica di

Weimar e la discussione sulla sua futura forma costituzionale. Sono gli anni del *crepuscolo della sovranità*[1], di cui Weber fu attento osservatore, cogliendo il nesso ineludibile tra secolarizzazione e razionalismo al cuore della Modernità, dunque, quello tra rinnegazione dell'*ethos* originario e spoliticizzazione nella nascente democrazia di massa[2].

1.1.1. Impossibilità della rappresentazione

Nel contesto del laboratorio giusfilosofico weimariano la riflessione di Benjamin si trova a barcamenarsi tra due questioni ineludibili. La prima concerne un'accezione di *mediazione* per così dire verticale, ovvero l'impossibilità della rappresentazione (*Repräsentation*): questa non deve intendersi come incapacità dello Stato moderno di far fronte a un ordine simbolico universale, secondo la celebre teorizzazione schmittiana di *Cattolicesimo Romano* (1923)[3]. Piuttosto, l'impossibilità della rappresentazione affonda le sue radici nel messianismo anarchico e immanente di Benjamin: va intesa, cioè, come una costitutiva incapacità di rappresentazione del Messianico — un sinonimo di Giustizia divina — da parte dell'ordine del Profano; vale a dire, come impossibilità che in qualsiasi istituzione

[1] Sullo sconfinato tema della crisi della sovranità negli anni di Weimar, cfr. perlomeno A. Bolaffi, *Il crepuscolo della sovranità. Filosofia e politica nella Germania del Novecento*, Donzelli, Roma 2002; e il più generale G. Marramao, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità* [nuova ed. ampl.], Bollati Boringhieri, Torino 2013.

[2] Ci si riferisce qui soprattutto alla produzione politica weberiana, al netto delle clamorose contraddizioni che sembrano attraversarla: tra tutte la *vexata quaestio* della virata del filosofo da una concezione politica liberale — favorevole alla monarchia costituzionale e alla democrazia parlamentare sul modello inglese — alla tesi "presidenzialistica" che, a partire dal 1919, si orienta verso una forma di democrazia plebiscitaria subordinata a un capo secondo il modello americano — un contrappeso carismatico da rintracciare nella figura del *Reichspräsident*, cfr. A. Bolaffi, *Max Weber, o dell'ambiguità*, in M. Weber, *Scritti politici*, a cura di A. Cariolato e E. Fongaro, Donzelli, Roma 1998, pp. VII- XXX. A favore di una sostanziale continuità della riflessione politico-istituzionale di Weber ha scritto recentemente D'Andrea: una continuità che si evidenzierebbe tanto rispetto ai riferimenti di valore — una concezione non negativa della libertà, l'imprescindibilità del principio dell'uguaglianza politica dei cittadini e il principio dell'affermazione politica —, quanto riguardo la svolta plebiscitaria intesa come "accentuazione dell'immediatezza della relazione governanti-governati" in direzione di una *democrazia della decisione* che salvaguardi la libertà dello spazio politico contro le logiche economiche e tecnico-amministrative, cfr. D. D'Andrea, *Tra parlamentarismo e plebiscitarismo. La democrazia della decisione in Max Weber,* in "Teoria politica. Nuova serie", Annali IX (2019), pp. 169-192. Sull'analisi del nesso tra modernità, razionalismo e spoliticizzazione come punto di raccordo della riflessione filosofico-politica di diversi autori dei primi decenni del Novecento (non solo Weber, ma anche Schmitt, Arendt, Heidegger, Jünger ecc.) si veda anche C. Galli, *Modernità. Categorie e profili critici*, Giuffrè, Milano 1988, pp. 79-105.

[3] Il riferimento è al sopracitato C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica* (1923), cit.; l'intera riflessione schmittiana è contraddistinta dalla ricerca dell'unità politica per far fronte alla cosiddetta "crisi del rappresentato", esperita dalla politica nell'epoca dell'assolutismo del mercato e della tecnica. Per una panoramica sul tema si veda G. Di Donato, *L'unità politica tra rappresentanza e omogeneità. L'itinerario di Carl Schmitt*, in "Nomos. Le attualità nel diritto", 2/2024, pp. 1-24.

sociale e politica profana "l'autentica violenza (*Gewalt*) divina si manifesti altrimenti che in modo distruttivo"[4].

Come specifica Benjamin stesso in questi appunti del '19-'20, tale impossibilità è profondamente interrelata con una radicale critica della teocrazia: se è vero che il rivelarsi del divino in questo mondo porta a "compimento" il tempo; parimenti, sottopone il mondo stesso a un grande processo di "decomposizione". Il Regno di Dio avviene, infatti, solo alla fine dell'accadere storico. Per questo motivo, l'ambito del profano è sì soggetto al flusso inesorabile del tempo e alla sporadica manifestazione della Giustizia in forma distruttiva; ma costituisce un ordine totalmente autonomo: "Pertanto — annota Benjamin — in questo mondo nulla di permanente deve fondarsi su di essa [la violenza divina, meno che mai il dominio come suo principio supremo"[5].

La manifestazione (*Manifestation*) del divino sulla scena politica come violenza rivoluzionaria spalanca la questione della caducità di ogni istituzione politica che si arroga, paradossalmente, il monopolio della violenza/potere (*Gewalt*) al solo fine della propria salvaguardia. Smascherando la perversione del *circolo mezzi-fini* alla base della logica giuridica, il discorso benjaminiano ripropone in tutta la sua forza la questione della spettralità della rappresentanza (*Vertretung*) politica, chiamando in causa un'accezione di *mediazione*, per così dire, orizzontale: da questa prospettiva secolarizzata, la questione del divino in Terra viene lasciata da parte, per concentrarsi, piuttosto, sulla teleologia istituita dallo Stato moderno. La questione è antica tanto quanto il pensiero politico moderno e veniva colta già da Hobbes, quando rilevava che nessuna legge può essere ingiusta perché non è pensabile che il popolo faccia ingiustizia a se stesso[6]. Ne deriva che i rappresentati politici, unici legittimati dal popolo sovrano ad agire in suo nome, possono disporre liberamente della violenza/potere (*Gewalt*), dal momento che lo faranno senz'altro per il bene comune. Tale assunto si fonda sull'assimilazione arbitraria della giustizia al diritto, dunque, sulla cosiddetta "forclusione della giustizia" dalla sfera giuridica[7]. In tale prospettiva, come

[4] W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 43.
[5] *Ivi,* pp. 42-43. Sul tema si tornerà *infra*, § III.2.2.2 e III.2.3.1.
[6] Si pensi emblematicamente alla formulazione hobbesiana: "To the care of the Soveraign, belongeth the making of Good Lawes. But what is a good Law? By a Good Law, I mean not a Just Law: for no Law can be Unjust. The Law is made by Soveraign Power, and all that is done by such Power, is warranted, and owned by everyone of the people; and that which every man will have so, no man can say is Unjust. It is the Law of Commonwealth, as in the Lawes of Gaming: whatsoever the Gamesters all agree on, is Injustice to none of them. A good Law is that, which is Needfull, for the Good of the People, and withal Perspicuous", in T. Hobbes. *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth ecclesiasticall and civil*, Andrew Crooke, London 1651, cap. XXX, p. 181-182.
[7] Cfr. M. Tomba, *La possibilità dell'impossibile. Un altro genere di Gewalt: rileggendo Walter Benjamin* (16.09.2005), in "SIFP Archivio" (https://sifp.it/archivi/la-possibilita-dell-impossibile/). Del termine "forclusione" — dal termine giuridico francese

vedremo, la violenza/potere statale non è affatto giusta, ma mette in atto l'esproprio della violenza/potere originaria, di cui la persona singola è portatrice, dal momento che individua in quest'ultima una minaccia per la conservazione del diritto stesso[8]

Sono queste le tematiche al cuore del celebre saggio benjaminiano, pensato originariamente come prima sezione del secondo capitolo della *Politik* e poi pubblicato singolarmente con il titolo *Zur Kritik der Gewalt*[9]. Benjamin indaga qui i nessi effettivi con cui storia, politica e diritto si rapportano al mito, al fine di smascherare quella cesura netta che l'Occidente ha stabilito tra la giustizia divina e la violenza giuridica. Si tratta di un tentativo che muove non solo dalla nota ambivalenza del termine tedesco *Gewalt*, — traducibile tanto come "violenza", quanto "potere", "potenza", "forza", "autorità"—, ma anche dall'ambiguità del termine *Kritik,* che a quest'altezza della produzione benjaminiana assume almeno tre accezioni: una kantiana, una romantica e una goethiana. La critica della violenza viene a configurarsi, in tal senso, come l'analisi sulle condizioni di legittimità della *Gewalt*, il suo senso ultimo e il suo nucleo inesprimibile: ovvero, un'indagine su un campo di applicazione circoscritto alla sfera dei rapporti umani, definiti a livello giuridico e morale[10].

«Il compito di una critica della violenza — esordisce il saggio — si può definire come la rappresentazione (*Darstellung*) del suo rapporto con il diritto e con la giustizia»[11]. Ciò significa, *in primis*, porre la questione sul piano della legittimità dei mezzi e della giustezza dei fini — due ambiti che egli rileva spesso in conflitto, a discapito di quanto assunto dal diritto. Il rapporto più elementare che connota l'ordine del diritto è quello mezzi-fini. Esso sembra accomunare due teorie del diritto apparentemente

---

forclusion, cioè "preclusione" — l'autore sottolinea l'accezione lacaniana: essa alluderebbe all'esclusione (*Ausstoβung*) di un elemento al di fuori del campo simbolico, quindi in un senso più radicale della rimozione (*Verwerfung*) freudiana, cha rimane nel campo del simbolico, in *ivi*, nota 13.

[8] Per una ricostruzione dei concetti fondanti la moderna democrazia e le contraddizioni cui dà luogo, cfr. G. Duso, *Genesi e aporie dei concetti della democrazia moderna*, in *id.* (a cura di), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Carocci, Milano 2004, pp. 107-138; per un'ulteriore disamina del significato acquisito dalla democrazia liberale attraverso i concetti di sovranità e rappresentanza, cfr. dello stesso autore *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli, Milano 2003, soprattutto il cap. II.

[9] Sull'originaria collocazione del saggio nella sezione della *Politik* dedicata alla "Demolizione della violenza", cfr. *supra*, § II.1.1. Il testo venne pubblicato nel '21 con il titolo a noi noto nell'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, una delle riviste più istituzionali della Germania guglielmina e poi weimariana, quando venne rimessa in piedi da Werner Sombart, Edgar Jaffé e Max Weber. Apparve nel medesimo volume che raccoglieva il trattato weberiano *Die Stadt*, cfr. *OC*, I, pp. 656-658; M. Palma, *Benjamin e Niobe. Genealogia della "nuda vita"*, Editoriale scientifica, Napoli 2008, pp. 77 ss. Se, come sottolineava Scholem, nel taglio argomentativo il saggio appariva «in evidente contrasto con tutti gli altri contributi», nella terminologia e nei temi trattati si scopriva diretto erede della sociologia weberiana, cfr. G. Scholem, *Walter Benjamin,* cit., p. 151.

[10] Sul tema si veda B. Moroncini, *Il lavoro del lutto. Materialismo, politica e rivoluzione in Walter Benjamin*, Mimesis, Milano 2012, pp. 76 ss.

[11] W. Benjamin, *La Politica,* cit., p. 96.

contrapposte: mentre il diritto naturale (*Naturrecht*) considera la violenza un prodotto naturale, legittimando il suo impiego se vòlto al perseguimento di fini giusti; il diritto positivo (*positives Recht*) concepisce ogni tipo di potere (*Gewalt*) come storicamente divenuto, dunque, garantisce la giustizia dei fini a partire dalla legittimità dei mezzi. Eppure, entrambe cadono prigioniere del medesimo circolo magico che vincola fini giusti e mezzi leciti.

Attraverso una schematizzazione senz'altro discutibile, Benjamin riconduce l'intera tradizione giusnaturalistica a un dogma che recita più o meno così: il fine giustifica i mezzi, o meglio, fini giusti giustificano mezzi violenti. Questo avviene perché il diritto naturale considera la violenza un "prodotto naturale, una sorta di materia prima, il cui impiego non è sottoposto ad alcuna problematicità, tranne quando si abusa della violenza per fini ingiusti"[12]. Vale a dire, lo considera un attributo naturale di ogni uomo, da questi ceduto allo Stato per mezzo della sottoscrizione del patto sociale. Tale naturalizzazione della violenza testimonia per Benjamin una certa acriticità del diritto naturale nei riguardi della sfera dei mezzi — acriticità che permea a sua volta la concezione dell'umano che ne deriva, ovvero del corpo incarnato, con i suoi desideri. Benjamin traccia così un parallelo tra il ricorso alla violenza come mezzo legittimo per raggiungere fini giusti e il diritto al movimento del proprio corpo verso una meta. Tanto nel caso dell'utilizzo della violenza, quanto del corpo in movimento, il diritto naturale tende a giuridificare fenomeni ben più complessi, a considerarli diritti naturali astratti, invece che manifestazioni proprie del corpo umano[13]. Ma non è tutto. Tale concezione del corpo come soggetto di diritto nasconderebbe anche un fraintendimento del desiderio, cui allude implicitamente l'espressione "meta ambita" (*erstrebtes Ziel*): vale a dire, nell'analogia tracciata dal diritto naturale tra il movimento scatenato dal desiderio e la violenza esercitata come mezzo per un giusto fine, egli smaschera l'assunzione implicita di un legame diretto tra desiderio e violenza tutto da dimostrare[14].

Inutile ribadire quanto la medesima acriticità ascritta al giusnaturalismo permei la stessa argomentazione di Benjamin. Questi postula, infatti, in modo sbrigativo una filiazione del terrorismo giacobino dal diritto naturale in ragione della medesima naturalizzazione della violenza; ma, soprattutto, riconduce l'eterogeneità delle dottrine classiche del diritto naturale a un'unica "teoria giusnaturalistica dello Stato", di cui elegge Spinoza a massimo rappresentante e, poi, la filosofia popolare darwiniana a più

[12] *Ivi*, p. 96.
[13] Si pensi a tal proposito alle note di antropologia scandagliate *supra*, in § II.3.2 e II.3.3.
[14] Cfr. M. Palma, *The Curious Case of Baruch Spinoza in Walter Benjamin's "Toward the Critique of Violence"*, cit., soprattutto pp. 221-225.

recente esempio di rivitalizzazione, in virtù dell'accezione di violenza come "mezzo originario e il solo conforme a tutti i fini della natura"[15].

Rimandando l'approfondimento del cenno a Spinoza a una sezione successiva[16], ci interessa in questo luogo prendere in esame la liquidazione del giuspositivismo, che Benjamin porta avanti parallelamente a quella della scuola giusnaturalista: se il *Naturrecht* tende a giustificare i mezzi attraverso il criterio della giustizia dei fini; il *positives Recht* garantisce la giustizia dei fini a partire dalla legittimità dei mezzi. Benché concepisca ogni tipo di potere (*Gewalt*) come storicamente divenuto, dunque, risolva la questione dell'esercizio della violenza indipendentemente dal riferimento ai fini, il diritto positivo risulta superiore al diritto naturale, eppure inadatto ai fini di una critica della violenza solo come mezzo. Non ricorrendo alla liceità dei mezzi per garantire la giustizia dei fini, esso non sfugge alla necessità del circolo mezzi-fini, ovvero al postulato, condiviso anche dal diritto naturale, secondo cui c'è una "consustanzialità tra mezzi legittimi e fini giusti"[17].

Dal momento che una critica della violenza come mezzo non può dipendere dall'indagine della giustizia o ingiustizia dei suoi fini, né la domanda sul carattere morale della violenza può ridursi ad un giudizio sulla moralità dei casi della sua applicazione, l'analisi benjaminiana prescinde in prima battuta dal regno dei fini. Tenta così di uscire dal circolo vizioso del giusnaturalismo e del giuspositivismo, per porre il *focus* sulla sfera della liceità dei mezzi. Ciò significa assumere come proprio fondamento ipotetico l'unica distinzione del diritto positivo ammessa «dal punto di vista della filosofia della storia»: vale a dire, fuor di ogni considerazione morale, la distinzione tra *violenza storicamente riconosciuta* e *violenza non sanzionata*, a seconda che sia rivolta rispettivamente a fini giuridici o naturali[18].

Si tornerà più avanti sui fini naturali, attorno a cui ruota l'intero discorso, vòlto a porre l'accento sulla "questione circa altre modalità di *Gewalt*"[19], ovvero sulla possibilità di sfuggire alla semplicistica distinzione tra potere istituzionale legittimo e violenza antistituzionale illegittima. Si vedrà, cioè, come, a partire dalla possibilità di una *Gewalt* come fine puro, Benjamin immagini una *politica dei mezzi puri* che, al di fuori della sfera mitica del diritto e dello Stato, possa promuovere la giustizia, pur non perseguendola direttamente. In questa sede, però, prescinderemo dal regno dei fini e dei mezzi puri, per soffermarci sulla

[15] W. Benjamin, *La Politica,* cit., pp. 96-7.
[16] Si veda *supra*, § III.1.3.1.
[17] Cfr. B. Moroncini, *Il lavoro del lutto*, cit., pp. 79 ss.
[18] W. Benjamin, *La Politica,* cit., p. 98.
[19] *Ivi*, p. 112.

disamina benjaminana del *regno dei mezzi legali*: ovvero l'ambito degli ordinamenti giuridici europei coevi, dove i fini giusti si rivelano meri mezzi per conservare il diritto.

In tal senso, sancisce Benjamin, in ogni ordine giuridico i mezzi sono sempre violenti, ossia la *Gewalt* si manifesta lì solo come violenza e, nello specifico, come violenza che pone il diritto e violenza che lo conserva (*rechtsetzende und rechtserhaltende Gewalt*). Nell'affrontare la problematica del diritto in generale, è evidente qui la radicalizzazione della tesi di Weber, che ne *La politica come professione* (1919) aveva sostenuto: "[…] lo Stato è quella comunità umana che all'interno di un determinato territorio […] pretende per sé (con successo) il monopolio del legittimo uso della forza fisica"[20]. In tal senso, come per Weber lo Stato aspira a monopolizzare tutti i mezzi per metterli al servizio del diritto e della sua salvaguardia, condannando perciò ogni *Gewalt* extra-statuale; così, chiosa Benjamin:

> La massima generale della presente legislazione europea può essere così formulata: tutti i fini naturali delle persone singole devono entrare in collisione con i fini giuridici se vengono perseguiti con maggiore o minore violenza. […] Da questa massima consegue che il diritto considera la violenza nelle mani della persona singola come un pericolo in grado di minare l'ordinamento giuridico.[21]

1.1.2. Spettralità della rappresentanza

Al cuore della critica benjaminiana agli ordinamenti giuridici europei c'è allora la denuncia di uno scontro tra *Gewalten* uguali, conciliato solo apparentemente dal diritto. Ciò che Benjamin scorge all'origine dell'ordinamento giuridico è un sopruso violento, la sottrazione al singolo della violenza che gli è propria[22]. Un'espropriazione arbitraria, realizzata non per fini giuridici, ma per la salvaguardia del

---

[20] La citazione continua poi: «[…] Infatti, la specificità del presente è quella di assegnare a tutti gli altri gruppi sociali o singole persone il diritto all'uso della forza fisica solo nella misura in cui lo Stato dal canto suo lo permetta: è lo Stato ad essere considerato l'unica fonte del 'diritto' all'uso della forza. 'Politica' dunque per noi significherà l'aspirazione alla partecipazione al potere oppure all'influenza sulla partizione del potere, sia tra Stati sia, all'interno di uno Stato, tra gruppi di uomini compresi all'interno dei suoi confini», in M. Weber, *Politik als Beruf*, Dunker & Humblot, München- Leipzig 1919; trad. it. *La politica come professione*, in id., *Scritti politici*, cit., pp. 175-236, qui p. 178. Si tratta del secondo intervento tenuto a Monaco il 28.01.1919 da Weber, circa un anno dopo quello dedicato a *La scienza come professione*. Entrambe si inscrivevano in un ciclo di conferenze organizzato dal *Freistudentischer Bund. Landesverband Bayern* sul tema *Geistige Arbeit als Beruf*, cfr. *ivi,* p. 176.

[21] W. Benjamin, *La Politica,* cit., p. 99.

[22] Si veda anche le *Annotazioni su vita e violenza* (1916/17) dove Benjamin afferma l'assurdità di qualsiasi «rivendicazione di una totale non-violenza» – inclusa quella anarchica, a meno che non sia vòlta alla violenza amministrata. Infatti, dal momento che la violenza originaria (propria, per esempio, del difendersi) sarebbe imprescindibile, simili rivendicazioni sulla non-violenza equivarrebbero a negare la vita stessa, cfr. *GS*, VII/2, p. 792; W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 44.

diritto stesso, dal momento che la violenza privata generalizzata, o meglio, la mera esistenza della violenza al di fuori del diritto costituisce potenzialmente il principio di un nuovo diritto[23].

Riecheggiando toni quasi amletiani, Benjamin rileva che "c'è del marcio nel diritto" e riporta a tal proposito l'esempio della polizia: istituzione emblematica dello Stato moderno, in cui si confondono i confini tra la violenza rivolta alla conservazione del diritto e quella orientata alla sua creazione[24]. A ben vedere, la polizia è in grado tanto di garantire il perseguimento e la disposizione della violenza a fini giuridici, quanto di promulgare decreti con forza di legge che ne pongono di nuovi. Se è vero che la separazione tra queste due violenze costituisce il requisito di una critica dello *status quo*, dunque, di una critica della violenza che conserva il diritto, finalizzata a spalancare la possibilità di porre un nuovo diritto; la polizia rappresenta, di contro, l'istituto ignominioso che preclude tale eventualità, in virtù della sua "violenza informe" e della sua "apparizione spettrale, inafferrabile e diffusa ovunque nella vita degli Stati civilizzati"[25].

Tale spettralità riflette l'indistinzione tra mezzi e fini che contrassegna il campo di applicazione del cosiddetto regno dei mezzi legali. Lungi dal coincidere con i fini del diritto, l'autorità della polizia: "[…] determina fondamentalmente il punto in cui lo Stato, vuoi per impotenza, vuoi per i nessi immanenti a ogni ordinamento giuridico, non è più in grado di garantirsi mediante l'ordinamento giuridico i fini empirici che anela a raggiungere a ogni costo"[26]. In tal senso, la *Gewalt* della polizia costituisce il mezzo legale con cui lo Stato fronteggia tutte quelle *Gewalten* non ancora riconosciute legalmente, che rappresentano, in quanto tali, una minaccia per la sua sopravvivenza[27].

È qui che la critica della violenza si riallaccia a una ben più complessa critica della forma politica, nocciolo duro del discorso benjaminiano: il diritto della polizia non solo esprime la natura dello Stato moderno, ma "nelle democrazie […] testimonia della massima degenerazione pensabile della *Gewalt*"[28]. Vale a dire, la prassi poliziesca, orientata alla continua violazione del diritto al fine di mantenerlo in vita, esprime la vera natura della democrazia liberale e non una forma corrotta della democrazia di là da venire

[23] Da qui i casi esaminati da Benjamin del "grande criminale", del diritto di sciopero e della guerra, cfr. *ivi*, cit., pp. 100-103.
[24] "[…] In essa è soppressa la separazione tra violenza che pone e violenza che conserva il diritto. Se dalla prima si esige che si faccia riconoscere nella vittoria, la seconda è sottoposta alla limitazione di non porsi nuovi fini. La violenza della polizia è svincolata da entrambe le condizioni […]". Questa e la citazione precedente, in *ivi*, p. 105.
[25] *Ivi*, p. 106.
[26] *Ivi*, p. 105.
[27] Cfr. D. Gentili, *La politica dei mezzi puri. Sui paragrafi 10 e 11 di* Sulla critica della violenza *di Walter Benjamin,* in "Rivoluzioni molecolari", 5 (2019), pp. 3-9, qui p. 4.
[28] W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 106.

— come ha tentato di leggere Derrida tra le righe del testo[29]. A differenza della monarchia assoluta, in cui la fusione della pienezza del potere legislativo ed esecutivo nel sovrano garantisce alla polizia uno "spirito meno devastante"; nella moderna democrazia rappresentativa non si assiste a un'analoga elevazione del potere poliziesco. Quest'ultimo non conosce alcuna distinzione tra sfera pubblica e privata, detiene quindi una *Gewalt* ancora più informe e spettrale — in quanto legittimato dalla volontà popolare ad agire contro quello stesso popolo che gli appare una massa di singoli, espropriati della propria *Gewalt*[30].

Ciò si traduce nel fatto che, oltre ad agire legalmente, la polizia può intervenire illegalmente "per ragioni di sicurezza", in tutti quei casi in cui "non sussiste una chiara situazione giuridica", come quando viola i diritti civili del cittadino privato o lo sorveglia[31]. Sia che si tratti di una minaccia concreta per la sicurezza pubblica o di una solo presunta, l'istituto della polizia si dispiega nell'indistinzione totale tra norma ed eccezione — parafrasando l'VIII tesi *Sul concetto di storia*, potremmo dire nello stato di eccezione che è la regola[32]. Questa indistinzione costituisce l'essenza più intima della polizia e, in quanto suo istituto massimamente degenerato, anche delle moderne democrazie. Ciò non sorprende affatto, se si considera il panorama storico-politico in cui Benjamin concepisce e scrive il saggio del '21: le sanguinose repressioni messe in atto dal governo socialdemocratico weimariano contro la rivolta spartachista nel 1919

---

[29] Cfr. J. Derrida, *Force de Loi. Le Fondement Mystique de L'Autorité*, Ed. Galilée, Paris 1994; trad. it., *Forza di legge. Il fondamento mistico dell'autorità*, a cura di A. Di Natale, Bollati Boringhieri, Torino 2003, qui soprattutto pp. 117-9. Profondamente turbato allora dal "marxismo messianico" di Benjamin, Derrida lo accusa di aver cavalcato "un'ondata antiparlamentare", che poi avrebbe portato all'ascesa del fascismo, cfr. *ivi*, p. 88. Sulla lettura derridiana del saggio in oggetto e sui relativi fraintendimenti di cui questi il filosofo francese sarebbe caduto vittima, cfr. anche B. Menke, *Benjamin vor dem Gesetz: Die Kritik der Gewalt in der Lektüre Derridas*, in A. Haverkamp (a cura di), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1994, pp. 217-276; qui pp. 254 ss. Anche Arendt nella sua lettura del saggio benjaminiano si mostra preoccupata per gli effetti del fraintendimento del ruolo del diritto democratico nella fondazione della comunità politic. L'autrice distingue nettamente la violenza coercitiva dal potere del diritto, definendo quest'ultimo solo non-violento, ma fondamentale per l'esercizio della libertà collettiva nello Stato, cfr. H. Arendt, *On Violence*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego 1970; trad. it. *Sulla violenza*, a cura di S. D'Amico, Guanda, Parma 2017.

[30] Cfr. M. Tomba, *La possibilità dell'impossibile*, cit., pp. 2 ss.

[31] W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 106. In queste formulazioni sugli abusi di potere quotidiani della polizia è facile riscontrare un'anticipazione profetica dell'analisi foucaultiana del potere disciplinare, cfr. M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Ed. Gallimard, Paris 1975; trad. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, a cura di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1976. Sul tema anche Khatib ha scritto: "Put into practice, however, these two forms of mythic violence are difficult to differentiate. In the sphere of direct state repression, i.e. police force, law-preserving *force* and law-making *violence* are always spectrally conflated (because the police preserves law precisely by enforcing new regulations or by re-evaluating established sanctions), whereas in the realm of the social order mythic violence has become almost invisible. While excessive law-making violence is today more or less 'outsourced' from the capitalist center to the periphery (euphemistically called 'emerging markets'), in contemporary post-Fordist capitalism mythic violence tends to obscure its law-making force by turning into a seemingly intangible juridical web of bio-political practices. This form of law-preserving violence operates as a self-producing and self-eternalizing 'microphysics of power' (Foucault) producing and re-producing, disciplining and controlling, regulating and sanctioning life as actual, potential or superfluous labor power […]", in S. Khatib, *Towards a Politics of 'Pure Means': Walter Benjamin and the Question of Violence*, in "Anthropological Materialism", August 28, 2011. https://anthropologicalmaterialism.hypotheses.org/1040.

[32] Cfr. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 33.

e contro la sollevazione comunista della Ruhr nel 1920; ma, soprattutto, l'annosa controversia sull'articolo 48 della Costituzione weimariana, che accordava al Presidente del Reich, in casi eccezionali, il diritto di sospendere alcuni diritti costituzionali e di ricorrere alle forze armate, proclamando lo "Stato di emergenza".

Nello Stato di polizia che è la regola, la violenza poliziesca viene annoverata come violenza amministrata (*verwaltete Gewalt*) — la quale procede dalla violenza che conserva il diritto, ma è in grado di porne anche uno nuovo. Essa, continua Benjamin, non abbisogna della "categoria metafisica" della decisione sovrana[33]. Nelle moderne democrazie, dove il potere esecutivo è coinvolto nell'apparato giuridico, il suo istituto si aggira come uno spettro. Cogliendo il profondo vincolo che lega qui la critica della violenza poliziesca alla critica della democrazia rappresentativa, Tomba commenta:

> Nella democrazia, come forma politica nella quale il popolo sovrano agisce attraverso i suoi rappresentanti, questa commistione diventa strutturale. Ciò deriva dalla forclusione della giustizia, a partire dalla quale giusta diviene la *doxa* del più forte o, nella variante liberal democratica del parlamentarismo, l'opinione della maggioranza. La condanna della violenza da parte della nostra civiltà politica è dunque una mistificazione estrema perché essa, avendo forcluso la questione della giustizia, l'ha ridotta all'utile del più forte, alla *doxa* di una maggioranza che si impone con la forza del numero[34].

Si svela così il breve passo che intercorre tra l'impossibilità della *rappresentazione* della giustizia nell'ordinamento giuridico e la spettralità della *rappresentanza* democratica: se lo stato di diritto si fonda su un atto violento di espropriazione originaria della *Gewalt* dei singoli e sulla perpetrazione della violenza per salvaguardare tale diritto; allora nei moderni stati civilizzati non è altro che una mistificazione la condanna della violenza in nome di una giustizia ridotta alla volontà popolare. Ne consegue che la critica della violenza come mezzo chiama in causa una più radicale critica della forma statuale, dal momento che quest'ultima è fondata weberianamente sul *monopolio del legittimo uso della forza fisica*. Pertanto, chiosa Benjamin: "[…] Il diritto ci appare in una luce etica così ambigua che s'impone da sé la domanda se, per regolare interessi umani in contrasto, non si diano altri mezzi che violenti. Essa ci obbliga innanzitutto a

---

[33] W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 106. Evidente l'analogia tra il richiamo alla "decisione" e la dottrina della sovranità di Carl Schmitt, cfr. *id.*, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1922; trad. it. *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in *id.*, *Le categorie del 'politico'*, cit., pp. 27-86. Sul tema si veda *infra*, § III.2.1.1.

[34] M. Tomba, *La possibilità dell'impossibile*, cit., p. 3.

constatare che una conciliazione di conflitti del tutto priva di violenza non può mai risolversi in un contratto giuridico".[35]

In questione non è il carattere mediale della politica di per sé, ovvero la sua funzione per così dire regolativa, quanto l'ordinamento giuridico dello Stato, cui la politica è vincolata e in cui non si dà conciliazione dei conflitti priva di violenza. Alla luce di tali premesse, si comprendono le successive digressioni sul contratto giuridico e sulla decadenza dei parlamenti.

Per quanto riguarda il contratto giuridico, benché venga associato a una stipula pacifica, si distingue tanto per l'esito violento, poiché in caso di violazione del contratto conferisce a ciascun contraente il diritto di avvalersi della forza; quanto per l'origine violenta, dal momento che sorge dalla minaccia di un potere violento o quantomeno di origine violenta che ne garantisce l'osservanza.

Nella cornice del diritto è infatti la "presenza latente" della violenza ad assicurare la riuscita del contratto e, in generale, il corretto funzionamento di un istituto giuridico[36]. Dal contratto tra persone private il discorso benjaminiano si estende al modello contrattualista, per rovesciarne dunque la tesi fondante[37]: per Hobbes, infatti, la sovranità statale nasce dall'esigenza della moltitudine di porre rimedio alla violenza dello stato di natura, dunque, dalla cessione dei diritti naturali dei singoli in cambio della garanzia di sicurezza da parte dello Stato, così come sancito dal contratto[38]. D'altra parte, per Benjamin lo stato di diritto non consiste nel superamento del *bellum omnium contra omnes*, ovvero nell'espunzione della violenza di natura con l'istituzione dello stato civilizzato. Al contrario, la conservazione di quest'ultimo si fonda proprio sulla paura della violenza, la quale deve rimanere latente per l'intera esistenza dell'istituto giuridico, pena la sua decadenza. Quando gli istituti giuridici iniziano ad amministrare gli affari politici rinnegando direttamente la *Gewalt* originaria o rinviando indirettamente ad essa, tradiscono la loro natura e funzione più propria. È il caso del parlamento che, nella "democrazia contrattata"[39] di Weimar, sembra aver perso consapevolezza delle forze rivoluzionarie da cui ha avuto origine e che lo mantengono aperto al mutamento:

---

[35] W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 106.
[36] *Ibidem.*
[37] Cfr. D. Gentili, *La Politica dei mezzi puri*, cit., pp. 6-7.
[38] Cfr. T. Hobbes, *Leviathan*, cit., cap. XVII "Of the causes, generation, and definition of a Commonwealth"; trad. it. *Leviatano*, a cura di G. Micheli, BUR, Rizzoli, Milano 2011, cap. XVII, pp. 177-183.
[39] Sul tema della Repubblica di Weimar sorta dalla feroce repressione delle insurrezioni operaie e dal patteggiamento delle forze sociali più disparate, cfr. G. E. Rusconi, *La crisi di Weimar.* cit, pp. 55 ss.

A essi [i parlamenti] — argomenta Benjamin — manca il senso della violenza creatrice di diritto che vi è rappresentata [*repräsentiert*]; non c'è quindi da stupirsi che non giungano a deliberazioni degne di questa violenza, bensì coltivino nel compromesso una maniera di trattare gli affari politici che si presume senza violenza.[40]

Per tali ragioni, la ricerca di una modalità di risoluzione dei conflitti politici non violenta non può assolutamente implicare mezzi parlamentari e giuridici, che sono affetti da violenza nell'origine e nell'esito. In tale contesto si inscrive, da una parte, la critica benjaminiana al pacifismo, che si schiera unicamente contro la violenza della guerra, senza questionare la violenza del diritto, di cui è invece espressione diretta. D'altra parte, si comprende anche la vicinanza del filosofo alla critica devastante mossa dai sindacalisti e dai bolscevichi ai parlamenti, dal momento che nella loro prospettiva la violenza intrinseca all'ordinamento giuridico dello stato può essere fronteggiata solo attraverso altra violenza. In effetti, se i mezzi non violenti si danno solo fuori dal diritto; nella cornice giuridica i conflitti politici possono solo apparire non violenti, come dimostra il caso del compromesso parlamentare:

[…] "il compromesso, benché ripudi ogni aperta violenza, è pur sempre un prodotto compreso nella mentalità della violenza. L'aspirazione che porta al compromesso non è motivata da se stessa, ma dall'esterno, e cioè dall'aspirazione opposta, dal momento che, anche se liberamente accettato, ogni compromesso ha essenzialmente un carattere coattivo. "Meglio sarebbe altrimenti" è il sentimento fondamentale di ogni compromesso".[41]

Così, nel bel mezzo della polemica anarchica contro il carattere mitico e spettrale del diritto, addentrandosi nel complesso problema della rappresentanza politica nelle democrazie europee, Benjamin si richiama a un passo di *Politica e metafisica* (1921) di Unger — autore non certo proveniente dal *pantheon* dei pensatori anarchici tradizionali, eppure fortemente influente per la riflessione politica che egli andava elaborando allora[42]. Sebbene gli indirizzi teoretici dei due autori condividano una certa ascendenza ebraica, non è sul piano dell'ebraismo che deve collocarsi la comprensione dei loro pensieri, quanto su quello filosofico-politico condiviso dall'intero ambiente intellettuale weimariano. A ben vedere, la polemica attorno al parlamentarismo costituiva uno dei temi più caldi della discussione coeva tra giuristi e filosofi: si pensi alla critica di Schmitt all'istituzione parlamentare come organismo che esautora il potere decisionale sovrano, tipica espressione politico-istituzionale del processo di spoliticizzazione messo in atto

[40] W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 107.
[41] *Ibidem*.
[42] Si veda *supra*, § II.3.1 e II.3.3. Sul tema sconfinato del compromesso si veda K.-D. Osswald, *Kompromiss*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. IV, a cura di J. Ritter e K. Gründer, Darmstadt 1976, p. 941. Sull'incapacità dei partiti politici weimariani di scendere a compromessi e sui conseguenti esiti disastrosi per la democrazia, cfr. H. Schulze, *Weimar. Germania 1917-1933*, cit., pp. 69 ss.

dal liberalismo borghese[43]. Oppure, sul versante opposto, è sufficiente richiamare l'analisi di Kelsen sul valore tecnico-sociale del compromesso parlamentare, inteso come tratto peculiare della politica democratica[44].

Il posizionamento di Benjamin nella polemica sullo spirito dell'istituto parlamentare e sulla funzione del compromesso, cui quest'ultimo è votato, affonda le radici nella simpatia per la scuola non democratica, manifestata dal filosofo sin dai primi anni Dieci[45]. In questo scenario, la citazione sul carattere coattivo del compromesso, che misura tutta la radicalità della critica ungeriana, è addotta a sostegno della tesi del carattere intrinsecamente violento delle istituzioni politiche vigenti e della loro funzione mediatrice. Se nella prospettiva liberale il compromesso parlamentare costituisce la premessa necessaria alla riappacificazione del conflitto politico e al libero scambio di idee e opinioni, da cui scaturisce la giustizia; per Benjamin la mediazione politica è incompatibile con qualsiasi momento etico,

[43] Sebbene la critica al *Parlamentarismus* sia un tema strutturale della produzione schmittiana, il riferimento è qui a C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, München-Leipzig 1923; trad. it. *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, a cura di G. Stella, Giappichelli, Torino 2004: indagine volta ad analizzare non tanto le anomalie concrete del sistema weimariano, quanto i principi che sottostanno a tale ordinamento giuridico-politico e le contraddizioni cui la sua realizzazione storica dà vita. A tal proposito, si veda C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., pp. 513-573 e M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit., pp. 197-229. Sull'ampio tema della letteratura antiparlamentaristica nella Germania weimariana e sul dibattito avviato dallo scritto di Schmitt si veda G. Gozzi, *La crisi della dottrina dello Stato nell'età di Weimar*, in G. Gozzi, P. Schiera (a cura di), *Crisi istituzionale e teoria dello Stato in Germania dopo la Prima guerra mondiale*, Il Mulino, Bologna, 1987, pp. 131-176.

[44] Si veda H. Kelsen, *Das Problem des Parlamentarismus,* W. Braumüller, Wien-Leipzig 1924; trad, it. *Il problema del parlamentarismo*, *id.*, *La democrazia*, a cura di M. Barberis, Il Mulino, Bologna 1998, pp. 155-191: qui l'esaltazione del ruolo del Parlamento non deriva da alcuna astratta logica di sovranità popolare, ma dal fatto che il Parlamento deve rappresentare "la situazione di fatto degli interessi in conflitto, ciò che è il postulato teorico per giungere ad un compromesso" in *ivi*, p. 172. Sul ruolo irrinunciabile del compromesso parlamentare cfr. poi H. Kelsen, *Wesen und Wert der Demokratie,* in «*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*», vol. 47, 1, 1920, pp. 50-85; trad. it. *Essenza e valore della democrazia*, in *id.*, *La democrazia*, cit., pp. 41-145, soprattutto pp. 101-116. A proposito del rapporto tra i due cfr. W. Mantl, *Hans Kelsen und Carl Schmitt*, in AA.VV., *Ideologiekritik und Demokratietheorie bei Hans Kelsen*, Duncker & Humblot Berlin 1982, pp. 185-200; sui due autori e il loro legame con la tradizione giuridica del XIX sec. cfr. M. Fioravanti, *Kelsen, Schmitt e la tradizione giuridica dell'Ottocento*, in G. Gozzi, P. Schiera (a cura di), *Crisi istituzionale e teoria dello Stato in Germania dopo la Prima guerra mondiale*, cit., pp. 51-102.

[45] Il primo posizionamento di Benjamin in senso non democratico risalirebbe, come detto, agli anni 1912-13 — sebbene fosse allora allievo a Berlino di Georg Simmel, che si sarebbe espresso presto a favore del compromesso, definendolo una delle più grandi invenzioni dell'umanità, cfr. M. Voigts, *Metaphysische Politik und psychophysisches Problem. Das Verhältnis von Walter Benjamin und Erich Unger*, in „Neue deutsche Hefte", 35 (1988), pp. 798-808, soprattutto p. 801, n1. In *Finalità e metodi dei gruppi pedagogici-studenteschi nelle università tedesche* (1913), da figura di spicco del movimento egli si espresse, contro il carattere di mediatore del leader Wynecken: "[…] colleghi, noi non siamo ultrazelanti seguaci di Gustav Wynecken: sappiamo combattere con lui su uno stesso fronte, di averlo come guida, ma non guida verso uno scopo che egli ci fornisce come mediatore, bensì verso lo scopo che ci è immediatamente dato. Perciò non ci tocca il rimprovero di seguire un partito", in *OC*, I, p. 178 ss.

dal momento che corrisponde a un esercizio di conservazione della violenza originariamente posta[46]. In effetti, poco prima del passo citato da Benjamin, Unger argomenta:

> […] Ciò che oggi passa sotto il nome di 'governo' è, anche nella situazione di maggiore rispetto dei criteri di giustizia, una rappresentazione ridotta della lotta degli interessi e l'immagine in scala dei quanti di potenza che all'interno dello Stato infuriano nelle loro dimensioni reali. Com'è possibile, a partire da questa semplice riduzione, pervenire a un momento etico?[47]

Dal momento che il compromesso parlamentare consente di trasporre lo scontro tra strati economici a quella fra i rappresentanti, esso non espunge affatto la violenza. Piuttosto, scrive Unger: "il compromesso, il momento capitale della politica attuale, non è altro che il conflitto aperto in forma latente; […] violenza ritardata". In quanto espressione dell'equilibrio momentaneo tra forze economiche e politiche divergenti, non è mai regolato da norme etiche e "in nessun caso […] può fungere da rappresentante della giustizia". Da qui il proposito ungeriano di indagare un'alternativa all'equilibrio meccanico delle forze realizzato dal compromesso, ossia una possibilità di relazionarsi che si dia piuttosto come un sistema organico, la quale chiama in causa direttamente l'ambito metafisico della psicofisica[48].

Si esamineranno più avanti i punti di contatto e di frizione tra le soluzioni proposte dai due autori: da una parte, la benjaminiana concezione di politica come "compimento dell'umano non potenziato" e, dall'altra, la politica ungeriana fondata sull'intensificazione psico-fisica. In questa sede, ci interessa la comune avversione verso la mediazione statuale, da cui le due disamine muovono: denominatore comune è una visione fortemente critica delle moderne democrazie parlamentari, strette nella morsa tra metafisica dello Stato ed economia ristretta del Capitale, teologia politica e spoliticizzazione[49] — una visione che, a sua volta, può ricondursi a una condivisa concezione tragica della storia. Se Unger si riferisce alla storia come catastrofe, Benjamin intende condurre una critica della violenza come filosofia della sua storia[50]. Entrambi auspicano l'arrivo imminente di una nuova epoca storica, caratterizzata dall'abolizione della violenza perpetrata dagli ordinamenti giuridici. Tuttavia, questa non è da attendere passivamente. Le

---

[46] Cfr. E. C. Sferrazza Papa, *Biopolitica e messianismo politico in Unger*, cit., pp. 527-530.
[47] E. Unger, *Politica e metasifica*, cit., p. 18.
[48] Questa e le citazioni precedenti fanno riferimento a *ivi,* pp. 18-20.
[49] Ai margini della tradizione filosofica occidentale, che scivola entropicamente verso la spoliticizzazione — come preannunciato da Toqueville e poi analizzato da Weber, Arendt, Schmitt, Unger, Benjamin ecc. —, Esposito rintraccia un filone *impolitico*, che scongiura tanto il pericolo della deriva nichilistica, quanto del mito teologico-politico, cfr. R. Esposito, *Introduzione. Termini della politica*, in *id.* (a cura di), *Oltre la politica. Antologia del pensiero "Impolitico"*, Mondadori, Milano 1998, pp. 1-26.
[50] Cfr. M. Rumpf, *Pathos und Parole*, cit., pp. 659-662.

schegge messianiche, infatti, sono incastonate in questo mondo: da qui la ricerca di Unger di una terza via tra capitalismo e comunismo, in direzione di una politica dell'esodo; e nel caso di Benjamin di un superamento del diritto naturale e del diritto positivo, verso una politica anarchica che respinga "ogni sorta di programma, utopia e, insomma, posizione di diritto da parte del movimento rivoluzionario"[51]: non una politica della mediazione ma una *politica dei mezzi puri*.

1.2.*Reines Mittel*

Si sono illustrati finora i punti salienti della critica benjaminiana della violenza come mezzo, dunque, del circolo mezzi-fini, di cui cade vittima ogni violenza giuridica che si dispiega nel regno dei mezzi legittimi, lo Stato. Occorre ora procedere alla disamina della *pars costruens* del saggio di nostro interesse. Posto dinanzi alla questione iniziale "se la violenza in genere, in quanto principio, sia etica, persino come mezzo per fini giusti", Benjamin aveva insistito sulla necessità di infrangere il postulato della teoria morale, ovvero di svincolare l'azione morale dal rapporto tra mezzi legittimi e fini giusti, ponendo l'attenzione su "un criterio più stringente, una distinzione nella sfera stessa dei mezzi, senza considerare a quali fini essi servono"[52].

Dopo la critica al contratto giuridico e, non a caso, a seguito della digressione sulla chiacchiera vuota dei parlamenti — in cui risuona l'"eterno discorso" del *Romanticismo politico*, cui alludeva in quegli anni Schmitt[53] —, il filosofo berlinese si interroga sulla possibilità della "composizione non violenta dei conflitti", introducendo la nozione di *mezzo puro (reines Mittel)*. Come è consuetudine del suo pensiero politico, elaborato a partire da una prospettiva metafisico-epistemologica, anche in questo testo, apparentemente incentrato sul nesso tra diritto e violenza, egli estende il terreno di indagine, chiamando

[51] In W. Benjamin, *Sulla critica della violenza*, cit., p. 110. Egli cita poi di seguito Sorel che, nelle *Riflessioni sulla violenza*, aveva elogiato lo sciopero generale proletario, "la rivoluzione come una pura e semplice rivolta", prendendosela con qualsiasi concezione riformista e con il ruolo mediatore degli "intellettuali che si dedicano alla professione di pensare per il proletariato", in *ivi*, p. 111.
[52] *Ivi*, p. 96.
[53] C. Schmitt, *Politische Romantik* (1919); trad. it. *Romanticismo politico*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1981, p. 3.

in causa l'antropologia, l'etica, ma soprattutto la sfera linguistica, paradigma di una nuova configurazione del rapporto mezzi-fini[54].

Se i rapporti giuridici sono intrinsecamente ed inevitabilmente violenti — argomenta Benjamin —, i rapporti morali appaiono regolati da mezzi non violenti, i cosiddetti mezzi puri. L'ambito dei rapporti tra persone private non allude qui al diritto privato o a una situazione naturale; si tratta, piuttosto, di rapporti sociali e pre-giuridici. In tale scenario, i *reine Mittel* costituirebbero quelle disposizioni soggettive — "gentilezza d'animo, simpatia, amor di pace, fiducia" — che rappresentano "mezzi di soluzioni mediate": essi ricompongono, cioè, i conflitti tra uomini attraverso le cose, passando per il corpo umano.

In tal senso, la purezza di tali mezzi non allude a qualcosa di astratto o moralmente connotato, ma ha a che fare con la "massima concretezza dei conflitti umani sui beni"[55]: simili mezzi sono, cioè, elementi mediali di qualcosa, ma svincolati da ogni finalità ultima. Pertanto, si potrebbe leggere *reine* nel senso della rivolta soreliana, "chiara e semplice" — coerentemente con la sua fascinazione mostrata per Sorel e per l'avversione verso la mediazione statuale[56]. Ad ogni modo, nella questione attorno all'eticità dei mezzi giustificati intrinsecamente e svincolati dai fini — questione che richiama, a sua volta, la domanda sulla possibilità di una violenza etica — sono da rintracciare soprattutto echi di matrice kantiana e neokantiana[57].

---

[54] Il parallelo con la concezione della lingua come pura medialità del saggio del '16 è evidente: "Non c'è un contenuto della lingua; come comunicazione la lingua comunica un essere spirituale, e cioè una comunicabilità pura e semplice […]", in *OC*, I, pp. 286 ss. A proposito della parentela tra lingua e politica in Benjamin, si pensi anche alle sue riflessioni sulla potenza dell'umorismo degli anni '17-'18, incentrate sul rapporto tra "parola giudicante" e "risata sonora". L'umorismo assurge lì come una sorta di mezzo puro *ante litteram*, che, nello svincolare la parola dal suo valore comunicativo, rende giustizia all'oggetto: "L'umorismo è il giudizio espresso senza sentenza, ovvero senza parola. […] Non esiste umorismo senza risata. Nell'umorismo si rende giustizia all'oggetto in quanto tale. È il caso paradossale di un giudizio che, muto, applica la legge contro l'impersonale, senza la benché minima considerazione per l'essenza della persona. Da qui l''aspetto disumano' di ogni umorismo. […] Il despota è il soggetto ideale dell'umorismo perché in lui sentenza ed esecuzione sono la stessa cosa. Quando la parola non comunica più, allora lì c'è l'umorismo / L'altro soggetto in cui ugualmente potremmo trovarlo è il popolo o meglio la massa nel suo complesso", in fr. 103, in *GS*, VI, p. 130 ss; *OC*, VIII, pp. 126 ss. Si pensi poi alle riflessioni di *Destino e carattere* sulla commedia, in cui il carattere si dispiega in modo luminoso con effetto immediato e liberante, in *OC*. I, pp. 452-459.

[55] Per questa e le precedenti citazioni si veda W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 107-108.

[56] Al di là della produzione filosofica, il concetto di *mezzo puro* ricorre anche nella lettera a Schoen del 2.02.1920, dove si riferisce alla recensione al *Geist der Utopie* e all'influsso esercitato su di lui da Bloch: "Spero che troverà la mia critica stampata in un prossimo futuro: molto dettagliata, molto accademica, molto risoluta nelle lodi, molto esoterica nelle critiche. L'ho scritta - spero - per ringraziare l'autore, che mi ha chiesto di farlo. L'ho fatto perché condivido con lui un'inclinazione che ritrovo anche in alcune delle idee centrali del suo libro, per quanto poco ciò sia un puro mezzo [*reines Mittel*] del nostro rapporto. Infatti, sebbene corrisponda alle mie convinzioni in alcune affermazioni importanti, come ho detto, in nessun punto corrisponde alla mia idea di filosofia. È diametralmente opposto ad essa. Ma l'autore è, più di quanto non sappia, al di sopra del libro […]" in *GB*, II, pp. 72-3 [trad. mia].

[57] Gli influssi più diretti si possono attribuire alla lettura dell'*Etica della volontà pura* (1904) di Cohen, di cui egli aveva seguito alcune lezioni a Berlino a metà degli anni '10. Tale testo, insieme alla *Religione della ragione entro dalle fonti dell'ebraismo* (1919),

Dal momento che quello dei mezzi puri è il campo concreto dei conflitti umani, il loro ambito più proprio è la tecnica, in particolare, la conversazione come esemplare "tecnica di intesa civile". In linea con quanto accennato nel saggio del '16, anche qui la lingua rappresenta la sfera umana del «capirsi» (*Verständigung*), paradigmaticamente estranea alla violenza: non è in gioco qui uno scontro tra soggetti precostituiti, ma una forma di *interpersonalità* attraverso cui essi si costruiscono come soggetti mediati[58]. Tale estraneità alla violenza sarebbe comprovata dal fatto che, nelle legislazioni più antiche, la menzogna (*Lüge*) e la truffa (*Betrug*) non venivano sanzionate. Solo in seguito, quando la violenza giuridica penetra anche nella sfera linguistica, gli ordinamenti giuridici iniziano a punire la truffa, ma non per ragioni morali, quanto per il rischio ad essa connaturato di scatenare reazioni violente da parte del truffato. Lo stesso timore guida la concessione del diritto di sciopero, il quale, se in principio contraddice gli interessi dello Stato rappresentando un momento di decadenza della sfera giuridica; a ben vedere, riesce a neutralizzare azioni ben più violente come il sabotaggio o l'incendio delle fabbriche.

Benjamin muove allora dall'ambito dei rapporti tra persone private, passa per la lingua come fondamento della dimensione pubblica ed emblema di una dimensione simbolica, fino a giungere all'ambito politico. Nell'illustrare il significato e la funzione dei mezzi puri, egli ricalca nuovamente il diverso trattamento ad essi riservato nel contesto statale ed extra-statale: nel primo caso, i mezzi puri vengono percepiti dal diritto come una minaccia generatrice di nuova violenza; al di là dell'ordinamento giuridico, invece, essi sono sempre preferibili a quelli legali violenti, dal momento che questi ultimi

---

resta, inoltre, un importante riferimento per la successiva distinzione in *ZKG* tra la *violenza mitica* fondata sul concetto di *nuda vita* e la *violenza divina* di matrice monoteistica, cfr. H. Eiland, M. Jennings, *Walter Benjamin*, cit., pp. 24, 90, 119. Benché sia evidente l'analogia tra la riflessione benjaminiana sull'eticità dei mezzi giustificati intrinsecamente e l'etica kantiana, si può affermare che egli conoscesse bene solo la *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785): già in *Insegnamento della morale* (1913), in *OC*, I, pp. 158-163, Benjamin aveva affrontato la terza formulazione dell'imperativo categorico ("agisci in modo da considerare l'umanità, sia nella tua persona, sia nella persona di ogni altro, sempre al tempo stesso come scopo e mai come semplice mezzo"), così come il tema della volontà pura (" […] la volontà viene sottoposta alla legge, ma vi viene sottoposta in modo da dover essere considerata anche come legislatrice rispetto a se stessa, e solo per questo, appunto, sottomessa alla legge"), cfr. I. Kant, *Grundlegung zur Methaphysik der Sitten*, in *Kants Gesammelte Schriften*, cit., vol. IV; trad. it., *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1994, pp. 143-5,148-9. Nella *Metafisica dei costum*i (1797) è interessante menzionare come, tra i doveri di virtù etici imperfetti verso gli altri uomini, si annoverasse il contribuire alla felicità altrui attraverso quelle disposizioni soggettive come la beneficenza, la riconoscenza e, soprattutto, la simpatia — la quale viene menzionata nel testo benjaminiano come mezzo puro, cfr. I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, in *Kants Gesammelte Schriften*, cit., vol. VI; trad. it., *Metafisica dei costumi*, a cura di G. Vidari, Mattei, Speroni & co, Pavia 1911, vol. II, § 29-34. Sulla ripresa kantiana nella trattazione benjaminiana della violenza etica cfr. anche G. Figal, *Die Ethik Walter Benjamins als Philosophie der reinen Mittel*, in Figal, Folkers, *Zur Theorie der Gewalt und Gewaltlosigkeit bei Walter Benjamin*, Fest, Heidelberg 1979, pp. 1-24, qui pp. 5 ss. Inoltre, Folkers rintraccia nella differenziazione benjaminiana tra diritto e giustizia una ripresa della distinzione tra diritto e virtù della *Metafisica dei costumi*, di cui però non c'è alcuna conferma, cfr. Folkers, *Zum Begriff der Gewalt bei Kant und Benjamin*, in Figal, Folkers, *Zur Theorie der Gewalt und Gewaltlosigkeit bei Walter Benjamin*, cit., pp. 25 ss.

[58] In W. Benjamin, *Sulla critica della violenza*, cit., p. 108.

recherebbero svantaggi ben peggiori per entrambe le parti in disputa. Ciò è valido tanto nel caso più lampante dei "conflitti di interesse tra persone private", quanto in quello meno evidente delle "contese tra classi e nazioni". Quest'ultima circostanza, in particolare, porrebbe le fondamenta per una misteriosa "politica dei mezzi puri" (*Politik der reinen Mittel*), la quale, richiedendo un'indagine più approfondita degli ordinamenti superiori e dei loro interessi comuni, resta solo una curiosa allusione del testo benjaminiano[59].

1.2.1. Sciopero generale proletario

Il *focus* del discorso slitta così sui mezzi puri della politica. Benché non si espliciti alcuna corrispondenza tra l'ambito privato e quello politico, Benjamin sembra alludere a una certa analogia tra questi due domini. Tra i mezzi puri politici lo sciopero viene presentato come esempio paradigmatico. Nel solco delle *Réflexions sur la violence di* Sorel, il filosofo berlinese ne distingue due tipi, lo sciopero generale politico (*politischer Generalstreik*) e lo sciopero generale proletario (*proletarischer Generalstreik*):

> Mentre la prima forma di sospensione del lavoro è violenza, poiché determina solo una modificazione esteriore delle condizioni di lavoro, la seconda, in quanto mezzo puro, è non violenta. Essa infatti non si verifica con la disponibilità a riprendere di nuovo il lavoro in seguito a concessioni esteriori e a qualche modifica delle condizioni lavorative, bensì nella decisione di riprendere soltanto un lavoro completamente mutato e non estorto dallo Stato; un sovvertimento che questa modalità di sciopero non tanto provoca ma porta a compimento. Pertanto, anche la prima di queste iniziative pone in essere un diritto, la seconda è invece anarchica.[60]

Lo *sciopero generale politico* è quello estorto allo Stato sotto forma di diritto a non agire e che si configura come un diritto alla violenza dal punto di vista della classe operaia, che lo pretende in quanto soggetto giuridico equivalente agli altri Stati. In tal senso, la violenza del proletariato, che si organizza nella lotta dei sindacati riformisti ed ottiene il riconoscimento giuridico di un diritto alla violenza, si rivela simile a qualsiasi violenza che fonda nuovi rapporti giuridici, i quali troveranno poi riconoscimento per

[59] *Ivi,* p. 109.
[60] *Ivi,* p. 110. Tale passaggio è preceduto da numerose citazioni dirette riprese da G. Sorel, *Riflessioni sulla violenza*, cit., pp. 271, 282, 229, 270.

mezzo del nuovo diritto. Per tali ragioni, anche lo sciopero generale politico è vòlto al rafforzamento dello Stato ed è, dunque, da considerarsi interno al circolo magico mezzi-fini del diritto borghese.

Di contro, lo *sciopero generale proletario* non propone semplici modificazioni alle condizioni di lavoro, ma rifiuta anarchicamente la sottomissione del lavoro all'autorità statale in cambio di vantaggi materiali. Esso non solo si colloca così al di fuori dell'universo della violenza giuridica, ma, aggirando una volta per tutte il pericolo di generare a sua volta altra violenza, aspira direttamente all'annientamento del potere statale (*Vernichtung der Staasgewalt*). A tale svincolamento dal fine ultimo si deve la sua natura di mezzo puro: più che uno "scopo", la distruzione della *Staatsgewalt* consiste nel suo "compito", nel gesto con cui decreta istantaneamente "la fine della temporalità violenta del diritto"[61].

Ebbene, la catalogazione soreliana dei due tipi di sciopero viene ripresa da Benjamin senz'altro in virtù del loro differente rapporto con la violenza; ma, principalmente, per l'antitetica appartenenza sociale che li contraddistingue: da una parte, la "force", con la sua tendenza a imporre un determinato *status quo*, dunque, la sua appartenenza borghese; dall'altra la "violence", la cui capacità di rompere gli equilibri economici e storici mostra l'ascendenza proletaria[62]. Pur ponendo le basi dell'argomentazione benjaminiana, Sorel non si spinge tanto oltre. A ben vedere, infatti, il filosofo berlinese estende la questione dal piano della politica a quello delle temporalità storiche. Inutile ribadire l'influsso esercitato a tal proposito dalla "rivoluzione tedesca appena trascorsa"[63], che aveva visto la Socialdemocrazia soffocare nel sangue la rivolta spartachista nel gennaio 1919 e poi le insurrezioni comuniste della Ruhr nella primavera del 1920. In essi Benjamin legge uno scontro tra opposte concezioni del tempo: la prima borghese, omogenea e progressista; la seconda istantanea, liberatoria ed eternizzante, esemplificata dall'insurrezione della Lega di Spartaco[64].

---

[61] Cfr. M. Tomba, *La possibilità dell'impossibile*, cit., pp. 6-8.
[62] Cfr. G. Sorel, *Riflessioni sulla violenza*, cit., pp, p. 275-284.
[63] W. Benjamin, *Sulla critica della violenza,* cit., p. 110.
[64] Sulla "diversa esperienza del tempo" della rivolta e della rivoluzione, a partire dalla disamina dell'insurrezione spartachista, Jesi ha scritto: "Se, in base al significato corrente delle due parole, la rivolta è un improvviso scoppio insurrezionale, che può venire inserito entro un disegno strategico, ma che di per sé non implica una strategia a lunga distanza, e la rivoluzione è invece un complesso strategico di movimenti insurrezionali coordinati e orientati a scadenza relativamente lunga verso gli obiettivi finali, si potrebbe dire che la rivolta sospenda il tempo storico e instauri repentinamente un tempo in cui tutto ciò che si compie vale di per se stesso, indipendentemente dalle sue conseguenze e dai suoi rapporti con il complesso di transitorietà o di perennità di cui consiste la storia. La rivoluzione sarebbe invece interamente e deliberatamente calata nel tempo storico […]", in F. Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, a cura di A. Cavalletti, Bollati Boringhieri, Torino 2000, qui p. 19. Sulle diverse temporalità del diritto e della giustizia nel primo Benjamin, cfr. inoltre M. Tomba, *La "vera politica"*, cit., pp. 231-236. A partire dal testo benjaminiano, questi menziona una costellazione di autori che, pur appartenendo a diverse epoche storiche, hanno ragionato su temi affini: dai sopracitati Furio Jesi e Georges Sorel, passando per Franz Rosenzweig (cfr. *id.*, *Der Stern*

Come in quest'ultimo caso, così la violenza pura nella forma dello sciopero generale proletario interrompe il rapporto di dominio tra capitalista e operaio, scardinando il tempo omogeneo e vuoto dello Stato borghese[65]. In tal senso, Benjamin scrive che simile sciopero "porta a compimento"; apre, cioè, lo spiraglio per il disvelamento della giustizia, la quale "[…] non sembra riferirsi alla buona volontà del soggetto, bensì stabilisce un nuovo stato del mondo"[66]. La discussione sui mezzi puri si rivela così un momento essenziale della tesi al cuore del saggio: vale a dire, la possibilità di riconfigurare il rapporto tra diritto e giustizia attraverso una concezione politica alternativa, definita "vera" per via della peculiare dialettica che istituisce con il messianico.

Ma come è possibile conciliare violenza, politica e giustizia? O, in altri termini, come è possibile definire lo sciopero generale proletario "non violento" e, parimenti, "annientatore del potere statale"? "Non si può giudicare — scrive Benjamin — del carattere di violenza di un'azione in base ai suoi effetti né in base ai suoi fini, bensì soltanto in base alla legge dei suoi mezzi"[67]. Ne consegue che tale non-violenza va intesa nella prospettiva del diritto: ovvero, più che una *Gewalt* totalmente non violenta, essa spalancherebbe una terza possibilità, oltre la dicotomia violenza/non-violenza sancita dal meccanismo statuale e dal dogma fondamentale sotteso a ogni teoria giuridica[68].

E se dunque — continua Benjamin — quella modalità di violenza destinale, in quanto adopera mezzi leciti, si trovasse in sé in un contrasto inconciliabile con fini giusti, e se allo stesso tempo potesse essere contemplabile una violenza di altro genere — che certo non potrebbe essere il mezzo lecito o illecito per quei fini — che si rapportasse a essi niente affatto come mezzo, bensì in qualche altra modalità? Si verrebbe così a fare luce sulla singolare e a prima vista sconfortante esperienza dell'indecidibilità di fondo di tutti i problemi giuridici (che

---

der Erlösung, Kauffmann, Frankfurt a. M.1921; trad. it., *La Stella della redenzione*, a cura di G. Bonola, Marietti, Genova-Milano 2013, pp. 243 ss).

[65] Dal momento che sfugge alla legge della dialettica storica dell'oscillazione tra violenza che pone e violenza che conserva, Hamacher definisce tale violenza pura come "controtemporale" o "anacronistica": essa non si conforma infatti ad alcuna forma temporale e mai alla temporalità come forma della rappresentazione, cfr. W. Hamacher, *Affortative, strike*, in "Cardozo L. Rev.", 13, 4 (1991), pp. 1133-1157, qui p. 1135.

[66] W. Benjamin, *Appunti per un lavoro sulla categoria di giustizia* (1916), in *id.*, *La Politica,* cit., p. 32.

[67] *Id., Sulla critica della violenza*, cit., p. 111. In tale contesto si inscrive la distinzione tra lo "sciopero generale proletario" e il "dispiegamento di violenza vera e propria nelle rivoluzioni". L'elemento dirimente non è né l'effetto né il fine della violenza, ma la legge dei suoi mezzi: mentre nel caso dello sciopero proletario l'affinità con la giustizia si evince dal suo compito di deposizione del diritto; nel caso della violenza rivoluzionaria la questione si complica: essa è suprema manifestazione profana della violenza pura, ma irriconoscibile all'occhio umano. Da questa sfumatura, potrebbe dedursi anche l'estraneità di Benjamin alla teoria marxista e, in particolare, allo stesso concetto di proletariato: non inteso qui come classe determinata sociologicamente, quanto piuttosto come un concetto relazionale della critica politica benjaminiana, che si definisce solo in base alla legge della medialità pura. Sul tema si tornerà *infra*, § III.1.3.2 e III.2.3.1.

[68] Commentando tale aspetto del testo benjaminiano, Butler parla di una originaria e autonoma "forza della nonviolenza", caratteristica del contesto extragiuridico, cfr. J. Butler, *The Force of Nonviolence. An Ethico-political Bind*, Verso, Bew York 2020; trad. it. *La forza della nonviolenza. Un vincolo politico*, a cura di F. Zappino, nottetempo, Milano 2020, pp. 34-42.

forse, nella sua mancanza di prospettive, è paragonabile solo all'impossibilità di una decisione convincente su ciò che è "giusto" e ciò che è "sbagliato" nell'evoluzione delle lingue).[69]

La digressione sui mezzi puri prepara, allora, il terreno per la questione attorno all'esistenza di una *Gewalt* pura, separata dal diritto, di cui la violenza rivoluzionaria proletaria è manifestazione profana. Così, dopo essersi scagliata contro la violenza come mezzo legittimo-illegittimo, la critica della violenza chiama in causa la violenza come fine in sé, da Benjamin classificata in due tipi antitetici: la violenza mitica degli dèi, prefigurazione della violenza-mezzo che istituisce il diritto, e la violenza divina[70]. Lasciando la discussione di tali temi per la successiva sezione sui fini, in questa sede si intende approfondire il tipo di relazione che intercorre tra i mezzi puri, emblemi di una medialità originaria, e la violenza pura come fine in sé. L'ambiguità di simile rapporto traspare soprattutto nella traduzione italiana delle *Opere Complete* curata da Solmi, il quale traduce con "manifestazione" due vocaboli distinti: mentre nel caso dei mezzi puri Benjamin utilizza il termine *Erscheinung*, a rimarcare come la loro «apparenza oggettiva» sia sempre mediata[71]; per la violenza pura egli allude a una *Manifestation*, intesa come «rivelazione» immediata, talvolta spettrale, la cui forza purificatrice resta ad ogni modo irriconoscibile all'occhio umano[72]. Simile violenza — che Esposito definirebbe «impolitica» poiché segna il confine del diritto senza cadere prigioniera della sua logica [73]— farebbe da paradigma per quei mezzi senza fine, tra i quali si

[69] *Ivi*, p. 112.
[70] Si veda *infra*, § III.2.1.
[71] "[…] La loro manifestazione [*Erscheinung*] oggettiva è determinata dalla legge (la cui immensa portata non è il caso di illustrare qui) che mezzi puri non sono mai mezzi di soluzioni immediate, ma sempre di soluzioni mediate". In *OC*, I, p. 478. In tal senso, sembra più corretta la traduzione di Palma con "apparenza", in W. Benjamin, *Scritti politici*, cit., p. 106.
[72] "Una funzione non mediata della violenza, come quella di cui si discute, ci è già mostrata dall'esperienza quotidiana. Così, per ciò che è dell'uomo, la collera lo travolge agli scoppi più aperti di violenza, che non si riferisce come mezzo a uno scopo prestabilito. Essa non è mezzo ma manifestazione [*Manifestation*]. E questa violenza conosce manifestazioni affatto oggettive, in cui può essere sottoposta alla critica. Esse si trovano — in modo altamente significativo — anzitutto nel mito […]", in *OC*, I, p. 482. E ancora: "Ma se alla violenza è assicurata realtà anche al di là del diritto, come violenza pura e immediata, risulta dimostrato che e come sia possibile anche la violenza rivoluzionaria, che è il nome da assegnare alla suprema manifestazione [*Manifestation*] di pura violenza da parte dell'uomo", in *ivi,* pp. 487-88. Si ricordi come, già nel fr. 73, egli contrapponesse il sociale come "manifestazione di violenze spettrali", alla comunità come ambito peculiare della "manifestazione divina"; per poi appuntare in chiusura: "La questione della manifestazione è centrale", in W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 43-44.
[73] È noto come, dinanzi all'affermazione onnipervasiva della dimensione politica, impostasi nella filosofia occidentale come accordo pacifico tra gli uomini ed espressione di una perfetta coincidenza tra Diritto e Giustizia, Esposito tenti di rintracciare una storia dell'*impolitico*, inteso come il filone sotterraneo in grado di questionare l'idea dominante di *politico*, grazie al suo sguardo "dal confine esterno". Da qui l'analogia con la violenza divina benjaminiana, oltre il diritto. Cfr., oltre a R. Esposito (a cura di), *Oltre la politica*, cit.; soprattutto *id.*, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1988 e *id.*, *Nove pensieri sulla politica*, Il Mulino, Bologna 1993.

annovera anche lo sciopero proletario: essa si rapporterebbe, di fatti, al suo fine, il diritto, non come mezzo per la sua creazione o conservazione, ma deponendolo[74].

Nella rielaborazione benjaminiana del concetto di mezzo oltre la *Zweck-mittel Relation* del diritto borghese spicca l'innegabile retaggio kantiano. Il confronto, che il filosofo berlinese intrattiene con quest'ultimo, non si limita nel saggio del '21 alla nota polemica verso l'imperativo categorico, insufficiente a scongiurare la possibilità dell'agire strumentale[75]; ma investe, in linea generale, quella teleologia definita nella *Critica del giudizio* "un modo di giudicare gli oggetti [della natura] secondo uno speciale principio", in base al quale gli esseri umani "devono essere pensati come possibili solo in quanto scopi di essa"[76]. Sulla scia della kantiana *finalità senza fine*, Benjamin immagina una *medialità pura*, svincolata una volta per tutte dall'uso strumentale e dal fine ultimo, ma non dalla dinamica teleologica *in toto*. Egli ripensa, così, la *vera Politica* come una peculiare "teleologia senza scopo finale", dove l'essere umano sia un "fine naturale" (*Naturzweck*) — ossia un organismo autoregolato, dotato di autonomia teleologica, verso il quale sono indirizzati i mezzi puri[77]. Da qui, la possibilità che la molteplicità di fini naturali — le vite

---

[74] A tal proposito, Hamacher parla di *violenza affortmativa*, contrapposta a una *performativa,* rimarcando di nuovo l'affinità tra ambito politico e linguistico: "I have already indicated that the series *affortmation*, *affortmance*, and *affortmative* was formed in contrast to *performation*, *performance*, and *performative*; similarly, the use of *affortmative* event is to contrast with the use of performative act-implying that *affortmatives* are not a subcategory of performatives. Rather, affortmative, or pure violence, is a "condition" for any instrumental, performative violence, and, at the same time, a condition which suspends their fulfilment in principle. But while affortmations do not belong to the class of acts-that is, to the class of positing or founding operations-they are, nevertheless, never simply outside the sphere of acts or without relation to that sphere. The fact that affortmations allow something to happen without making it happen has a dual significance: first, that they let this thing enter into the realm of positings, from which they themselves are excluded; and, second, that they are not what shows up in the realm of positings, so that the field of phenomenality, as the field of positive manifestation, can only indicate the effects of the affortmative as ellipses, pauses, interruptions, displacements, etc., but can never contain or include them. The affortmative is the ellipsis which silently accompanies any act and which may silently interrupt any speech act. What "is" affortmative can therefore never be represented in the form of a rule or a law. […] Moreover, as "pure immediate" violence, deposing is neither a historical, nor even a causal consequence, but rather the absolute precondition of every historical positing violence", in W. Hamacher, *Affortmative, strike*, cit., p. 1139, n12.

[75] Tale digressione si inscrive nel quadro della critica al militarismo —intesa qui come violenza che conserva il diritto—, e all'insufficienza della critica avanzata nei "programmi minori" di pacifisti e attivisti, che prescindono dalla complessità della critica della violenza giuridica, dunque di ogni potere esecutivo e legale. Scagliandosi contro la critica che non tiene conto del contesto storico-etico, Benjamin se la prende con l'imperativo categorico kantiano: "Agisci in modo da considerare l'umanità, sia nella tua persona, sia nella persona di ogni altro, sempre anche al tempo stesso come scopo [*Zweck*] e mai come semplice mezzo [*Mittel*]", in I. Kant, *Grundlegung zur Methaphysik der Sitten*, in *Kants Gesammelte Schriften*, cit., vol. IV, p. 428; trad. it., *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1994, p. 143-5. Quello di Kant gli appare un "programma minimale" [*Minimalprogramm*], dal momento che auspica che l'uomo venga trattato "anche come scopo", ma non esclude del tutto la possibilità che possa essere trattato anche come mezzo, cfr. W. Benjamin, *Sulla critica della violenza*, cit., p. 103 ss.

[76] Ci si riferisce qui al § 65, all'interno della sezione dedicata all'*analitica della facoltà teleologica di giudizio*, cfr. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in *Kants Gesammelte Schriften*, cit., vol. V; trad. it. a cura di E. Garroni e H. Hoenegger, *Critica della facoltà di giudizio*, Einaudi, Torino 1999, p. 209.

[77] Delle "contraddizioni oggettive" tra "fini naturali" e "fini giuridici" egli scrive in W. Benjamin, *Sulla critica della violenza*, cit., p. 99; 102. Sul tema si veda E. Stimilli, *Filosofia dei mezzi. Per una nuova politica dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2023,

sensibili che Benjamin considera di per sé *Gewalten* — sia spesso in conflitto con i fini giuridici e, soprattutto, con il monopolio legittimo della violenza che il diritto detiene.

Come commenta Agamben, rispetto alla *finalità senza fine*, passiva perché impossibilitata ad esibire uno scopo determinato, la *medialità senza fine* è caratterizzata da una connotazione attiva, poiché in essa il mezzo si mostra tale solo nell'atto che interrompe la relazione al fine[78]. La nozione di mezzo puro diviene allora più chiara se rapportata alla sfera del gesto, inteso qui come azione libera da vincoli con fini determinati, pura potenza che apre a infinite possibilità. S'intende, pertanto, come la prassi politica rientri tra i suoi campi di applicazione più propri.

Per un verso, allora, la politica dello Stato borghese è contrassegnata dal processo di degenerazione della violenza, che, da mezzo in grado di porre il diritto, si perverte nel mezzo *im-potente* finalizzato alla mera conservazione di quest'ultimo. Dall'altro, la "vera politica" presenta un vincolo indistricabile con la *Gewalt*: mentre rinuncia alla *violentia*, nella sua accezione giuridica, non può fare a meno della *potentia*, nel significato di "potenzialità" che le è proprio.

Ciò rimarca ancora una volta la diretta derivazione della riflessione politica benjaminiana dal modello linguistico: come il segno adempie non solo una funzione comunicativa, ma anche una "funzione simbolica"[79]; così l'azione politica rivoluzionaria è "testimonianza di ciò che è più grande"[80], sfuggendo a qualsiasi schema strumentale e finalistico. In entrambi i casi si tratta di una prassi in cui non si produce o progetta nulla. Ciò che è qui in gioco è, piuttosto, la mera "manifestazione del sociale *tout court*"[81]. Se in ambito linguistico il mezzo puro è l'affermazione di una pura comunicabilità oltre la dicotomia segno-referente, in campo politico è l'espressione di un superamento del soggetto sovrano a vantaggio di una soggettività interpersonale, che si costruisce *nel mezzo dell'*azione rivoluzionaria.

---

soprattutto pp. 93-104: "Il fine naturale rivendica un'autonomia teleologica della vita sensibile, che per Kant si basa sul giudizio riflettente in grado di cogliere finalità formali. Nei termini di Benjamin, invece, è in gioco una *Zweckmäßigkeit* oggettiva, una conformità a fini naturali del tutto peculiare, che spezza il rigido orientamento allo scopo finale, da cui sembrerebbe trarre unicamente senso la relazione tra mezzi e fini, funzionale alla legittimazione della violenza per fini legali […]", in *ivi*, p. 100.

[78] Si veda G. Agamben, *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, Bollati Boringhieri, Torino 2017, soprattutto pp. 131-139; ma anche il precedente *id.*, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, dove riflette su categorie della politica che meritano una nuova riconfigurazione, come il linguaggio in quanto luogo dello scontro politico per eccellenza, e la sfera dei mezzi puri o dei gesti, che si emancipano dalla loro relazione ai fini, cfr. *ivi*, soprattutto la parte II.

[79] W. Benjamin, *Sulla lingua in generale e sulla lingua degli uomini*, in *OC*, I, pp. 295.

[80] Cfr. *Id.*, *Paul Scheerbart: Lesabéndio*, in *id.*, *La Politica,* cit., p. 42.

[81] W. Hamacher, *Affortative, strike*, cit., pp. 1148 ss.

1.2.2. Menzogna

L'ascendenza politico-linguistica del mezzo puro spiega perché Benjamin inserisca a questo punto del saggio una breve digressione sui diplomatici e sul loro compito di mediazione non violenta, documentato dalla storia millenaria degli Stati. Benché talvolta dediti alla modificazione degli ordinamenti giuridici, la loro mansione consiste principalmente nella risoluzione dei conflitti "pacificamente e senza trattati", proprio come nei rapporti tra persone private: "Compito delicato, assolto più risolutamente dalle corte arbitrali, e tuttavia metodo di risoluzione che è fondamentalmente superiore a quello dell'arbitrato, perché al di là di ogni ordinamento giuridico e quindi di ogni violenza"[82].

Tale richiamo alla diplomazia — mezzo di accordo non violento, che appartiene alla sfera politica, ma chiama necessariamente in causa quella linguistica — ci consente inoltre di approfondire il senso del cenno nella *Critica della violenza* all'impunibilità della menzogna negli ordinamenti giuridici arcaici, gettando luce sul nesso tra menzogna e verità nel contesto della *vera Politica*[83]. È noto, infatti che negli anni della *Politik* Benjamin volesse realizzare un *Lavoro sulla menzogna*, mai portato a termine e di cui oggi ci sono pervenuti solo appunti parziali ed ermetici[84]. Tra questi si inscrive un frammento datato al '19-'20, incentrato sulla disamina dell'*insolubilità intralogica* del celebre paradosso del cretese: oggetto dell'interrogazione è qui il concetto di *parvenza oggettiva* (*objektives Schein*) della menzogna e la delimitazione del suo campo di applicazione. Se la si considera all'interno del campo della logica formale, tale parvenza oggettiva si trova al di là della realtà; pertanto, chiosa Benjamin, essa non è solo l'opposto della realtà, ma "fa oggettivamente da controfigura della verità"[85]. Essa deriva da un principio autonomo, quello della menzogna e, in tal senso, può essere annientata (*vernichtet*) dalla verità non sul piano della

[82] W. Benjamin, *Sulla critica della violenza*, cit., pp. 111-112.

[83] Un nesso che pareva suscitare allora l'interesse del filosofo, sebbene la critica vi abbia dedicato finora poca attenzione. Si pensi a tal proposito alla lettera del 23.11.23 a Florens Christian Rang, dove, commentando il libro che l'amico gli aveva sottoposto, *Deutsche Bauhütte* (1924), egli inserisce la menzogna in rapporto al silenzio, collocandola nella costellazione di idee afferente alla *Politik*: "Forse ti fa piacere vedere che per parte mia sottolineo che nulla viene dedotto da principi in queste tue riflessioni, che chiamiamo filosofiche proprio perché non sono state dedotte da principi e concetti, ma sono nate da un'interazione di idee. Dalle idee della giustizia, del diritto, della politica, dell'ostilità, della menzogna. Tra le menzogne nessuna è più grave del silenzio ostinato", in *GB*, II, p. 373 ss; W. Benjamin, *Lettere*, cit., pp. 67ss.

[84] Cfr. fr. 42, 43, in *GS*, VI, pp. 60-64; W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 89-94. I curatori datano gli scritti agli anni '22-'23, tuttavia pare che egli avesse iniziato a ragionare sul tema già da prima (cfr. *OC*, VIII, pp. 669-672): ciò è dimostrato, oltreché dal cenno alla menzogna nella *Critica della violenza* (in *GS*, II.1, p. 192; *OC*, I, p. 478), anche dal frammento preparatorio *Sul cretese*, datato al '19-'20 (in *GS,* VI, p. 57-59; W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 87-89); e dal richiamo al manoscritto di Scholem *Über das Buch Jona und den Begriff der Gerechtigkeit* del 1919 rimasto inedito, che questi gli mostrò nel '20-'21 (cfr. *id.*, *Tagebücher*, cit., vol. I, pp. 522-532).

[85] W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 89.

logica, ma solo della metafisica[86]. Al di là delle sottigliezze sillogistiche, è interessante rimarcare qui l'insistenza dell'autore sull'esistenza di vari principi del discorso, tra i quali si annovera la menzogna tanto quanto la verità. E se la menzogna è costitutiva dell'ambito logico, se ne deduce la necessità di trattarla, per così dire, *in senso extramorale*[87].

Sono soprattutto i frammenti 42 e 43 ad approfondire il significato della menzogna nella costellazione della *Politik*, vale a dire rispetto ai concetti di autorità, decisione, violenza, responsabilità, diritti, vita, rivoluzione, libertà ecc.. Come si legge nella scaletta originale, il *Lavoro sulla menzogna* si sarebbe dovuto strutturare in due sezioni: l'una sulla "menzogna soggettiva" (*subjektive Lüge*) e l'altra sulla "mendacità oggettiva" (*objektive Verlogenheit*)[88]. In particolare, la disamina del rapporto tra menzogna e discorso viene dislocato qui dal piano logico a quello etico, attraverso una contestualizzazione storica vòlta a superare la limitatezza di alcune classificazioni morali. Ciò rende evidente il cambio di prospettiva rispetto al testo *Sul cretese*; ma richiede una doverosa chiarificazione terminologica preliminare.

Con "mendacità oggettiva" Benjamin allude a un tipo di falsità che non risiede nell'individuo: una falsità in cui quest'ultimo non ha alcuna responsabilità personale, agendo in buona fede. In questo caso, l'onestà individuale e soggettiva viene a collocarsi in un contesto di falsità oggettiva e collettiva. Quest'ultima allude allora a una falsità che domina indiscutibilmente questa epoca della storia universale ed il cui tratto distintivo è "non riconoscere la situazione in cui bisogna prendere una decisione" [89]. Esemplare a tal proposito è il "principio dell'autorità cattolica pratica", il cui "cattivo differimento" egli contrappone all'*Aufschub* ebraico, il "rinvio buono", una sorta di "agire dilazionato" in cui, parafrasando

---

[86] "Una parvenza tale che, contrariamente a quanto la sua concezione moderna lascia ritenere unicamente valido, non risulta dalla non adeguazione contingente o necessaria, della conoscenza alla verità; si tratta piuttosto di una parvenza che non è dissolta (*aufgelöst*) nella verità, bensì solo attraverso quest'ultima può essere annientata (*vernichtet*). […] Ciò non è possibile nell'ambito della logica, ma soltanto in quello della metafisica. Qui, tuttavia, la soluzione potrebbe essere legata alla 'Forma-Io' del giudizio, che […] le è costitutiva. È nella sua soggettività che si costituisce la sua parvenza logica." In *ivi,* pp. 88 ss.

[87] Benché non si trovi in questo appunto alcun richiamo diretto allo scritto nietzscheano *Su verità e menzogna in senso extramorale* (1873), è facile riscontrare allusioni indirette a Nietzsche nel corso di questi appunti, come si vedrà. L'unico riferimento bibliografico esplicito nel frammento 40 è a A. Rüstow, *Der Lügner. Theorie, Geschichte, Auflösung* (1910), dedicata alla disamina logica del paradosso del cretese, delle interpretazioni che di esso si sono date nella storia della filosofia e a un personale tentativo di risoluzione. Si tratta della dissertazione di dottorato di Rüstow, discussa all'Università di Erlangen nel 1908 sotto la guida di Paul Hensel, professore di filosofia sistematica, studioso di Kant e filologia classica, soprannominato allora "il Socrate di Erlangen", cfr. C. Thiel, *Hensel, Paul*, in C. Friederich, B. F. von Haller, A. Jakob (a cura di), *Erlanger Stadtlexicon*, W. Tümmels Verlag, Nürnberg 2002, p. 359 ss.

[88] Si veda la scaletta del fr. 42 in W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 90.

[89] Questa e le citazioni precedenti si trovano in *ivi*, p. 89. Sul tema egli appunta come referenza bibliografica: "Un tipo molto puro di falsità oggettiva nel nostro tempo: il 'falso messo' nella *Verkündigung* di Borchardt", in *ivi*, p. 90. Nelle lettere del tempo si registra l'utilizzo frequente del termine "mendacità oggettiva", cfr. *GS*, VIII, pp. 670-71. Anche Scholem ricorda come il ventitreenne Benjamin usasse spesso tale termine, G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., p. 27.

Scholem, unicamente si dà la giustizia[90]. Dal canto suo, la "menzogna soggettiva"[91] alluderebbe all'atto con cui il singolo assume su di sé la responsabilità della bugia e che potrebbe, al contrario del caso menzionato sopra, rivelare un'onestà oggettiva: come quando mettiamo alla prova qualcuno accusandoci di un torto ingiustamente per permettergli di perdonare, cosa altrimenti impossibile senza questo stratagemma; oppure quando cerchiamo, attraverso una bugia, di tendere una trappola a qualcuno affinché confessi le sue vere opinioni o affermi una verità nascosta[92].

Nonostante l'oscurità di questi appunti, è interessante il proposito dell'autore di rovesciare l'antinomia assiologica onestà/menzogna attraverso il ricorso alla storia — un metodo che professa indirettamente qui il proprio debito nietzscheano[93]. In queste righe, il discorso si articola in due momenti: mette in questione, da una parte, l'accezione positiva attribuita *a priori* all'onestà; insistendo sulla necessità di esaminare, piuttosto, le situazioni della sua ostentazione estrema, come nel caso della lusinga: "la più grande potenza sulla faccia della Terra insieme al denaro o dopo di esso"[94]. Parallelamente, però, tenta di

---

[90] Richiamandosi qui agli "appunti di Scholem sulla giustizia", egli allude al manoscritto inedito *Über das Buch Jona und den Begriff der Gerechtigkeit*. Il tema della giustizia in chiave ebraica costituiva allora un soggetto ricorrente delle loro conversazioni, come confermano le memorie scholemiane del '18-'19: "Alcuni miei appunti che lessi loro [a Benjamin e la moglie] sul concetto di giustizia come 'agire dilazionato' [*Handeln im Aufschub*] trovarono in Benamin un'eco profonda", cfr. G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., p. 116. Il medesimo termine ritorna poi negli *Appunti per un lavoro sulla categoria di giustizia* (1916) [cfr. W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 31-33]; ma anche nella definizione scholemiana di vita ebraica come "vita in condizioni di rinvio" (*Leben im Aufschub*), in G. Scholem, *Per la comprensione dell'idea di messianica nell'ebraismo* (1959), cit., p. 147.

[91] Sulla menzogna era prevista una sezione articolata, con letture bibliografiche al seguito: "Knut Hamsun: *La canaglia* (in "*Schiavi dell'amore*") | Maksim Gorki: *Ricordi di Tolstoj* / Joh. Bojer: *Die Macht der Lüge*? [Il potere della menzogna?] | [Detlev von] Liliencron: *Leben und Lüge* | Anatole France: 'dans cet Orient, terre du mensogne' *Le génie latin* p. 2 | R. von Ihering [Jhering]: *Der Zweck im Recht* [Lo scopo nel diritto], vol. II (importante!)" (Höflichkeit), in *GS*, VI, pp. 60-1 [trad. mia].

[92] Cfr. fr. 43 in W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 93.

[93] Dalla prospettiva della "storia universale", in *Su verità e menzogna in senso extramorale* (1873) Nietzsche si cimenta nella disamina della coppia verità/menzogna attraverso una critica del linguaggio come espressione adeguata della realtà. Dal momento che le parole sono il frutto di relazioni istituite arbitrariamente tra le cose e ardite metafore che dovrebbero esprimerle (a partire dalle quali si derivano concetti, compresi quelli morali), è impossibile conoscere le cose in sé: "Che cos'è dunque la verità? Un esercito mobile di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane, che sono state sublimate, tradotte, abbellite poeticamente e retoricamente, e che per lunga consuetudine sembrano a un popolo salde, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni, delle quali si è dimenticato che appunto non sono che illusioni, metafore, che si sono consumate e hanno perduto di forza, monete che hanno perduto la loro immagine e che quindi vengono prese in considerazione soltanto come metallo, non più come monete. Noi continuiamo a non sapere da dove scaturisca l'impulso alla verità: giacché noi finora abbiamo preso atto del dovere, che la società impone per esistere, di essere sinceri, e cioè di usare le metafore secondo le consuetudini; il che significa, da un punto di vista morale: noi abbiamo preso atto del dovere di mentire secondo una salda convenzione, di mentire cioè tutti insieme in uno stile vincolante per tutti. Ora, certamente l'uomo si dimentica che le cose stanno così; dunque egli mente nel modo indicato, incoscientemente e per consuetudini secolari e proprio attraverso questa incoscienza, proprio attraverso questo dimenticare egli perviene al sentimento della verità", in F. Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* (1873); trad. it., *Su verità e menzogna in senso extramorale*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2015, p. 2. In tale contesto, si inscrive la sua critica all'accezione dominante di verità e menzogna, ma anche una critica dell'onestà — ripresa poi dai frammenti benjaminiani in oggetto. Nel medesimo quadro deve calarsi anche lo sforzo di questionare l'eticità dei costumi messo in atto in F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887); trad. it. *Genealogia della morale*, a cura di F. Masini, Adelphi, Milano 1972, sopr. pp. 45-87.

[94] W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 91.

rivalutare il significato negativo affibbiato alla menzogna, adducendo due casi emblematici: in primo luogo, l'abiura di Fénelon per sfuggire alla condanna della Santa Sede[95]; in secondo luogo, il rifiuto ebraico di mettere a repentaglio la propria vita in nome di un sapere, ad eccezione dei casi estremi in cui ciò sia dettato dalla fede. Entrambi gli esempi sono funzionali alla rivalutazione dell'"arte del ritrattare", ovvero quel rinnegare che Benjamin identifica con l'espressione della massima nobiltà d'animo e lucidità in situazioni concrete, in cui la propria vita è minacciata. Più che atto riprovevole moralmente, per Benjamin: "rinnegare corrisponde alla convinzione più profonda"[96]. A guidare tale convinzione è il "sapere determinante", un tipo di sapere che regola la vita morale e che è destinato a sfociare nel silenzio, a differenza della motivazione logica che può essere articolata attraverso argomentazioni[97]. In altri termini, simile sapere è tal punto radicato nell'intimità della persona da determinarne l'agire, tuttavia, non può essere espresso attraverso parole:

> Ciò comporta che colui che è convinto diventa muto e, mentre approva a parole l'immoralità, è all'altezza della sua convinzione solo nel più profondo silenzio e, di conseguenza, condanna più profondamente l'immoralità con il suo modo di approvare che con le parole che la rifiutano. Nel sapere determinante risiede la verità: essa si contrappone all'intenzione della conoscenza e impone il silenzio all'espressione […].[98]

Alla luce dell'affinità tra sapere determinante, verità e silenzio, egli individua nella convinzione il fenomeno morale pienamente umano cui partecipa il *genio contemplativo* e che si differenzia dal dovere incondizionato di onestà e dall'incapacità di mentire del *banausico*. Lungi dal rappresentare due tipologie

---

[95] Benjamin si riferisce qui a François de Salignac de la Mothe-Fénelon (1651-1715), arcivescovo di Cambrai, teologo e precettore del duca di Borgogna, nipote di re di Francia Luigi XIV ed erede al trono. La caduta in disgrazia di Fénelon si deve alla *querelle* sul quietismo intavolata con il vescovo e teologo Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704), che gli valse la condanna del Papa, indignato dalla pubblicazione della sua *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure* (1697). Il bando da parte di re Luigi XIV avvenne in seguito alla pubblicazione del suo *Les Aventures de Télémaque* (1699): un romanzo pseudo-storico che racconta le peripezie di Telemaco, figlio di Ulisse, e del suo precettore Mentore in giro per i paesi dell'antichità, spesso tribolati da problemi affini alla Francia del tempo, e che Luigi XIV intese come una satira politica contro il suo regno. In seguito a questi avvenimenti, F. si ritirò nel suo arcivescovado di Cambrai, continuando a occuparsi dei problemi dei fedeli e della loro istruzione, cfr. sul tema S. Melchior-Bonnet, *Fénelon*, Perrin, Parigi 2008. Considerato un libro precorritore dell'Illuminismo, il *Télémaque* diventò uno dei libri per giovani più letti nella Francia del XVIII e XIX secolo, trovando ampia diffusione anche nel resto d'Europa e diventando lo strumento prediletto per l'apprendimento della lingua francese. Rientra tra le letture di rito di letterati del XX secolo come Sartre e Aragon. Proprio quest'ultimo, che Benjamin ebbe modo di approfondire negli anni successivi, nel 1922 scrisse *Le avventure di Telemaco*, con l'intenzione di ispirarsi al romanzo originale e integrarvi però anche riferimenti al movimento surrealista, di cui era tra i principali esponenti.

[96] W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 91

[97] Cfr. anche il fr. 27 *Arten des Wissens* (1921 ca.): "Il sapere che determina l'agire esiste. E tuttavia non come il 'motivo' ma in virtù della sua struttura linguistica. Il momento linguistico nella moralità è in rapporto al sapere. È certo che questo sapere che determina l'agire porta al silenzio. Perciò non può essere, in quanto tale insegnato" in *GS*, VI, pp. 48-49; W. Benjamin, *Modi del sapere*, in *Conoscenza e linguaggio*, cit., p. 169.

[98] W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 92.

umane, accentuando così un certo elitismo del discorso benjaminiano, *genio contemplativo* e *banausico* vanno forse intesi come due poli antinomici, tra i quali si dispiega l'azione umana. Sebbene le convinzioni abbiano un qualche accesso alla verità, non possono essere insegnate, argomentate o, in generale, perseguite intenzionalmente; piuttosto, tendono a sfociare nel silenzio. Se la verità è in rapporto costitutivo con il silenzio, scrive Benjamin, la menzogna è nel medesimo rapporto con il discorso. È questa la premessa sottesa al suo tentativo di indagare il significato della menzogna in politica.

Dal momento che all'ordine politico egli accorda totale autonomia, il suo sforzo si articola in due movimenti: per un verso, svincola la menzogna dal campo morale e, nello specifico, dalla connotazione prettamente negativa che ivi sembra connotarla; dall'altro, una volta ammessa la menzogna in ambito politico, vaglia la possibilità di un suo rapporto con la verità; vale a dire, considera la possibilità di considerare la menzogna un mezzo puro della politica, in quanto libera dal fine ultimo e dalla mera strumentalità, promuovendo parallelamente in qualche modo la giustizia.

Questo doppio movimento è testimoniato dalla stessa struttura bipartita del frammento 43, che esordisce paragonando i *fatti* a *serpenti*: come per fronteggiare questi ultimi occorre lo sguardo esperto dell'incantatore, così per entrare in contatto con i *contenuti cosali* è necessario essere guidati dall'intenzione estrema e rigorosissima di giungere alla verità. Dal momento che questa eventualità è tutt'altro che scontata, sentenzia Benjamin con toni innegabilmente nietzscheani: "La menzogna è una dietetica necessità vitale per ogni uomo che non ha presente sempre e costantemente l'intenzione ultima e più rigorosa di mirare alla verità"[99]. Ove tale intenzione non sussista, i contenuti cosali vanno aggirati con la menzogna, pena l'"inquinamento" e l'"ostruzione" della vita: in effetti, l'eccesso di sincerità in coloro che raccontano spudoratamente tutto ciò che pensano o sentono dà luogo a una problematica mancanza di ritegno, di cura di sé e persino di igiene personale, incarnata dal "tipo sudicio del vegetariano", contrapposto al "tipo esteriormente curato del diplomatico"[100].

---

[99] *Ivi*, p. 93.

[100] *Ivi*, p. 92-3. Nelle metafore non solo incarnate, ma propriamente "gastroenterologiche", cui alludono i concetti di "dietetica necessità vitale", "imbrattamento" e "ostruzione", è evidente l'eco niezscheana, in particolare della *Genealogia della morale* (1887) e in *Ecce Homo* (1888), cfr. sul tema E. Blondel, *Nietzsche: the Body and the Culture. Philosophy as a Philological Genealogy*, trad. by S. Hand, Stanford University Press, California 1991, soprattutto pp. 201-238. Il richiamo nietzscheano è evidente anche nel paragone dei contenuti cosali a serpenti che sembra riprendere quasi letteralmente F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramorale*, cit., p. 2: "Noi suddividiamo le cose in generi, designiamo l'albero come maschile, la pianta come femminile: che trasposizioni arbitrarie! E quanto al di là del canone della certezza! Noi parliamo di un serpente: la connotazione non tocca che il muoversi torcendosi e quindi potrebbe anche adattarsi al verme. Quali abbreviazioni arbitrarie, e che preferenze unilaterali per questa o per quella proprietà di una cosa! Le diverse lingue poste l'una accanto all'altra dimostrano che nelle parole non è mai la verità che importa o l'adeguatezza dell'espressione: diversamente, infatti, non ci

Il paragone è innegabilmente curioso e, lungi dal chiarificare la questione, testimonia un certo anacronismo dell'immaginario benjaminiano; tuttavia, è interessante il proposito di slegare la menzogna dal registro morale, per restituirla all'ambito del discorso, di cui costituisce uno dei principi costitutivi. In tal senso, si delinea qui una sorta di chiasmo, distinguendo tra verità/falsità relative ai fatti (*Wahrheit/ Falschheit in den Angaben*) e verità/non-verità superiori (*Wahrheit/ Unwahrheit*): come la falsità dei fatti, una sorta di falsa testimonianza, è perfettamente compatibile con una verità superiore, così la veridicità dei fatti è compatibile con una non-verità superiore. Benjamin adduce a mo' di chiarimento diversi esempi: il caso dell'educazione sessuale dei bambini, dove la veridicità dei fatti può talvolta corrispondere a una superiore menzogna, semplicemente perché certi fatti non sono ancora adatti o comprensibili per un bambino di una certa età e viceversa. In secondo luogo, viene proposto il caso dell'insurrezione contro un regime autoritario, in cui la menzogna serve ai ribelli per sconfiggere un sistema politico di per sé non veritiero e imporre così una verità superiore, mentre la sincerità corrisponderebbe a una mendacità oggettiva, perché suicida e parte di un sistema oggettivamente non veritiero[101]. Oltre alla menzogna come non-verità, egli discerne infatti la menzogna positiva compatibile con la verità ed esemplificata dalla falsa testimonianza — categoria in cui si inscrivono le bugie innocenti dei bambini e la menzogna come forma di convenzione non violenta, non punita originariamente dai Dieci comandamenti[102].

Così, dopo tale farraginoso tentativo di classificazione, egli arriva a rivendicare la "necessità della menzogna come pietra di paragone del diritto dei poteri autoritari — del potere statuale e di quello genitoriale". Tale proposito va inquadrato nel tentativo, sotteso all'intero *Lavoro sulla menzogna*, di dimostrare che la possibilità che essa sia in qualche rapporto con la verità sul piano del discorso e che, dunque, promuova in qualche modo la manifestazione della giustizia in ambito politico. Il fatto che la menzogna venga percepita come una minaccia e, quindi, punita dagli ordinamenti giuridici attuali ci dà la misura dell'inautenticità di tali *Gewalten* autoritarie o, se si vuole rimanere nel registro semantico del diritto, della loro illegittimità. Da tali premesse deriva non solo la necessità della menzogna nella lotta contro queste ultime; ma, parimenti, la necessità di contestare l'onestà, "in quanto sostenitrice di autorità impotenti e quindi illecite"[103].

---

sarebbero così tante lingue. La «cosa in sé» (il che appunto sarebbe la pura verità senza scopo) risulta del resto del tutto inconcepibile all'inventore di un linguaggio e assolutamente non degna d'essere perseguita".

[101] Questa l'interpretazione del frammento 43 (in *GS*, VI, pp. 62-64) proposta da Jochen Mecke, in *id.*, *Une critique du mensonge par-delà le bien et le mal,* in "Cahiers d'études germaniques", 67 (2014), pp. 91-110, soprattutto pp. 99 ss.

[102] Tema che faceva la sua comparsa già nella *Critica della violenza*, in W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 108.

[103] *Ivi*, p. 93.

Pertanto, chiosa Benjamin:

[…] Ogni movimento rivoluzionario che non impone metodicamente ai suoi militanti di ricorrere alla menzogna come fondamento della sua battaglia denuncia la sua mancanza di libertà e la sua fascinazione per le suggestioni più pericolose di chi esercita il potere: la pretesa onestà dell'avversario come il cosiddetto coraggio della sua convinzione. In entrambi i casi si finirà per consegnare degli inermi nelle mani di chi detiene il potere (*Machthaber*). L'essere pronto a professare la propria fede a rischio della vita trova posto unicamente e soltanto nelle questioni di fede propriamente dette. C'è soltanto il martirio religioso, non quello politico.[104]

Nell'ordine del profano, la menzogna non è in un rapporto antitetico con la verità; piuttosto, entrambe si contrappongono all'onestà: mentre quest'ultima costituisce uno strumento nelle mani dei governanti, da questi preteso per *incantare* i governati, incoraggiare comportamenti conformi alle convenzioni arbitrarie e assicurare così il proprio potere spettrale. D'altra parte, la menzogna assurge a *mezzo puro della politica rivoluzionaria*, non piegato ad alcuna logica strumentale o teleologia finale: un mezzo che realizza la destituzione del Potere statuale, mentre promuove quei *fini naturali*, identificati nel saggio sulla violenza con le singole vite umane. E così, insistendo sulla necessaria autonomia dagli "idoli morali" per quella politica anarchica che intende scongiurare il rischio di deriva ideologica, egli reclama il dovere dei movimenti rivoluzionari di rifiutare il martirio politico e di ricorrere *metodicamente* alla menzogna in nome della salvaguardia della vita. Solo così la lotta anarchica potrà preservare il carattere di libertà[105].

1.3.*Medium*

A partire dal rapporto di implicazione indiretta che vincola i mezzi puri alle vite sensibili —intese come quei fini naturali in collisione con i fini giuridici e, pertanto, osteggiati dal diritto —, si comprende la centralità attribuita alla materia vivente nel progetto della *Politik*: una materia che si organizza non solo nel corpo umano individuale, dotato di autonomia teleologica, ma che aumenta fino a diventare corpo

[104] *Ivi*, p. 94.

[105] "In ambito politico […] è per l'uomo d'azione un principio essenziale salvaguardare la propria vita e quella dei propri amici. Ogni ribellione, in particolare anarchica, che paga tributo agli idoli morali eretti in difesa della società è essa stessa vincolata alla limitatezza delle sue ideologie: non è che un patriottismo al contrario, ma altrettanto elementare" in *ibidem*. Sul tema si tornerà *infra*, § III.3.3.

vivente dell'umanità (*Leib der Menschheit*)[106]. In effetti, ciascun corpo che si rapporta sensibilmente e affettivamente alla comunità giunge a includere in sé, attraverso il ricorso a una tecnica non eteronoma, non solo la totalità del vivente, ma anche parte della natura. In tale scenario, il corpo dell'umanità giunge a costituire quel *medium* in cui l'umano giunge al suo compimento più proprio[107].

È noto che il concetto di *medium* costituisce uno dei cardini della riflessione estetica, elaborata da Benjamin alla metà degli anni Venti a partire dall'interesse per la tecnica e i media, e approfondita più avanti, soprattutto nel contesto della *Piccola storia della fotografia* (1931) e de *L'Opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* (1935). Tuttavia, l'espressione "*medium* della percezione"[108] — riferita in quest'ultimo testo a un *ambiente sensibile*, che configura la nostra esperienza, mentre è esposto alla riorganizzazione per mano di fattori esterni — ha radici ben più antiche nel pensiero benjaminiano. Si allude qui non solo agli appunti sul *Wahrnehmungsproblem* dei primi anni Venti, in cui si profila la questione della "storia della percezione […] come storia del mito"[109], ma soprattutto a una serie di scritti datati alla metà degli anni Dieci: basti pensare all'*Arcobaleno*, in cui la "fantasia" viene definita "il *medium* in cui [le impressioni] si concepiscono e si creano" ed il "colore" paragonato alla "pura espressione della fantasia", "superamento di colui che vede" ovvero medio in cui è soppressa la contrapposizione tra apparenza e percezione[110]; o si pensi ancora a *Sulla pittura*, in cui la "macchia [Mal]" è definita "il mezzo della pittura […] poiché non conosce né fondo né linea grafica"[111].

A ben vedere, il *medium* è un concetto fondante non solo della sua produzione estetica, ma anche delle parallele riflessioni sul linguaggio e la critica d'arte: si pensi, nel primo caso, alla celebre definizione di "lingua" nel saggio del '16 come "*medium* della comunicazione", ovvero ciò in cui si comunica l'essere

---

[106] Cfr. fr. 56, *Schema III Leib und Körper* in W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 76. Sulla centralità dei corpi nella *Politik* cfr. poi E. Stimilli, *Filosofia dei mezzi*, cit., pp. 100 ss.
[107] Si veda il fr. 73 in W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 43.
[108] Si veda *GS*, VII, pp. 354 ss. Ci si riferisce qui alla terza delle cinque stesure de *L'Opera d'arte*. Per una dettagliata panoramica sulle versioni dell'opera, mai considerate definitive dal suo autore e sulla complessa vicenda editoriale che le caratterizza, cfr. l'introduzione a W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, ed. integr. a cura di F. Desideri e M. Montanelli, Donzelli, Firenze 2019. Rispetto al termine tedesco *medium*, che nel *Kunstwerkaufsatz* compare nell'accezione di *ambiente sensibile,* si riscontra una certa analogia con l'impiego del termine da parte di alcuni autori coevi, come il teorico del cinema Béla Bàlazs (1924), lo psicologo Fritz Heider (1927), il filosofo e psichiatra Erwin Straus (1935) e soprattutto il biologo Jakob von Uexküll (1909; 1934), noto per la sua tematizzazione della nozione di «ambiente» (*Umwelt*). Tuttavia, il concetto benjaminiano di *medium* non sembra limitato al solo campo dei media, ma attraversa la sua intera riflessione, dall'estetica, alla filosofia del linguaggio, passando per la critica letteraria, cfr. sul tema A. Pinotti (a cura di), *Costellazioni*, cit., pp. 103-106.
[109] *Ivi*, p. 67; *ivi*, p. 63.
[110] *GS*, VII/1, p. 24; *OC*, I, p. 244.
[111] *GS*, II/2, p. 606; *OC*, I, p. 321.

spirituale e che è, pertanto, inseparabile dall'essere linguistico[112]; del secondo caso è emblematica la descrizione di "critica" come "conoscenza dell'arte nel *medium* della riflessione": una sorta di autoriflessione dell'opera d'arte, che non coincide né con il testo né con il mero commento, quanto con il medio in cui "la cosa e l'essenza conoscente trapassano l'una nell'altra"[113].

Intento di quest'ultima sezione sul *mezzo* sarà, dunque, dimostrare come il *medium*, nozione chiave della sua riflessione estetica e linguistica, svolga un ruolo centrale anche nell'articolazione del pensiero sul politico che egli va elaborando a cavallo degli anni Venti. Si proverà a mettere in luce come il corpo dell'umanità, in quanto spazio della (non-)rappresentazione messianica, costituisca il *medium* in cui la vera politica si conforma nella sua totale autonomia e il vero politico si dissolve nella sua individualità. Vale a dire, si analizzerà in che modo il *corpo vivente dell'umanità* assurga in queste righe a unico simbolo profano della *Politik* — configurandosi propriamente come *utopia del corpo* e *corpo dell'utopia*.

1.3.1. Corpo individuale, corpo collettivo

Nonostante nella *Critica della violenza* di corpi in modo esplicito si parli relativamente poco, non sorprende a quest'altezza dell'esposizione rilevare il ruolo di primo piano giocato dal corpo, in quanto mezzo e fine della politica benjaminiana: ne sono testimonianza i riferimenti impliciti alla materia vivente nei termini di "fine naturale" e "vita sensibile", o quello ancor più indiretto ai "mezzi puri di intesa" messi a disposizione dalla "cultura del cuore". Come si è analizzato sopra, tale rilevanza è attestata, inoltre, da una serie di appunti dei primi anni Venti dedicati alla questione del corpo da un'ottica psicofisica, dove, interrogandosi sulla natura dell'umano, egli rigetta nettamente una visione dualistica. Forte piuttosto di una concezione unitaria, Benjamin immagina l'essere umano come un corpo già sempre legato a una mente, che appartiene parallelamente a due rapporti universali: attraverso l'esperienza sublime e mistica

[112] *GS*, II/1, pp. 142 ss; *OC*, I, pp. 283 ss.
[113] *GS*, I, pp. 65,58; *OC*, I, pp. 402, 395. Sulla derivazione del suo concetto di critica dai primi scritti sul colore e la fantasia e da quelli sulla lingua pura, cfr. U. Steiner, *Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst. Untersuchungen zum Begriff der Kritik in den frühen Schriften Walter Benjamins*, Königshäusen u. Neumann, Würzburg 1989, soprattutto pp. 11-16; 48-90.

del corpo (*Körper*) scopre di dipendere solo da Dio; mentre con il fisico (*Leib*) partecipa all'esistenza storica del singolo e dell'umanità[114].

Proprio questa idea di corpo vivente (*Leib*) non come sostrato, ma come funzione dell'apparizione storica dell'essere umano nella sua singolarità e collettività, *medio in cui* la vita biologica si consuma e allo stesso tempo si realizza, sembrerebbe contenere un timido retaggio spinoziano[115]. Le cautele del caso sono necessarie in ragione della quasi totale indifferenza che egli manifesta verso Spinoza nell'arco della sua intera vita. Benché quest'ultimo fosse un autore di riferimento della sua generazione, le menzioni del filosofo olandese nell'epistolario e nella produzione di Benjamin sono sporadiche[116]. Tra queste, degna di nota è la citazione della *Critica della violenza*[117]: lo Spinoza del *Trattato teologico-politico* viene elevato qui a portavoce del diritto naturale e criticato, in quanto sostenitore di una concezione dello Stato che, invece di problematizzare l'uso della violenza, la assume come il "prodotto naturale" che l'individuo cede al sovrano con il patto sociale[118].

Come ha messo in luce Palma, nonostante l'identificazione di Spinoza con il massimo esponente del giusnaturalismo risulti a dir poco curiosa, una matrice autenticamente spinoziana nel discorso di

---

[114] Cfr. *Schema I, II, III* in W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 74-76. Sulla distinzione tra *Leib*/*Körper* si veda *supra*, § II.3.2.

[115] Ci si riferisce qui in particolare all'*Etica*, in cui Spinoza parla di corpo e mente non come sostanze autonome, ma come attributi. Lungi dal declinarsi come individualità sostanziale, il corpo umano si compone in quest'ottica di molteplici individui di diversa natura: "Proposizione XIII: L' oggetto dell'idea costituente la Mente umana il Corpo, ossia un certo modo dell'Estensione, esistente in atto, e nient' altro". Da cui deriva il postulato I: "Il Corpo umano é composto da numerosissimi individui (di diversa natura) ognuno dei quali é assai complesso", in B. Spinoza, *Etica*, *Trattato Teologico-politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, UTET, Torino 2005, parte II, prop. 13, post. 1, pp. 142, 148.

[116] Si pensi soprattutto a Leo Strauss, che ha dedicato a Spinoza una serie di scritti tra gli anni Venti e Trenta, confrontandosi con l'autorevole interpretazione che di questi aveva fornito Hermann Cohen in *Ein ungedruckter Vortrag Hermann Cohens über Spinozas Verhältnis zum Judentum*, raccolta in *Festgabe zum zehnjährigen Bestehen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, 1919–1929, pp. 42-68; e poi in *id.*, *Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum, in "*Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur", *18,* (1915), pp. 56-150. Gli scritti di Strauss cui ci si riferisce sono soprattuto *Cohens Analyse der Bibel-Wissenschaft Spinozas* (1924), *Zur Bibelwissenschaft Spinozas und seiner Vorläufer* (1926), oltre al celebre *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft* (1930), oggi raccolte in L. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, in *Gesammelte Schriften*, vol. I, J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar 1996. Riguardo l'influsso esercitato su Benjamin dalle letture e dalle lezioni coheniane, cfr. T. Tagliacozzo, *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2003, sopr. pp. 7-114: è probabile che egli prese parte al corso sul concetto di religione e al seminario sul *Trattato teologico-politico di Spinoza* tenuti da Cohen all'Università di Berlino nel semestre invernale 1912-13, cfr. *ivi*, p. 43, n1. Per quanto riguarda le scarse ricorrenze spinoziane nella produzione benjaminiana, si veda M. Palma, *The curious case of Baruch Spinoza in Walter Benjamins 'Towards the Critique of Violence'*, cit., pp. 226 ss.

[117] In W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 96 ss.

[118] I curatori associano il passo di *ZGW* (*GS*, II, pp. 945 ss) a un passo del cap. XVI del *Tractatus*: "E certo infatti che la natura, considerata in se stessa, ha un diritto supremo su tutto ciò che rientra nel suo potere, ossia il diritto di natura si estende fin dove giunge la potenza della natura, poiché la potenza della natura fa tutt'uno con la potenza di Dio, ente che detiene su ogni cosa il diritto supremo. Ma poiché la potenza globale della natura non é altro che la somma delle potenze di tutti gli individui congiunti, ne segue che ogni individuo ha un diritto sovrano su tutto ciò che cade sotto il suo potere, ossia che il diritto di ciascuno si estende fin dove giunge la sua particolare potenza" in B. Spinoza, *Trattato Teologico-politico*, cit., pp. 643 ss.

Benjamin si può forse rintracciare nella sua critica a ogni istituzione umana che si arroga il monopolio della violenza nell'ambito del profano[119]. Entrambi gli autori, in effetti, pongono l'accento sulla centralità della *Potentia* individuale nello scontro con la *Potestas* statale: come Benjamin insiste sui *Naturzwecke* delle singole persone che, non solo non vengono riconosciuti da parte del sistema legale dominante, ma vengono percepiti come minacce e, pertanto, osteggiati dal diritto; così Spinoza ascrive alla potenza (*Potentia*) individuale il diritto (*Ius*) di perseguire il proprio utile — un diritto naturale e sovrano che si conserva anche negli stati civilizzati[120]. È evidente che la polemica di Benjamin sia diretta principalmente contro l'identificazione spinoziana della potenza naturale dell'individuo con il diritto soggettivo. Tuttavia, quando Spinoza sostiene che la *potentia* non solo è coestesa allo *ius* naturale, ma è indiscernibile dal *conatus* e dalla *cupiditas* e che, dunque, non può darsi nell'uomo volontà libera dagli appetiti e orientata a fini

[119] Cfr. M. Palma, *The curious case of Baruch Spinoza in Walter Benjamins 'Towards the Critique of Violence'*, cit., pp. 221-238. Alle stesse conclusioni di Palma era giunto qualche anno prima anche Carré, concentrandosi sull'analisi dei luoghi della *Critica della violenza* in cui viene citato lo Spinoza del *Trattato Teologico-politico* al fine di "identificare la posterità nascosta dello spinozismo", cfr. L. Carré, *Benjamin spinoziste? Droit et violence à partir du Traité théologico-politique*, in *L'actualité du Tractatus de Spinoza et la question théologico-politique*, a cura di Q. Lantenne, T. Storme, Éditions de l'Université Libre de Bruxelles, Brussels 2014, pp. 203–216. Attraverso la disamina della critica benjaminiana al diritto naturale, ricondotto dal filosofo a Spinoza, anche Carrè conclude una certa vicinanza tra i due autori: "Secondo Spinoza, spiegare il diritto naturale implicito alla violenza significa mostrare la precarietà fondamentale del patto attraverso il quale viene istituito lo Stato (*imperium*). Infatti, una delle tesi più famose di Spinoza è che il 'diritto naturale', lungi dall'essere abbandonato al momento del patto di istituzione, al contrario perdura al suo interno. Il 'diritto naturale' degli individui all'esercizio della violenza, piuttosto che riferirsi a un 'dato naturale', si riferisce piuttosto a ciò che resiste sempre all'istituzione positiva del diritto. Secondo Benjamin, i 'fini naturali' che si oppongono ai 'fini legali' sono detti 'naturali' solo nella misura in cui sono riconosciuti come illegittimi dall'ordine giuridico esistente. Partendo da questo presupposto, Spinoza sfuggirebbe alla critica generale di Benjamin alla moderna teoria del diritto naturale per la 'naturalizzazione' della violenza e la mancanza di storicità" [trad. mia], in *ivi*, p. 206.

[120] Si pensi alla prefazione del *Tractatus*: "[…] Per giungere a questa dimostrazione io parto dal diritto naturale dell'individuo. Esso si estende fin dove si estende il desiderio e la possibilità dell'individuo stesso; nessuno per diritto di natura è obbligato a vivere secondo l'altrui volere, ma ognuno è garante della propria libertà. Dimostro poi che non rinuncia effettivamente a questo diritto se non chi trasferisce ad altri il potere della propria difesa; è necessario perciò che detenga in assoluto tale diritto naturale colui al quale ciascun individuo ha trasmesso, insieme al potere della propria difesa, anche il proprio diritto a vivere come gli piace. Dimostro quindi che coloro che detengono il potere sovrano trovano soltanto nella loro potenza i limiti del proprio diritto e sono essi soli i garanti del diritto e della libertà, mentre tutti gli altri hanno il dovere di agire sempre in conformità del volere di quelli. Ma poiché nessuno può privarsi del proprio potere di difendersi fino al punto di spogliarsi della propria umanità, ne concludo che nessuno può alienare totalmente il proprio diritto naturale. Anche in qualità di suddito ciascuno mantiene per un diritto che può dirsi naturale alcune prerogative che non possono essergli tolte senza procurare grande pericolo allo Stato e che pertanto vengono a lui tacitamente concesse o sono da lui espressamente pattuite con chi detiene il pubblico potere", in B. Spinoza, *Trattato Teologico-politico*, cit., p. 396. Così emblematicamente nel cap. XVI: "Un così inteso diritto esercitato dalla società intera è detto 'democrazia': un regime politico definibile appunto come unione di tutti i cittadini, che possiede ed esercita collegialmente un diritto sovrano su tutto ciò che è in suo potere. Ne risulta che questa potestà non può essere condizionata da nessuna legge e che tutti le debbono sottostare in ogni campo; sottomissione del resto che, espressamente o tacitamente, dovette essere pattuita quando tutti trasferirono nella società l'intera potenza di cui disponevano per difendersi, e quindi ogni loro diritto", in *ivi*, p. 650.

assoluti[121], egli non appare poi così distante dal proposito benjaminiano di "scassinare la teleologia naturale"[122].

Inteso allora come il tentativo di ripensare la politica nei termini di un teleologismo svincolato dallo scopo finale, che passa necessariamente per la rivalutazione del corpo e della vita sensibile, il progetto di Benjamin rivela non solo un'innegabile *somiglianza di famiglia* con la critica spinoziana al soggetto, concepito tradizionalmente come sostanza che agisce in vista di fini ultimi e sommi; ma mostra, allo stesso tempo, una diretta discendenza da Nietzsche e dal suo tentativo di smantellamento del finalismo, introiettato dalla metafisica occidentale. Un'operazione che, aspirando all'"oltrepassamento" dell'umano, esige una rivalutazione dei corpi come incarnazioni di ben più complessi fenomeni culturali e morali irriducibili alla dimensione biologica: corpi i cui rapporti di forza determinano il corso della storia e non il contrario[123].

L'impresa di Nietzsche di riesumare il corpo dimenticato dalla metafisica occidentale, a ben vedere, influenza nei primi decenni del Novecento non solo la riflessione benjaminiana, ma tutto il Primo Espressionismo tedesco, che aspirava allora a una ridefinizione alternativa della soggettività in senso psico-

[121] "Poiché inoltre è legge fondamentale della natura che ciascun essere si sforzi di perseverare nel proprio stato per quanto gli è possibile, e ciò senza tener conto di ragioni estranee, ma solo delle sue proprie, ne consegue che ciascun individuo gode di un diritto assoluto a quell'esistenza e quell'attività […] che sono conformi alla sua determinata natura. […] Il diritto naturale di ciascun uomo è dunque determinato e definito non da una saggia razionalità, bensì dalla propria cupidigia e dalle proprie possibilità […]", in *ivi*, pp. 644 ss.

[122] Così Benjamin stesso ricordando la *Politik* in una nota ai *Passages* raccolta in *OC*, IX, p. 701. In questa linea interpretativa si colloca Quintili, portando alle estreme conseguenze il confronto tra le filosofie di Benjamin e Spinoza intrapreso da Carré e Palma. Secondo Quintili i due filosofi sono da iscrivere in un filone materialistico, fortemente critico verso la metafisica, da cui deriva in entrambi i casi l'elaborazione non solo di una filosofia politica materialistica, ma di una filosofia della storia fondata storicamente, caratterizzata da una concezione eterodossa della temporalità storica, irriducibile tanto a quella lineare di matrice critiano-platonica, quanto a quella ciclica di origine stoica: una nuova temporalità messianica, cfr. P. Quintili, *Benjamin and Spinoza on Time and History: Some Reading Paths*, in "Journal of Spinoza Studies", 3, n. 2 (2024), pp. 66-79.

[123] Si pensi al proemio de *La gaia scienza*: "L'inconsapevole travestimento di fisiologiche necessità sotto il mantello dell'obiettivo, dell'ideale, del puro-spirituale va tanto lontano da far rizzare i capelli — e abbastanza spesso mi sono chiesto se la filosofia, in un calcolo complessivo, non sia stata fino a oggi principalmente soltanto un'interpretazione del corpo e un fraintendimento del corpo. Dietro i supremi giudizi di valore, da cui fino a oggi è stata guidata la storia del pensiero, sono nascosti fraintendimenti della condizione corporea sia da parte di individui che di classi o di razze intere. È legittimo ravvisare in tutte quelle ardite stravaganze della metafisica, specialmente nelle sue risposte alle domande sul valore dell'esistenza, in primo luogo e sempre i sintomi di determinati corpi: e se anche, tutto sommato, in tali affermazioni o negazioni del mondo non v'è — a misurarle scientificamente — un granello di significato intrinseco, esse costituiscono tuttavia per lo storico e lo psicologo indici tanto più apprezzabili, in quanto sintomi, come si è detto, del corpo, del suo riuscire o mal riuscire, della sua pienezza, potenzialità, signoria di sé nella storia, oppure invece delle sue inibizioni, stanchezze, scadimenti, del suo presentire la fine, del suo volere la fine" in F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882); trad. it. *La gaia scienza*, a cura di F. Masini, Adelphi, Milano 1979, pp. 16-7. Sul contributo della genealogia nietzscheana alla critica benjaminiana alla teleologia, cfr. *infra*,§ III.2.3.

fisico. In tale contesto, autori come Walter Benjamin, Erich Unger, Salomo Friedländer, Kurt Hiller, Paul Scheerbart, Ernst Bloch ecc., pur nelle loro divergenze, sembrano animati dal medesimo proposito di investigare il rapporto tra vero Politico e comunità, corpo individuale e corpo collettivo, in una prospettiva politica che contesta i soprusi della sovranità e, in generale, la natura stessa della mediazione statale.

In questa luce, si comprende meglio anche il secondo riferimento a Unger che Benjamin inserisce tra le righe della *Critica della violenza*: considerando il caso del conflitto tra classi e nazioni, egli menziona lì l'esistenza di "ordinamenti superiori", che minacciano di sopraffare tanto i vincitori quanto i vinti, restando nascosti alla sensibilità e all'intelligenza dei più. Nell'impossibilità di approfondire "[…] tali ordinamenti superiori e gli interessi comuni a essi corrispondenti, che forniscono la motivazione per una *politica dei mezzi puri*", Benjamin rimanda così a un passo di *Politica e metafisica*, in cui si discute della possibilità di un'*altra immagine della politica*[124]: la politica attuale non può avere altro esito che la catastrofe, dal momento che assegna il primato all'ambito statuale rispetto a quello teleologico, vale a dire si occupa solo dell'ordinamento della convivenza fisica dei popoli, relegando la sfera psichica e culturale all'ambito individuale. Di contro, un ordinamento non catastrofico, in cui gli interessi dell'individuo e della collettività siano conciliati, deve includere una *rappresentazione ampliata del rapporto psicofisico*[125].

In tal senso, per un verso, l'esercizio di metapolitica corrisponde per Unger all'apprensione della crisi del pensiero dialettico, ossia delle forme storiche della cultura politica borghese, che raggiungono la loro sintesi nell'economia politica classica. Da questa angolazione, la sua diagnosi risulta vicina tanto alla critica di Benjamin contro la violenza amministrata e la religione capitalistica, quanto alla denuncia di Schmitt delle logiche spoliticizzanti proprie della democrazia liberale — un'analogia acuita inoltre dall'adozione condivisa del paradigma della catastrofe. D'altra parte, Unger sembra l'unico dei tre a propendere per una soluzione politica esplicitamente metafisica, che guarda al "corpo vivente come luogo di intensificazione dello spirituale"[126]. In altri termini, egli è l'unico a rintracciare nell'essenza metafisica della politica, intreccio di biologico e spirituale, la via per sottrarre il politico alla spoliticizzazione — un

[124] W. Benjamin, *La politica*, cit., p. 109 [*corsivo mio*]. Benjamin rimanda a p. 18 dell'edizione tedesca del testo ungeriano, che corrisponde nell'edizione italiana a E. Unger, *Politica e metafisica*, cit., pp. 35 ss.

[125] "*Tale nesso, che ovviamente non può essere né 'puramente spirituale', né meramente biologico-causale (poiché né l'uno né l'altro di questi due momenti soddisfano le condizioni indicate) è — indipendentemente dalla sua esistenza di fatto —* conditio sine qua *non unica di un ordinamento non catastrofico*. Solo così, infatti, si può evitare che l'interesse corporeo dell'individuo mini la totalità o parti di essa" in *ivi*, p. 38 [*corsivo originale*].

[126] Cfr. R. Esposito, *Politica e metafisica*, cit., pp. 474 ss.

destino che incombe sulle democrazie occidentali, originatesi dal dispositivo di inclusione escludente dell'assolutismo, dispiegatesi attraverso il liberalismo e oggi strette nella morsa tra diritto ed economia[127].

Contro tale deriva, la politica ungeriana si propone di:

"[…] includere tutto ciò che di irrisolto rimane nella sfera psichica interna e dirimere le problematiche prima del passaggio alla prassi – e questo appunto non solo a beneficio della cosiddetta 'cultura' (cui si contrapporrebbe una sfera puramente materiale), ma proprio e più che mai a beneficio di questa sfera materiale"[128].

Come l'essere umano è frutto dell'interazione diretta e costante tra spirito e mondo materiale, così la politica deve operare tra questi due poli: essa deve, cioè, promuovere un ordine eticamente soddisfacente della convivenza umana, senza propendere né per la soluzione schiettamente materiale, né per lo spirito[129]. Piuttosto il compito della politica si dispiega concretamente come segue: sul piano teorico consiste nel fornire una comprensione metafisica del nesso psicofisico, trasversale a ogni membro della pluralità empirica; mentre a livello pratico si esplica nella costituzione del popolo futuro, da intendersi ancora una volta in senso metafisico e non biologistico.

All'apice della modernità, Unger si scaglia, allora, contro la concezione politica dominante che prevede l'assoggettamento della comunità all'interesse economico e al potere statale, mascherato da esercizio di mediazione tra individui astrattamente uguali. La politica costituisce per lui, piuttosto, una "prestazione spirituale", una sorta di rito di organizzazione della collettività di singoli che imparano a dominarsi a livello psicofisico[130]. Agli antipodi della proposta weberiana, egli immagina quindi il vero Politico come una figura a metà tra un *prete* arcaico e un *medico* moderno, sintesi di vita e forma, etica e politica: un profeta capace di prevedere obiettivi da realizzare nell'arco di una generazione grazie alla sua competenza tecnica e, allo stesso tempo, responsabile delle proprie azioni al punto da essere punito con la morte in caso di fallimento[131].

---

[127] Sul vincolo ineludibile tra struttura della rappresentazione ed esclusione (dal momento che il rappresentato è escluso dalla rappresentanza che istituisce) e, in generale, sulla macchina teologico-politico attorno alla quale si edifica la moderna filosofia politica, nonché l'intera civiltà occidentale, si veda la riflessione avviata da Roberto Esposito in *id.*, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013.

[128] E. Unger, *Politica e metafisica*, cit., p. 36.

[129] *Ivi,* pp. 21 ss. Unger se la prende tanto con l'insufficienza della prospettiva materialistica, che riduce la politica a una questione economica; quanto con l'inadeguatezza della soluzione idealistica, incarnata ai suoi occhi dal *Consiglio dei lavoratori dello spirito* di Kurt Hiller.

[130] Cfr. E. Unger, *Politica e metafisica*, cit., pp. 52-60.

[131] Si ricorderà come ne *La politica come professione* (1919) Weber distinguesse l'*etica della convinzione* dall'*etica della responsabilità*: la prima considera solo la giustezza dei principi assoluti, senza preoccuparsi della possibilità di successo o delle conseguenze delle proprie azioni; la seconda adegua mezzi in vista di determinati risultati. Pur auspicando la convivenza delle

Al di là delle perplessità verso la matrice cultuale e a tratti *völkisch* che sarebbe divenuta sempre più preponderante nelle speculazioni di Unger, si è accennato sopra come Benjamin riconoscesse in quest'ultimo una certa affinità di idee per quanto riguarda il problema psicofisico. Con quest'ultimo condivideva, inoltre, una radicale avversione verso Kurt Hiller, nel cui attivismo scorgeva tutti i limiti di una *collettività abbandonata dallo spirito*, dunque, incapace di rendere conto a livello politico della dimensione psicofisica nella sua ampiezza[132].

Ciononostante, tra Hiller e l'espressionismo si riscontra la comune esigenza di rispondere alla dissoluzione della soggettività metafisica e all'affermazione tecnologico-scientifica del soggetto politico come *ratio*. Non a caso attorno alla rivista *Das Ziel*, da questi diretta, si radunavano le voci di spicco del panorama espressionista berlinese e non solo. Tuttavia, è evidente la sua distanza da Unger, Friedländer e dallo stesso Benjamin su un nodo centrale: in polemica con una concezione del politico come sapere-potere specifico, commisurazione di mezzi necessari a fini prefissati, tutti questi autori immaginano la politica metafisica come arte del compimento della *physis*. Un saper operare tra esistenza e progetto, realtà e possibilità, materia e spirito, che esige *in primis* la riconfigurazione di un'altra accezione di tecnica[133].

Oltre a riproporre con urgenza la questione della tecnica e della sua funzione in ambito politico, simili soluzioni metapolitiche aspirano in fondo a sopperire all'annoso problema del nesso tra corpo individuale e corpo comunitario. Nell'interrogarsi sulle modalità di creazione del collettivo politico, però, si trovano a fronteggiare il rischio concreto di deriva reazionaria. È in questo medesimo contesto che si inserisce *Schöpferische Indifferenz* (1918) di Friedländer — testo che, oltre a raccogliere apprezzamenti da

---

due etiche in una sola persona, una sorta di eroe molto improbabile storicamente; solo la seconda è per Weber adatta all'agire politico. Per quanto riguarda il primo caso, l'uomo dell'etica della convinzione si trasforma spesso nel *profeta chiliastico*, la cui santità risulta ineffettuale in ambito politico, cfr. M. Weber, *La politica come professione*, cit., pp. 222-230.

[132] Sul rapporto tra Benjamin e Unger, cfr. *supra*, § II.3.1. Lo scrittore politico Kurt Hiller (1885-1972) fu tra i promotori dell'"attivismo logocratico", fondando il *Consiglio dei lavoratori dello spirito*: istituito durante la Rivoluzione Tedesca del 1918 e rivolto alla realizzazione del regno dello spirituale, ovvero la realizzazione politica in chiave elitista e antidemocratica dell'idea platonica del Re Filosofo, cfr. K. Hiller, *Politischer Rat geistiger Arbeiter*, Berlin, "Das Ziel. Jahrbücher für geistige Politik", 3, 1919, pp. 218-223. Vicino agli esponenti berlinesi del primo espressionismo, dopo il primo conflitto mondiale fondò la rivista «Das Ziel» — cui collaborarono le voci di spicco del contesto espressionista, tra cui lo stesso Benjamin —, per poi avvicinarsi al *Gruppo dei pacifisti rivoluzionari*. I riferimenti a Hiller si sprecano tanto in *Politik und Metaphysik* (vedi *supra*, § III.1.3.1, nota 121), quanto in diversi luoghi dell'opera benjaminiana. Negli anni della *Politik*, oltre al riferimento nella *Critica della violenza*, occorre menzionare il saggio del '20 *Non ci sono lavoratori dello spirito*, andato perso (*GB*, II, p. 76, 79); ma, soprattutto, la recensione a Hiller nel 1932, intitolata *L'errore dell'attivismo*, in cui attribuisce alla *logocrazia* — la pretesa degli intellettuali al dominio— "nessun senso politico": incapaci di "mettere in movimento le masse", essi si pongono piuttosto alla guida di un "corpo della collettività abbandonato dallo spirito", in *GS*, III, pp. 350-2; *OC*, V, pp. 352-356.

[133] Cfr. P. Primi, *Nodus Letalis*, cit., pp. 118 ss. Sul significato rivoluzionario dell'espressionismo nel Novecento, cfr. F. Masini, *L'espressionismo: una rivoluzione "per l'elementare"*, in *id.*, *Gli schiavi di Efesto. L'avventura degli scrittori tedeschi nel Novecento*, Editori Riuniti, Roma 1981, pp. 65-76.

parte di Unger e dello stesso Benjamin, rientra tra i libri più letti e discussi nel movimento espressionista e dadaista[134].

Radicale manifesto nietzscheano, esso tematizza la nozione di "indifferenza creatrice" come una zona di indiscernibilità che precede qualsiasi polarità soggetto/oggetto, divenendo essa stessa principio di individuazione: si tratta di un atto di autosuperamento della volontà individuale in direzione della collettività, o meglio, un "superamento di sé" finalizzato al "dominio sullo pseudo-Io empirico da parte dell'Io assoluto"[135]. In altri termini, si teorizza qui un principio creatore dell'Io, del mondo e dello Stato, dal quale scaturirebbe la concettualizzazione del pensiero e della volontà stessi, dunque, "l'inizio di ogni vera politica"[136]. Benché venga descritto come "una macchina per l'esternalizzazione del regno interiore individuale"[137], lo Stato non allude, allora, a un mero strumento meccanico; quanto, piuttosto, a un *medium* in cui si conforma la collettività coesa degli animali politici e, parimenti, si rende possibile il dispiegamento della "divina arte ingegneristica dell'anima"[138]. Come il corpo (*Leib*) non esiste di per sé, ma solo come "l'apparato più ideale per l'oggettivazione del soggetto per sé stesso"[139]; così lo Stato non esiste in assoluto, ma solo in virtù della tensione con il principio creativo cui è vincolato.

Semplificando potremmo concludere che l'inscrizione di Friedländer nel quadro del Primo espressionismo berlinese si debba al suo confronto critico con la concezione del superuomo nietzscheano. Ne risulta una politica metafisica che, nel rendere conto dell'autocreazione del collettivo politico attraverso l'autosuperamento magico dell'individuo, per un verso, solleva la problematica etica, implicita nella

---

[134] Sulla ricezione positiva dell'opera di Friedländer da parte di Benjamin attraverso Kurt Hiller e poi Erich Unger, si veda § II.1.3. Per quanto riguarda l'apprezzamento di Unger, ci si riferisce alla recensione E. Unger, *Schöpferische Indifferenz*, pubblicata su "Die Zukunft", XXIX, nr. 52 (24 settembre 1921), pp. 350-55 e oggi raccolta in E. Unger, *Vom Expressionismus zum Mythos des Hebräertums*, cit., pp. 76-80: "Salomo Friedländers Buch ‚Schöpferische Indifferenz' scheint mir die wichtigste philosophische Begebenheit seit Nietzsche und einer der kritischen Punkte in der deutschen Philosophie überhaupt zu sein […]„ in *ivi*, p. 76. Sulla seconda edizione del libro del 1924, egli si esprime poi nel 1931, scagliandosi contro la virata di Friedländer verso Kant ed Ernst Marcus ai danni di Nietzsche, in E. Unger, *Verteidigung eines Werkes gegen seinen Autor. Eine Polemik zum 60. Geburtstag S. Friedländers-Mynona*, pubblicato in "Die literarische Welt", 7, nr. 18 (1.5.1931), p. 7 e oggi raccolta in E. Unger, *Vom Expressionismus zum Mythos des Hebräertums*, cit., pp. 144-5.

[135] S. Friedländer, *Schöpferische Indifferenz*, cit., p. XXV.

[136] *Ivi*, p. XXVII.

[137] *Ivi*, p. XXVIII.

[138] *Ivi*, p. 125. Non è un caso che nelle opere successive Friedländer sostituisca l'immagine della macchina con quella di un evento magico: "Nicht ohne Sinn für den provokativen Reiz des Paradoxen begreift Friedländer den Akt der zugleich theoretischen und praktischen Selbstmächtigung als einen magischen Vorgang. Die Magie besteht im wesentlich in der erlernbaren Kunst, die unbedingte Schöpferkraft in die mühselig zu entziffernde Sprache der Bedingtheit zu übersetzen, sie gleichsam technisch zu beherrschen. Was Friedländer später als Magie beschreibt, konzipiert er in der *Schöpferischen Indifferenz* überwiegend am Leitbild des Automaten […]", in U. Steiner, *Der wahre Politiker*, cit., p. 69.

[139] S. Friedländer, *Schöpferische Indifferenz*, cit., p. 148.

supposta sovrapposizione tra volontà individuale e volontà collettiva; dall'altro, richiama l'attenzione sulla questione del ruolo cruciale svolto in questo scenario dalla tecnica.

Non siamo lontani dalla *Politica metafisica* auspicata da Unger; ma soprattutto siamo su un terreno adiacente alla *vera Politica* abbozzata da Benjamin: una politica che si afferma nell'esposizione della sua costitutiva e insolubile oscillazione bipolare; vale a dire, una politica che, svelando la propria autonomia nella continua destituzione del fine ultimo, esemplifica al meglio tanto il concetto di *medialità pura* quanto quello di *medium*[140].

1.3.2. Utopia del corpo e corpo dell'utopia

È in questo contesto che deve calarsi la ripresa benjaminiana dello sciopero generale proletario nella *Critica della violenza*, esempio paradigmatico di una possibilità di "risoluzione non violenta dei conflitti". Come si è osservato sopra, lo sciopero è sì *mezzo puro*, in quanto interrompe anarchicamente il ciclo della violenza, portando a compimento la destituzione del diritto. Allo stesso tempo, però, in quanto mito in grado di plasmare l'immaginario e orientare l'azione, esso è anche il *medium,* in cui la soggettività politica prende forma determinata, benché sempre mutevole: una sorta di *spazio corporeo* e *immaginativo*, per riprendere una fortunata formulazione di qualche anno successiva[141].

Il mito non si riferisce qui al residuo di uno stadio demonico contrassegnato dalla colpa, dal destino e dall'assenza di libertà, secondo l'accezione predominante nell'opera benjaminiana; ma si richiama esplicitamente alla teoria del mito di Sorel[142]. Interrogandosi sul ruolo svolto nella storia dalle passioni, dalle illusioni e dalle immagini preservate nella memoria rivoluzionaria, è noto come l'anarcosindacalista francese avesse rintracciato nel mito una modalità elementare di trasformazione della società: "[si tratta di] un'organizzazione di immagini capaci di evocare istintivamente tutti i sentimenti che corrispondono alle diverse manifestazioni della guerra intrapresa dal socialismo contro la società

[140] Benjamin ricorre al termine "Indifferenza creatrice" in più luoghi della sua produzione giovanile e matura. Si può supporre, pertanto, che essa fu centrale nell'elaborazione della nozione di immagine dialettica e, in generale, nella sua concezione politico-linguistica "depositivizzante", cfr. B. Moran, *Politics of Creative Indifference,* Philosophy Today 55, n. 3 (autunno 2011), pp. 307-322; a partire da Benjamin e Warburg, Agamben applica la nozione di indifferenza creatrice all'ambito politico, in G. Agamben, *Mezzi senza fine*, cit., pp. 109ss.

[141] *OC*, III p. 214.

[142] Sulla doppia accezione di mito nella prima produzione benjaminiana e sul suo nesso con l'utopia, cfr. *supra*, § II.4.1.

moderna"[143]. I miti non sono per Sorel né fatti concreti né mere illusioni: per un verso, infatti, eccedono i fatti, come è il caso dei desideri rivoluzionari o delle visioni utopiche; dall'altro, sono riconducibili a forze storiche di cui si può avere testimonianza, ad alterazioni immaginate della società che aprono la strada all'azione[144]. Il mito assurge così a motore propulsore della storia in nome di una nuova visione del mondo, una forza che traina le classi subalterne verso la ribellione. Proprio in quanto "mezzo per agire sul presente"[145] e, nello specifico, azione non organizzata rivolta unicamente alla distruzione di ciò che esiste, lo sciopero generale proletario rappresentava per Sorel un mito.

Come accennato sopra, oltre ad attingere ad ampie mani al pensiero nietzscheano, il mito soreliano mostra un certo debito verso Bergson: non tanto per la supposta applicazione del vitalismo biologico bergsoniano al campo della politica rivoluzionaria e, specialmente, alla sua concezione di violenza; quanto per la teorizzazione di "momenti catalitici", attraverso i quali si perviene a un'"alterità immaginata", che si richiama all'esperienza del passato, ma solo per attualizzarla nel presente[146]. Lo sciopero generale rappresenta proprio uno di questi momenti di ringiovanimento della storia; allo stesso tempo, però, esso spalanca la questione della formazione intuitiva della massa rivoluzionaria che attraverso di esso ha luogo.

---

[143] G. Sorel, *Riflessioni sulla violenza,* cit., p. 219.

[144] Cfr. S. Gourgouris, *The concept of the mythical (Schmitt with Sorel)*, "Cardozo Law Review", vol. 21, n. 5-6 (May 2000), pp. 1487-1514, soprattutto pp. 1500ss.

[145] G. Sorel, *Riflessioni sulla violenza,* cit., p. 218.

[146] Benché la filosofia della violenza soreliana sia stata spesso interpretata come applicazione del vitalismo biologico bergsoniano al campo della politica rivoluzionaria (si pensi alla comprensione creativa messa in atto da Sorel della categoria di "intuizione"), il concetto bergsoniano di "slancio vitale" non rientra tra i concetti adoperati da Sorel; anzi, nella sua recensione al libro di Bergson *L'Evolution créatrice* (1908), l'anarcosindacalista critica fortemente l'uso di metafore biologiche per spiegare i fenomeni sociali da parte dell'autore, cfr. J. Jennings, *Syndacalism in France: A Study of Ideas*, Macmillan, London 1990, p. 109 ss. Ciononostante, lo stesso Bergson si espresse positivamente su una certa affinità che lo legava a Sorel, pur diffidente verso la politicizzazione che contrassegnava il suo pensiero: "Mi sembra che lo spirito di Sorel sia troppo originale e indipendente per essere inscritto sotto la bandiera delle sue rivendicazioni; non è un discepolo. Ma accetta alcuni miei punti di vista e quando mi cita si mostra un uomo che mi ha letto con grande attenzione e che mi ha capito perfettamente", in H. Bergson, *Mélanges*, *L'idée de lieu chez Aristote. Durée et simultanéité. Correspondance. Pièces diverses. Documents.* Textes publiés et annotés par Andrè Robinet, Presses Universitaires de France, Paris 1921, pp. 971ss [trad. mia]. Secondo Gourgouris, il punto di contatto tra la teoria del mito di Sorel e Bergson va rintracciata nella teorizzazione bergsoniana della singolarità all'interno della durata, secondo cui un momento passato della propria vita può venire incluso di nuovo nel flusso storico, attualizzandosi nel momento presente della decisione: "Sorel believes that society is capable of such catalytic moments where, in a fashion reminiscent of Vico's *ricorso* (or, in another register, Hoelderlin's *Umkehr*), an imagined alterity is achieved by invoking the experience of the past-not in order to repeat it, but in order to peel off the accumulated inertia of culture on the way to a rejuvenated history. Such recursive moments have nothing instrumental about them. The general strike exemplifies a moment of imagined alterity, whether it will actually succeed or not […]", in S. Gourgouris, *The concept of the mythical,* pp. 1500-1.

In effetti, tanto Nietzsche quanto Bergson costituivano autori di riferimento per Benjamin, nonostante le remore da questi espresse negli anni della maturità verso la teoria dell'azione bergsoniana[147]. Ad ogni modo, il carattere conciso della digressione su Sorel non permette di dedurre con chiarezza la posizione benjaminiana rispetto al tema della creazione intuitiva del corpo collettivo. Certo è che per il filosofo berlinese lo sciopero proletario rappresenta a quest'altezza il *mezzo puro* attraverso cui si dispiega la distruzione dell'ordine del diritto e il *medium* in cui si organizza il soggetto collettivo stesso, al netto dei rischi correlati all'immediatezza.

La questione non è di poco conto, dal momento che ne va di un'eventuale *pars costruens* della politica benjaminiana, teorizzata forse nelle altre sezioni programmate e solo parzialmente composte del progetto: il fatto che l'azione del vero Politico si dispieghi nella cornice dei moderni Stati civilizzati come annichilimento del potere statale non significa, infatti, che ad esso competa solo la distruzione, ma che la *Critica della violenza* prevedeva di trattare solo questo aspetto. A ben vedere, infatti, attraverso l'azione è lo stesso corpo politico collettivo a configurarsi, con i suoi desideri, i bisogni e le aspirazioni, nonostante questi siano impossibili da fissare in un programma o in una meta utopica da raggiungere e, dunque, destinati assieme al corpo della soggettività politica stessa alla dissoluzione (*Auflösung*).

Dissolto il vincolo con il fine ultimo, la *vera Politica* si configura allora come una questione sulla modalità in cui la soggettività politica si organizza autonomamente nell'ambito del profano. Vale a dire, una questione non solo sulla funzione politica della tecnica, ma soprattutto sulla possibilità che la politica stessa costituisca una peculiare tecnica sul modello della lingua[148]. A riprova della parentela istituita dalla riflessione benjaminiana tra sfera politica e sfera linguistica si ricordi il celebre passo di *Zur Kritik der*

[147] La conoscenza dell'opera di Bergson da parte di Benjamin risale agli anni giovanili, come testimonia il ruolo di primo piano giocato da *Matiere et mémoire* (1896) in *Metafisica della gioventù* (1914), cfr. *supra*, §§ I.2.1 e II.3.1. Il confronto con Bergson risulta centrale anche negli anni della maturità, relativamente al tema della memoria e dell'esperienza, come testimoniano *Su alcuni motivi in Baudelaire* (*OC*, VII, pp. 378-415) e i *Passages* (*OC*, IX, pp. 215). Interessanti risultano alcune notazioni critiche sul concetto di azione in Bergson nel contesto del *Baudelaire*: "In Bergson l'abitudine viene lasciata all'automatismo; la sua componente specificamente storica non viene considerata". E poi ancora: "il concetto bergsoniano di *action* è definito in termini non sociali, bensì biologici. Le sue rappresentazioni dell'agire sono totalmente influenzate dal pragmatismo. L'uomo pratico, che si distingue per un 'sano intelletto umano', è per Bergson il soggetto ideale dell'agire. (*Materia e memoria* pp. 166-167) L'idea che Bergson ha dell'azione si modificherebbe se egli tenesse presente la possibilità che gli agenti siano soggetti collettivi organizzati. La sua definizione del presente come *état de notre corps* perderebbe la sua impermeabilità contro il sogno (p. 269) laddove entrasse ne suo campo visivo un corpo meno formato di quello dell'individuo. Posto che questo sia il corpo dell'umanità, allora diventerebbe forse comprensibile quanto questo corpo debba lasciarsi penetrare dal sogno per essere capace in quanto tale di azione. Lo ha fatto intendere Marx quando ha affermato che l'umanità deve impiegare soltanto la volontà per spingersi verso la cosa di cui già possiede il sogno", in *GS*, VII.2, p. 769; *OC*, VII, pp. 417-419.

[148] Cfr. M. Palma, *Riflessioni su una tecnica politica della lingua in Benjamin*, in T. Tagliacozzo (a cura di), *Walter Benjamin, Gershom Scholem e il linguaggio*, cit., pp. 39-55.

Gewalt, dove la tecnica veniva paragonata all'ambito più proprio per il dispiegamento dei mezzi puri e la conversazione veniva identificata con una tecnica esemplare di intesa civile nel rapporto tra persone private[149].

Ma è soprattutto la recensione al *Lesabéndio* a suggellare tale analogia, in nome del valore simbolico condiviso dai due domini. Nel solco della celebre formulazione del '16, secondo cui "la lingua non è mai soltanto comunicazione del comunicabile, ma anche simbolo del non comunicabile"[150], commentando il romanzo di Scheerbart, Benjamin osservava che: "la sobrietà e la riottosità del procedimento tecnico sono diventate il simbolo di un'idea reale"[151]. È proprio la sovrapposizione tra tecnica materiale e contenuto spirituale a fondare il parallelo tra lingua e politica nella sua lettura del *Lesabéndio*: la tecnica oggettiva e rigorosa della narrazione riflette l'*immagine utopica di un mondo astrale spirituale*, così come la tecnica politica testimonia del *compimento dell'utopia*[152].

Come si legge tra le note preparatorie: "La mia definizione di Politica: il compimento dell'umano non potenziato". In quanto promotrice di simile adempimento (*Erfüllung*), la *vera Politica* si presenta come operatrice tra realtà e possibilità, tecnica e utopia. Tuttavia, si tratta di una tecnica che realizza un'idea emancipata dell'umano, distinguendosi parzialmente dalle altre soluzioni metapolitiche. Di quale utopia si sta parlando, dunque? Non certo di quella criticata da Marx e Sorel — questo è ormai evidente a quest'altezza.

L'utopia benjaminiana si riferisce infatti all'umano non potenziato, ovvero a un simbolo profano, — potremmo quasi azzardare — corporeo: non solo nel senso che si riferisce al corpo dell'umanità, ma

---

[149] W. Benjamin, *Sulla critica della violenza*, cit., p. 108.
[150] *Id.*, *Sulla lingua in generale e la lingua degli uomini*, in *OC*, I, p. 294.
[151] *Id., Paul Scheerbart: Lesabéndio*, cit., p. 41.
[152] *Ivi*, pp. 41-42. In *Esperienza e povertà* (1933), egli ritorna sul valore del linguaggio in Scheerbart, analizzando il rapporto tra esperienza e tecnica nell'epoca dei conflitti mondiali e delle crisi economiche al fine di rivalutare un concetto di barbarie positiva. In particolare, egli insiste sul potenziale trasformativo e non meramente descrittivo della lingua scheerbartiana, sottomessa alla lotta o al lavoro: « […] Scheerbart si è interessato del problema di cosa apportino i nostri telescopi, i nostri aereoplani e missili degli uomini di allora per del tutto nuove, interessanti e amabili creature. Del resto queste creature parlano già in una lingua completamente nuova. E precisamente ciò che la caratterizza è la disposizione per l'arbitrario elemento costruttivo, in contrapposizione quindi all'organico. Questo è il tratto inconfondibile presente nella lingua degli uomini o piuttosto della gente di Scheerbart; poiché la somiglianza con l'uomo – questo principio fondamentale dell'umanesimo – essa la rifiuta. Perfino nei suoi nomi propri: Peka, Labu, Sofanti e simili si chiama la gente nel libro, che trae il nome dal proprio eroe: "Lesabéndio". […] Nessun rinnovamento tecnico del linguaggio, ma la sua mobilitazione al servizio della lotta o del lavoro; in ogni caso al servizio della trasformazione della realtà, non della sua descrizione», in *GS*, II/1, pp. 213-219, qui p. 216; *OC*, V, pp. 539-544, qui pp. 541 ss.

nel senso che tale idea reale sorge e si configura nell'azione politica, attraverso l'interazione reciproca dei corpi.

Il tutto ci riporta, da una parte, al valore critico della politica benjaminiana come zona di *medialità pura*, in cui essa assurge a tecnica in grado di liberare l'umano dal suo assoggettamento al diritto e al capitale, dunque dallo sfruttamento ai danni dell'uomo e della natura[153]. Parimenti, ribadisce il suo carattere di *medium*, una sorta di spazio in cui prende forma l'unica utopia ammessa da una politica nichilistica votata al perseguimento della felicità nell'adesso storico.

Die Utopie des Leibes rappresenta proprio questa zona, in cui si perde la distinzione tradizionale tra soggetto politico e oggetto da perseguire, dal momento che i corpi in costante relazione sensuale e affettiva con la comunità rappresentano proprio il corpo vivente dell'umanità (*Leib der Menscheit*)[154]. Un corpo collettivo e storico che, grazie alla tecnica, *si innerva* nella "totalità del vivente [che include]

[153] Tale accezione di tecnica alleata della natura, indispensabile all'emancipazione dell'umano e al perseguimento della sua felicità, per un verso, si colloca agli antipodi della concezione di Schmitt, il quale associa il processo di meccanizzazione esperito dallo Stato nel XX secolo al pericolo della neutralizzazione del conflitto politico, dunque della natura stessa dello Stato, cfr. C. Schmitt, *Das Zeitalter der Neutralisierungen und der Entpolitisierungen* Duncker & Humblot, München-Leipzig 1932; tr. it. *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, in *id.*, *Le categorie del politico*, cit., pp. 167-183.
D'altra parte, la concezione benjaminiana di una nuova tecnica manifesta il suo debito verso le conversazioni con Florens Christan Rang a partire dal '20 e con il *Circolo di Francoforte* dal '23, cfr. H. Eiland, M. Jennings, *Walter Benjamin*, cit., pp. 167ss. Il Circolo di Francoforte allude a un gruppo interreligioso di intellettuali fondato da Rang e da Buber, che si interrogava sulla possibilità di una rinascita politica sostenuta da principi religiosi, cfr. L. Jäger, *Messianische Kritik*, cit., p. 183. Ispirato da tali confronti, Rang scriverà poi *Deutsche Bauhütte* (1924). A seguito del conflitto mondiale e nel bel mezzo della crisi della Ruhr, l'autore concepisce lì una tecnica in grado di emancipare l'umano e la natura dalla dittatura del capitale: una tecnica attraverso cui le cose giungono ad accogliere gli esseri umani. In tal senso egli immagina un *Reich der Leib-Geistlichkeit*, in cui sono superate tutte le opposizioni politiche, compresa quella tra lavoro materiale e lavoro intellettuale — regno che dischiude una corrispondenza trascendentale tra la rivoluzione etica interiore e la mobilitazione tecnologica, il cui accesso è, dunque, vincolato alla decisione etica del singolo e non al piano politico e storico della lotta di classe, cfr. *supra,* § II.3.3.
[154] Cfr. fr. 123 in *GS*, VI, p. 148; trad. it. *OC*, VIII, p. 144. Benjamin legge il romanzo *Münchhauser und Clarissa*, pubblicato da Scheerbart nel 1906. L'autore tenta lì di esplorare un rapporto tra arte e tecnologia alternativo a quello vigente in occidente, all'insegna di una combinazione armonica di arte e tecnologia, vòlta a restituire alla morta contemporaneità nuova vita, ovvero una rinnovata connessione con lo spirito. Il romanzo narra del barone *Münchhauser* di 108 anni, che ritorna a Berlino per raccontare le rocambolesche avventure vissute dall'altra parte del mondo e le meraviglie a cui ha assistito durante l'ultima esposizione universale a Melbourne. La giovane Clarissa, già affascinata dalle storie sul suo conto, se ne innamora non appena lo conosce: il barone le sembra l'uomo giusto per realizzare il suo proposito di rivoltare tutte le cose, soprattutto gli uomini, e ritornare alla vita da questi tempi morti. Il romanzo inscena così una netta contrapposizione tra Berlino e Melbourne: la prima rappresenta l'Europa di inizio XX secolo, segnata dalla sconfitta fatale dell'arte a causa dell'impennata dello sviluppo tecnologico; i racconti della città australiana, invece, abbozzano un'idea di tecnica in armonia con l'arte — esemplificata dal treno che viaggia al centro della terra, dalla musica che fa ascoltare suoni di un altro mondo dello spirito, dalla letteratura che tratta la vita su altre stelle, o dal rifiuto della pittura rappresentativa, dal momento che nell'era della fotografia l'imitazione della natura da parte della pittura non ha senso di esistere, anzi rovina immaginazione, cfr. P. Scheerbart, *Münchhauser und Clarissa. Ein Berliner Roman* (1906), Tredition, Hamburg 2012. In tale contesto, Benjamin apprezza ciò che designa come l'"Utopia del corpo di Scheerbart", in cui "la Terra forma un corpo unico con l'umanità", in *OC*, VIII, p. 145.

parzialmente anche la natura — l'inanimato, le piante e gli animali" e trova così il proprio declino e compimento[155].

[155] Cfr. lo *Schema III*, in W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 76. L'idea di una tecnica in armonia con la natura, che Benjamin associa all'opera di Scheerbart, attraversa l'intera produzione di Benjamin dalla prima *Lesabéndio-Kritik* (1919), alla nota *Zu Münchhauser und Clarissa* (1923), *Erfahrung und Armut* (1933), per ripresentarsi con toni altrettanto entusiasti nel tardo *Sur Scheerbart* (1940): "Quest'idea – o piuttosto quest'immagine – era quella di un'umanità che si sarebbe posta in perfetta sintonia con la propria tecnica, che se ne sarebbe servita in modo umano. Scheerbart credette di intravedere due condizioni essenziali perché ciò si realizzasse, e cioè: che gli uomini abbandonassero l'idea poco nobile secondo cui erano chiamati a 'sfruttare' le forze della natura; che essi, invece, si convincessero che la tecnica, liberando gli uomini, potesse liberare fraternamente, per mezzo di loro, l'intera creazione", in *OC*, VII, pp. 476-478, qui p. 476. Il tema dell'*innervazione* sarà centrale nell'interpretazione del gesto infantile, nel suo potenziale *recettivo* e *creativo*, nel testo sul *Teatro proletario per bambini*, in *OC*, III, pp. 181-186; così come nell'idea della sua *Politik* della "rivoluzione come innervazione degli organi tecnici della collettività", su cui ritorna nei *Passages*, in *OC*, IX, p. 701

2. Fine

2.1 *(End)zweck*

Il presente capitolo proseguirà con la disamina della dialettica tra *vera Politica* e *télos della dynamis storica*, che trapela dagli scritti originariamente inclusi nel progetto della *Politik*. Dopo aver approfondito le varie accezioni di *mezzo*, ci si addentrerà ora nell'analisi del concetto di *fine*, al netto dell'ambivalenza di significati che le è propria e che il termine italiano è in grado di restituire: vale a dire "fine" come "scopo ultimo" (*Endzweck*), tanto quanto come "termine temporale" (*Ende*).

Ciò comporterà sondare la distanza del pensiero benjaminiano dalla strumentalità della logica mezzi-fini, già presa in esame nel capitolo precedente sull'ordinamento giuridico come regno dei mezzi e sulla politica come ambito precipuo della mediazione "spettrale". Ma implicherà anche addentrarsi nella critica al finalismo, indagare il rapporto tra politica e temporalità, dunque, calarsi nel tentativo benjaminiano di scassinare la teleologia naturale, per far emergere finalmente il significato della politica come teleologia senza scopo finale (*Teleologie ohne Endzweck*).

Nello specifico, questa prima sezione sulla nozione di *(End)zweck* si strutturerà attorno a due poli: dapprima, esaminerà da vicino la polemica intavolata da Benjamin contro il *diritto* che, tanto nella variante giusnaturalista quanto giuspositivista, rimane prigioniero della *Zweck-Mittel Rationalität* in una sorta di *circolo magico*; in breve, essa argomenterà, innanzitutto, l'ascendenza mitica del diritto, distinguendola dall'abisso che lo separa dalla giustizia. In secondo luogo, essa considererà la critica benjaminana al capitalismo, fenomeno intrinsecamente religioso che condanna l'essere umano al *potenziamento* della coscienza della *colpa*: un processo infinito e universalizzante che, pur includendo Dio stesso nel destino umano di disperazione, spera paradossalmente che da simile frantumazione dell'essere possa derivare una qualche salvezza.

2.1.1. *Il circolo magico delle forme mitiche del diritto*

Il punto di partenza di questo paragrafo è ancora la *Critica della violenza*, in quanto tentativo di rappresentare (*darstellen*) il rapporto della *Gewalt* con il *Recht* e poi con la *Gerechtigkeit*[156]. Definendo dapprima il rapporto fondamentale del diritto quello tra mezzi e fini, Benjamin esclude in un primo momento dalla sua indagine tanto i mezzi puri, di cui si è detto sopra, quanto i fini puri, ovvero la questione della giustizia. Dal momento che l'ordinamento giuridico rappresenta quella sfera in cui i mezzi rivolti a determinati fini sono sempre violenti, egli si lancia così nell'analisi della violenza come mezzo legittimo, delegando la questione della violenza come fine giusto a un secondo momento dell'indagine. In tale scenario si colloca la sua critica alla teoria del diritto naturale e alla teoria del diritto positivo, due tradizioni giuridiche così differenti, eppure, accomunate da un dogma fondamentale:

> […] Fini giusti possono essere conseguiti mediante mezzi leciti, mezzi leciti possono essere rivolti a fini giusti. Il diritto naturale, con la giustizia dei fini, tende a 'giustificare' i mezzi; il diritto positivo, con la liceità dei mezzi, a 'garantire' la giustizia dei fini[157].

Rispetto al diritto naturale che concepisce la violenza come un prodotto organico della natura impiegato in vista di fini superiori, il diritto positivo sembra superiore, dal momento che si concentra sulla giustificazione dei mezzi in quanto tali. Ciononostante, entrambe cadono vittima del medesimo circolo vizioso tra mezzi e fini.

Per scongiurare tale pericolo, la critica della violenza deve fondarsi per Benjamin su criteri reciprocamente indipendenti per fini giusti e per mezzi leciti. In altri termini, una critica della violenza come mezzo, che indaga la possibilità di una violenza etica, non può dipendere dalla giustizia o ingiustizia dei suoi fini, poiché la domanda sul carattere morale della violenza si ridurrebbe ad un giudizio sulla moralità dei casi della sua applicazione, dunque, su situazioni storiche sempre diverse, da cui non è derivabile alcun giudizio o massima con pretesa di universalità[158]. Per condurre una simile indagine,

---

[156] W. Benjamin, *Sulla critica della violenza*, cit., p. 96.
[157] *Ivi*, p. 97.
[158] Benjamin chiarisce tale punto più avanti, quando discute la violenza divina e il suo carattere annientante verso i beni, il diritto, la vita e mai nei riguardi dell'anima del vivente, in *ivi*, pp. 116 ss.. In particolare, egli considera il caso dell'uccisione, che deve essere esaminata in quanto tale, senza alcun riferimento al fine. Nonostante il comandamento "non uccidere", non si può prevedere in alcun caso il giudizio divino su una simile azione: infatti, se il comandamento è solo una linea guida generale e le situazioni storiche sono sempre diverse, un giudizio, principio o imperativo valido universalmente è impossibile. Non è difficile dedurre da qui la polemica con la prima formulazione dell'Imperativo categorico ("agisci secondo quella massima che al tempo stesso puoi volere divenga una legge universale") che Kant offre nel tentativo di pensare una massima universale e senza tempo, che fosse di per sé un fine puro da raggiungere per la ragion pratica, cfr. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der*

Benjamin cerca piuttosto un punto di osservazione esterno tanto al giusnaturalismo, in cui la giustizia dei fini viene data per scontata; quanto al giuspositivismo, che la questione dei fini e, in particolare, della violenza come fine giusto, non se la pone affatto. Come è noto, tale prospettiva teorica sul rapporto tra violenza, diritto e giustizia viene rintracciata nella "filosofia della storia" [159]. In tal senso, l'esercizio sotteso a queste pagine può leggersi come il tentativo di delineare una filosofia della storia del diritto naturale e del diritto positivo: ricostruire genealogicamente come alcune modalità di giustificazione della violenza hanno strutturato il discorso giuridico, arrivando a definire le condizioni di possibilità del diritto e del politico stessi. In altri termini, esso può leggersi come il tentativo di smascherare dietro il monopolio della violenza, che lo Stato weberianamente si ascrive, un fine unico e ultimo: l'autoconservazione, spesso in conflitto con la pluralità di fini naturali di cui i singoli individui sono portatori[160].

Ogni violenza come mezzo partecipa, infatti, della problematica che concerne tipicamente la violenza giuridica — il sopracitato *dogma fondamentale* di cui essa rimane preda. Nella cornice dell'ordinamento giuridico la *Gewalt* si manifesta solo come violenza che pone il diritto (*rechtsetzende Gewalt*) e violenza che lo conserva (*rechtserhaltende Gewalt*). La prima concerne l'atto costitutivo del potere, come dimostrano gli esempi addotti da Benjamin: la simpatia suscitata nel popolo per il grande delinquente, la lotta di classe nella forma dello sciopero politico e la guerra che legittima nuovi ordinamenti giuridici. Mentre la seconda costituisce una violenza che minaccia, mai a scopo deterrente, ma sempre in modo indefinito, per ribadire il diritto in quanto tale; una violenza incarnata dalla pena di morte o dalla polizia — istituti statali vòlti alla "conservazione di un ordine assunto come destino"[161].

A ben vedere, questi due tipi di violenza-mezzo si implicano e si combattono a vicenda, dando luogo a una logica circolare e ineluttabile, secondo cui ciascuna violenza, che vince la legge vigente e pone un nuovo diritto, si trasforma in violenza vòlta alla sua conservazione, finché non sarà scacciata a sua volta da una violenza che porrà un diritto nuovo e così via. Si profila così quel "circolo magico delle forme

---

Sitten (1785), in *Kants Gesammelte Schriften*, cit., vol. IV; trad. it., *Fondazione della metafisica dei costumi*, in *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino, 1995, p. 79. Cfr. sul tema anche S. Khatib, *Towards a Politics of 'Pure Means'*, cit., pp. 3 ss.

[159] W. Benjamin, *Sulla critica della violenza*, cit., p. 98.

[160] Il tema si è già affrontato *supra*, § III.1.1.1. Si ricorderà come ne *La Politica come professione*, Weber avesse affermato: " lo Stato moderno è un'associazione di dominio conforme ad un'istituzione, la quale, nell'ambito di un territorio, ha monopolizzato con successo l'uso legittimo della forza fisica come mezzo di dominio, e che a questo scopo ha riunito nelle mani del suo capo i mezzi materiali di attività espropriando tutti i funzionari di ceto che prima ne disponevano per diritto proprio, e ponendo al loro posto ai vertici più alti: il capo stesso.", in M. Weber, *La politica come professione*, cit., p. 182.

[161] W. Benjamin, *Sulla critica della violenza*, cit., p. 104.

mitiche del diritto"[162] che, mentre sancisce la propria incompatibilità con i fini giusti, mostra una certa affinità con l'incertezza, l'ambiguità e la minacciosità proprie del mito.

Non è un caso che Benjamin definisca "destinale" tale violenza che decide della liceità dei mezzi e, nel campo della violenza come fine in sé, rintracci il suo corrispettivo nella violenza mitica degli dèi. Giungiamo qui a un nodo delicato e spesso frainteso del testo benjaminiano: come nel rapporto tra violenza rivoluzionaria e violenza divina, così tra violenza giuridica e violenza mitica non è da scorgere una corrispondenza perfetta, quanto una sorta di affinità, una parentela. Sebbene si tratti nel primo caso della violenza come mezzo in vista di un fine e nel secondo della violenza come fine in sé, pura manifestazione degli dèi, entrambe sembrano risolversi nell'instaurazione di un diritto. Tra le due non si dà un rapporto diretto, ma un nesso indiretto, che nasconde un processo di perversione[163]. L'equivoco nasce dal fatto che la violenza mitica, nel manifestare immediatamente la collera degli dèi, si perverte in una violenza-mezzo che assume le sembianze del diritto: essa si fa violenza che istituisce un potere mitico, "non un fine libero e indipendente dalla violenza, ma necessariamente e intimamente legato ad essa"[164].

A tal proposito, Benjamin riporta l'esempio del mito di Niobe, la figlia di Tantalo, che aveva osato dichiararsi superiore a Latona, dea della fertilità e madre di Apollo e Artemide. In tal senso, aveva sfidato il destino e scatenato la collera di questi ultimi. Come viene precisato nel testo, la violenza mitica non rappresenta un esempio di giustizia divina contro la superbia umana, tantomeno è paragonabile all'applicazione di una pena per l'infrazione di una norma giuridica. Il castigo di Niobe stigmatizza, piuttosto, quella violenza che è pura e semplice manifestazione della volontà e dell'esistenza degli dèi e che culmina con l'edificazione di un nuovo diritto, senza aver bisogno di giustificazioni.

Essa opera, cioè, in uno spazio pre-giuridico costituito dal *destino* (*Schicksal*) — quell'ordine immutabile retto da leggi non scritte, da una rigida assegnazione dei compiti e separazione dei poteri che, insieme al concetto di mito, struttura la filosofia della storia benjaminiana sin dagli anni giovanili. Già in *Destino e carattere* (1919) Benjamin aveva descritto il destino come "un ordine i cui soli concetti costitutivi sono infelicità e colpa e all'interno del quale non è concepibile via alcuna di liberazione"[165]. In effetti, egli

[162] *Ivi*, p. 118.
[163] Cfr. sul tema B. Moroncini, *Il lavoro del lutto*, cit., soprattutto pp. 90 ss.
[164] W. Benjamin, *Sulla critica della violenza*, cit., p. 114.
[165] *OC*, I, p. 454.

tentava lì di isolare il destino dal contesto religioso, per restituirlo alla sfera del diritto, in quanto "residuo dello stadio demonico di esistenza degli uomini"[166].

In questa scia, la *Critica della violenza* tematizza apertamente il nesso tra sfera mitica e sfera giuridica: si richiama, dapprima, alla citazione di Cohen sul destino come "cognizione a cui non si sfugge", secondo cui "sono i suoi stessi ordinamenti che sembrano occasionare e produrre questa infrazione, questo distacco"[167]. In seguito, rintraccia in tale tendenza alla ripetizione delle forme mitiche un'analogia con lo "spirito del diritto" — come testimoniato dai moderni ordinamenti giuridici, nei quali la pena interviene anche in caso di ignoranza della norma, al solo scopo di ribadire la "potestà" del diritto e, nel caso della pena di morte, la sua "potestà suprema" (*höchste Gewalt*)[168].

Se intendiamo la punizione della tracotanza di Niobe come la soppressione di una minaccia portata alla trascendenza, allora la violenza degli dèi mitici non appare così distante da quella giuridica. Sebbene essa non sia mai mezzo, dunque, non possa ridursi all'applicazione giuridica della pena, la violenza mitica riconduce entro i limiti dell'umano colui o colei che sfida il destino. E proprio in questo ristabilimento dei confini, il destino si farebbe prefigurazione del diritto: non solo per il suo eterno e inevitabile affermare violentemente l'ordine gerarchico minacciato, ma anche per il suo caratteristico modo di relazionarsi alla vita umana. La violenza che si abbatte su Niobe, infatti, non è totalmente distruttrice: uccide cruentemente i suoi figli, ma si arresta davanti alla madre, lasciandola «eterna, muta, portatrice della colpa, […] pietra di confine tra gli uomini e gli dèi»[169].

---

[166] L'intera citazione recita così: "Le leggi del destino, infelicità e colpa, sono poste dal diritto a criteri della persona; poiché sarebbe falso supporre che solo la colpa si ritrovi nel quadro del diritto; si può dimostrare invece che ogni colpa giuridica non è altro che una disgrazia. Per un errore, in quanto è stato confuso con il regno della giustizia, l'ordine del diritto, che è solo un residuo dello stadio demonico di esistenza degli uomini, in cui statuti giuridici non regolarono solo le loro relazioni, ma anche il loro rapporto con gli dèi si è conservato oltre l'epoca che ha inaugurato la vittoria sui demoni […]", in *ivi*, pp. 454-455. Senza bisogno di ribadire la rilevanza del mito e del destino per la sua interpretazione della modernità capitalistica dominata dall'eterno ritorno del "sempreuguale", che caratterizza la produzione matura; negli anni giovanili la costellazione semantica di mito, destino, diritto e redenzione emerge, oltre che in *Destino e carattere* (1919) e nella *Critica della violenza* (1921), anche nel saggio sulle *Affinità elettive di Goethe* (1923): strutturata in tre parti ("il mitico come tesi", la "redenzione come antitesi" e "la speranza come sintesi"), di cui la prima affronta apertamente la questione del destino per mostrare le "potenze mitiche del diritto" che emergono dalla "dissoluzione del matrimonio", in *ivi*, pp. 590-92; 528. Anche lì egli contrapponeva la violenza mitica del diritto a un altro genere di violenza, ma in questo caso si trattava della violenza critica, che "compie l'opera riducendola a un 'pezzo', a un frammento del vero mondo, al torso di un simbolo", in *ivi*, p. 571. Per una lettura incrociata dei tre testi da questa prospettiva, si veda B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, Cronopio, Napoli 2009, soprattutto pp. 27-54.

[167] In *OC*, I, p. 484. Nel testo originale si cita direttamente H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, II ed. rivista, Berlin 1907, p. 362; trad. it., *Etica della volontà pura*, a cura di G. Gigliotti, Edizioni Scientifiche Italiane, Pisa 1994, p. 261. Si riporta qui la traduzione delle *OC* di Solmi, in quanto più appropriata rispetto alla traduzione citata qui.

[168] W. Benjamin, *Sulla critica della violenza*, cit., p. 104.

[169] *Ivi*, p. 113.

In tal senso, simile violenza delinea arbitrariamente una determinata forma di vita, lì definita "nuda" (*blosses Leben*), che non sottende semplicemente una vita mortale e biologica, ma naturalmente colpevole. Essa è, cioè, il prodotto dell'applicazione della colpa e dell'imposizione di limiti alla vita umana, due elementi che accomunano il mito al diritto: come per la violenza mitica, così l'oggetto della violenza giuridica è costituita da quell'arbitraria scorza mitica dell'essere umano che è la *nuda vita*[170]. In essa Benjamin rintraccia un'invenzione, che astrae totalmente dalla complessità del vivente (*Lebendige*) e dalla sua domanda di giustizia, per ridurlo alla mera esistenza animale, amministrata violentemente dal diritto. La medesima astrazione si trova a fondamento dei diritti umani inalienabili e può riscontrarsi oggi nello stato di diritto democratico sotto forma del "dogma della sacralità della vita": "l'ultima aberrazione dell'indebolita tradizione occidentale" che, nel feticizzare la vita in sé, scredita il valore di una vita giusta e libera[171].

Al centro della polemica benjaminiana si colloca, dunque, il principio della colpa e della punizione, quel nesso individualizzato di causa ed effetto, che contrassegna la credenza mitica e ogni moderna forma di legge e sentimento morale. Cosicché, sentenzia Benjamin:

Lungi dal dischiudere una sfera più pura, la manifestazione mitica della violenza immediata si rivela il più profondamente identica a ogni potere giuridico e trasforma il sospetto della sua problematicità nella certezza della pericolosità della sua funzione storica […][172].

Suddetta "problematicità" riguarda proprio l'atto di definire i contorni del reale nell'ordine del profano, di delineare, cioè, il profilo della nuda vita, assoggettandola a una necessità destinale che si

---

[170] Agamben è stato tra i primi a sottolineare della critica benjaminiana l'intento di scardinare l'identificazione tra nuda vita e vita naturale, messa in atto dal potere giuridico. In una prospettiva, che vincola il Benjamin politico alla biopolitica foucaultiana, la sua indagine cercava di svelare l'implicazione della nuda vita all'origine dell'esercizio del potere sovrano, individuando in essa il punto d'incontro tra il modello giuridico-istituzionale e il modello biopolitico del potere, cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995. Per una panoramica sulla sfaccettata relazione di Agamben con il pensiero di Benjamin e sulla rilevanza del filone di studi inaugurato dal filosofo italiano, cfr. V. Borsò, C. Morgenroth, K. Solibakke e B. Witte (a cura di), *Benjamin – Agamben. Politics, Messianism, Kabbalah*, Königshäusen & Neumann, Würzburg 2010. Sull'interpretazione di Niobe come una "topologia" che segna un dentro e un fuori della violenza giuridica, si veda anche l'ampio lavoro di M. Palma, *Benjamin e Niobe. Genealogia della 'nuda vita'*, Editoriale Scientifica Napoli 2008, pp. 90 ss.

[171] W. Benjamin, *Sulla critica della violenza*, cit., pp. 117-118. In particolare, Benjamin se la prende qui con il pacifismo astratto di Kurt Hiller, il quale si schierava contro il terrorismo spirituale, proclamando la superiorità dell'esistenza in quanto tale, rispetto all'esistenza giusta. Nel testo si cita direttamente K. Hiller, *Anti-Kain. Ein Nachwort zu dem Vorgehenden*, in "Das Ziel. Jahrbücher für geistige Politik", a cura di K. Hiller, vol. III, München 1919, p. 25. Criticando tale riduzione dell'essere umano a nuda vita, Benjamin chiosava poi ironicamente: "Dà infine da pensare che ciò che qui è dichiarato sacro sia, secondo l'antico pensiero mitico, il portatore designato della colpa: la nuda vita", in *ivi*, p. 118. Sul concetto di "nuda vita" e sulla contrapposizione che Benjamin istituisce con la nozione di "vivente", si veda *supra*, § II.3.3.

[172] W. Benjamin, *Sulla critica della violenza*, cit., p. 115.

tramuta ben presto in *forza di legge*. Da questa prospettiva, il destino come "contesto colpevole (*Schuldzusammenhang*) di ciò che vive"[173] si mostra non solo coincidente con il diritto ma, soprattutto, incompatibile con qualsiasi istanza etico-politica di giustizia. Come esordisce il *Fragment*: "solo il Messia compie l'intero accadere storico […]. Perciò nulla di storico può, di per sé volersi riferire al messianico"[174]. Vale a dire, in questo mondo non deve fondarsi niente di permanente sulla potestà divina, tantomeno su una violenza terrena che si arroga pretese analoghe, presentandosi come "*telos* della *dynamis* storica"[175]. Se ne deduce l'evidente "pericolosità" di ogni violenza mitico-giuridica che si dispiega nella storia e, pertanto, il "compito" etico di annientarla, smascherandone l'arbitrarietà.

Da qui, come ha osservato Agamben, l'intento primario del saggio: interrogarsi sulla possibilità di un *altro genere di violenza*, assolutamente al di fuori e al di là del diritto, capace cioè di spezzare la dialettica tra violenza che pone e violenza che lo conserva, di rompere i legami sociali e interrompere l'applicazione della legge alla nuda vita naturalmente colpevole[176]. Una violenza come fine in sé, che sia sì pura manifestazione, ma che si distingua da quella mitica per il ripudio del diritto, la rinuncia alla pena e l'aspirazione alla redenzione umana. Una "violenza divina" che per Benjamin viene esemplificata dal giudizio divino sulla tribù di Core, secondo il racconto biblico colpevole di essere insorta contro Mosè: il Signore, invocato da Mosè, aveva quindi fatto spalancare il terreno sotto i loro piedi, facendo inghiottire istantaneamente l'intera tribù di insorti nelle viscere della terra[177].

---

[173] *Id., Destino e carattere*, in *OC*, I, p. 455.
[174] W. Benjamin, *Frammento Teologico-politico*, cit., p. 55
[175] *Ibidem*.
[176] Si veda la disamina sviluppata in G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit., pp. 69 ss.
[177] L'episodio è narrato in *Numeri, XVI*, in *Bibbia ebraica. Pentateuco e Haftaroth*, a cura di R. D. Disegni, Giuntina, Firenze 2000, pp. 250-252. Per una ricostruzione delle fonti decisive per la nozione di "violenza divina" e il significato che assume la figura di Core nella prospettiva benjaminiana, cfr. P. Bojanić, *God the Revolutionist on Radical Violence over the First Ultra-Leftist,* in *"Filozofski vestnik" (*Rivisita dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Ljubljana), XXIX, 2, 2008, pp. 191-207. Oltre agli autori citati nel testo (Kant, Unger, Sorel, Cohen e Hiller) e un gruppo di testi che influenzarono Benjamin in modo più o meno diretto [i sopramenzionati *Geist der Utopie* (1918) e il *Münzer* (1921) di Bloch, *Zur Kritik der deutschen Intelligenz* (1919) di Ball]; c'è un terzo gruppo di testi meno citati, ma tematicamente affini al saggio sulla violenza: *Die Philosophie des Lebens* (1920) di Rickert, *Das Möglichkeitsproblem* (1920) di Baumgardt e, soprattutto, alcuni testi di Hegel. Di quest'ultimo, in particolare, sembra puntuale non solo la ripresa delle figure della "violenza dell'eroe" e della "violenza pura" negli scritti jenesi (cfr. G. W. F. Hegel, *Jenaer Schriften*. 1801-1807, in *id.*, *Werke*, 20 voll., a cura di E. Moldenhauer e K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1969-1971, vol. II, pp 474-475); ma la più generale tematizzazione hegeliana della relazione tra violenza e diritto, che egli definisce in una lettera a Scholem del 1918 "una mistica della violenza", cfr. *GB*, I, p. 171. Bojanić associa inoltre la digressione benjaminiana tra la violenza mitica che esige il sacrificio e quella divina che lo accetta al paragrafo §70 dei *Lineamenti* hegeliani: "[…] Wenn der Staat daher das Leben fordert, so muß das Individuum es geben, aber darf der Mensch sich selbst das Leben nehmen?", in G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *id., Werke*, cit., vol. VII, p. 15. Per quanto riguarda la centralità della vicenda di Core, essa perviene a Benjamin non solo per l'influsso del messianismo apocalittico di Scholem; ma pare fosse un *topos* nella Germania del dopoguerra: si pensi alla novella di Hermann Bahr, *Die rotte Korahs* (1919), sul destino di un barone austriaco che scopre di essere erede di uno zio ebreo detestabile, che trae profitto

Tra la violenza mitica del *pantheon* degli dèi greci e la violenza pura del Dio ebraico si prospetta, così, una differenza non solo di natura, ma anche storico-filosofica. Se è vero che il quadro teorico radicalmente critico verso il paganesimo viene fornito a Benjamin dal monoteismo etico elaborato da Cohen in *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo* (1919)[178]; d'altra parte, la posizione benjaminiana non si limita, come in quest'ultimo, al piano della teologia e dell'etica, ma si rivolge alla critica dello Stato capitalista moderno. In tal senso, la differenza storico-filosofica qui proposta non può leggersi come una banale opposizione tra una violenza buona da accettare e una cattiva da rigettare, come ha sostenuto Derrida[179]. Piuttosto, essa concerne il rapporto tra la storia e i fini ultimi, dal momento che considera in entrambi i casi un tipo di violenza come fine in sé, manifestazione nella storia del divino.

Da una parte, la violenza *mitica*, astorica e cruenta, che nella vicenda di Niobe incolpa e castiga la "nuda vita", rivelandosi mezzo per l'affermazione della macchina ingiusta del diritto sul nuovo soggetto giuridico[180]. Dall'altra, la violenza divina, che non pone, ma de-pone il diritto in nome del "vivente", ovvero l'essere umano nella sua completezza e nella sua aspirazione alla giustizia e alla felicità. Una violenza "non sanguinosa", "fulminea"[181] che si presenta nel giudizio di Dio contro la grande ribellione di Core. La sua forza "purificante" presenta un carattere quasi rivoluzionario, dovuto alla capacità di annichilire ogni *forza coercitiva* interna alla *cornice giuridica*[182]: è quanto avviene nell'insurrezione di Core, finalizzata all'ottenimento di privilegi e potere per una piccola minoranza di privilegiati, a discapito del resto della comunità in esilio. In tal senso, come ha osservato Bojanić, non si tratta di uno scontro paradossale tra

---

dalla guerra. Oppure, si pensi al trattato di Oskar Goldberg, *Die Wirklichkeit der Hebräer* (1925), dove ci si sofferma sui problemi della santità, della distruzione, del sacrificio non sanguinoso e, non ultimo, sulla ribellione di Core, in cui è individuata una minaccia diretta al nucleo metafisico.

[178] Nella prospettiva del monoteismo etico dalle fonti dell'ebraismo il paganesimo viene criticato per il nesso tra vita, colpa e punizione, incompatibile con la giustizia etica, cfr. sul tema, S. Khatib, *Towards a Politics of 'Pure Means'*, cit., pp. 7 ss. Verso l'orientamento storico-problematico di Cohen e la sua critica della mitologia, il primo Benjamin nutriva infatti un'indubbia fascinazione, cfr. H. Eiland, M. Jenning, *Walter Benjamin*, cit., p. 90, n 41; si veda anche *supra*, § I.3.2.

[179] J. Derrida, *Forza di legge*, cit., pp. 126 ss.

[180] Butler parla a tal proposito di una "causalità magica" che trasforma Niobe in un soggetto giuridico: benché la violenza sia stata inflitta dagli dèi, questa si assume la diretta responsabilità della morte dei propri figli, istituendo il soggetto colpevole del diritto, causa singolare di ciò che subisce. cfr. J. Butler, *Critique, Coertion, and Sacred Life in Benjamin's "Critique of Violence"*, in H. de Vries, L. E. Sullivan (a cura di), *Political Theologies. Public Religion in a Post-Secular World*, Fordham University Press, New York 2006, pp. 201-219; trad. it., *Critica, coercizione e vita sacra in "Per la critica della violenza"*, a cura di S. Adamo, in "Autaut", n. 344 (ottobre-dicembre 2009), pp. 65-100; pp. 79 ss.

[181] W. Benjamin, *Sulla critica della violenza*, cit, p. 116.

[182] Pur recriminando una certa vaghezza della critica mossa qui al sistema giuridico, Butler vi rintraccia le radici dell'anarchismo di Benjamin, che combina la traiettoria politica a quella teologica: una posizione che per un verso elabora le condizioni dello sciopero generale volto alla dissoluzione del sistema giuridico, grazie all'influsso di Sorel; d'altra parte, si interroga sul comandamento divino come alternativa alla legge coercitiva, sotto l'influenza delle ricerche cabalistiche di Scholem e della lettura di Cohen, cfr. J. Butler, *Critica, coercizione e vita sacra in "Per la critica della violenza"*, cit., pp. 69 ss.

due principi rivoluzionari, uno divino e uno terreno. Core va inteso, piuttosto, come un falso rivoluzionario e la sua insurrezione come la condizione necessaria per la manifestazione inevitabilmente distruttiva della violenza di Dio[183].

Non è un caso allora, come ha messo in luce Butler, che il terreno su cui si intrecciano la trama politica e quella teologica del discorso benjaminiano sia fornito dalla considerazione finale del comandamento biblico come alternativa alla forza coercitiva della legge. Alla violenza di Stato incarnata dalla legge colpevolizzante, punitiva e imperativa, esercitata dall'istituto spettrale della polizia o dell'esercito, Benjamin contrappone il comandamento di Dio "Non uccidere": contro la concezione tradizionale, che lo intende come una furiosa vendetta divina, per Benjamin il comandamento è un imperativo distinto dalla materia della sua applicabilità[184]. Rispetto alla legge, che incatena il soggetto nella cornice giuridica e ne pietrifica la vita nel momento della colpa, il comandamento divino è rivolto, piuttosto, all'espiazione dell'essere umano da simile colpa, dal momento che pone l'individuo di fronte alla possibilità di interpretare liberamente l'imperativo divino, dunque, lo consegna alla lotta individuale con il dilemma etico della sua osservanza o meno. Mentre il diritto positivo si mantiene in vigore attraverso la coercizione e il timore della pena, il comandamento — scrive Benjamin — "non è un parametro di giudizio, bensì una linea di condotta per l'azione della persona o comunità agenti, che

---

[183] Come sottolinea Bojanić, l'impiego della parola "giudizio" (*Gericht*) implica la differenziazione ebraica tra diritto (mishpat) e giustizia (tsedaqa). Il fatto che Dio sia il soggetto di un'azione portatrice di giustizia significa che essa è protettrice e non castigatrice, come è testimoniato dalla radice "tsdq", cfr. P. Bojanić, *God the Revolutionist*, cit., p. 202, n33. La tribù di Core lotta infatti per il potere, permanendo nell'ordine del diritto e della violenza mitico-giuridica. A differenza di *Privilegierte*, il termine *Bevorrechtete* usato da Benjamin per indicare i "privilegiati" contiene in sé il diritto, il giudizio e il processo. Inoltre, sembra alludere a una questione di privilegio materiale, richiamandosi alla riflessione di Scholem sulla rivoluzione ebraica, il sangue, la ribellione e la "dittatura della povertà" nel suo manoscritto sul bolscevismo (cfr. *ivi*, pp. 203 ss): "Solo il giudizio dei poveri ha un potere rivoluzionario. Il povero forse non è giusto, ma non può mai essere ingiusto", in G. Scholem, "Der Bolschewismus", in *Tagebücher*, cit., vol. I, p. 556.

[184] Cfr. J. Butler, *Critica, coercizione e vita sacra in "Per la critica della violenza"*, cit., pp. 71 ss. È noto come negli stessi anni anche Franz Rosenzweig avesse affrontato la contrapposizione tra comandamento e legge, nel tentativo di ravvivare la dimensione spirituale dell'ebraismo contro la rigidità professata dalle riforme rabbiniche e i tentativi nazionalisti di fondare uno "Stato ebraico". In *Der Stern der Erlösung* (1921) egli definiva il comandamento come lo sforzo orale e scritto di Dio per ottenere amore da parte del suo popolo, cfr. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pp. 230-2 ss. Rintracciando nel diritto alla base della coercizione dello Stato l'antitesi alla vita, dunque, alla preservazione e al rinnovamento, egli distingueva il popolo ebraico dalla nazione ebraica: "[il primo] deve proibirsi quella forma di soddisfazione che i popoli del mondo trovano costantemente nello stato […]. Lo stato è il tentativo che è necessario rinnovare incessantemente, di conferire eternità ai popoli nel tempo", in *ivi*, p. 355. Questa interpretazione critica verso l'ebraismo volgare, con la sua concezione del Dio vendicativo e della legge che punisce la vita colpevole, caratterizza non solo la posizione di Benjamin e Rosenzweig, ma anche quella successiva di Buber e di tutto il movimento anti-rabbinico degli inizi del XX sec. Questi tre autori, pur contraddistinti da posizioni molto diverse, sembrano accomunati dal medesimo rifiuto verso i tentativi sionisti di istituire uno Stato ebraico. A partire da questi autori, Di Cesare ha ripreso e approfondito la critica anarchica all'ordine Stato-centrico, di cui il popolo ebraico sarebbe testimonianza, in D. Di Cesare, *Israele. Terra, ritorno, anarchia*, Bollati Boringhieri, Torino 2014; e in *id.*, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.

devono confrontarsi con esso in solitudine e assumersi in casi straordinari la responsabilità di prescinderne"[185].

Per tali ragioni, non si può prevedere da esso un giudizio divino, ma è necessario che ogni singola azione vada considerata a sé — come testimoniato dall'ebraismo, che condanna generalmente l'uccisione, ad eccezione del caso di legittima difesa. E così, dal momento che affranca l'essere umano dalla coercizione del diritto, ponendolo dinanzi alla libera scelta, s'intuisce in che senso Benjamin possa definire "[…] questa violenza persino annientante; ma […] solo relativamente, riguardo a beni, diritto, vita e simili, mai, in assoluto, riguardo all'anima del vivente"[186]. A quest'ultima, che deve far tutt'uno con il corpo umano (*Leib*/*Körper*), sembra rivolgersi allora il comandamento "non uccidere", trasformandosi così nel *compito* della purificazione dal diritto, senza spargimento di sangue.

Ora, la questione decisiva, che affiora nelle righe conclusive del saggio, concerne l'incapacità umana di discernere i due tipi di violenza pura nel loro manifestarsi[187]. La questione riguarda ciò che si è definito sopra l'*impossibilità della rappresentazione* del divino nell'ordine del profano, pertanto, la necessità che la violenza divina, per rendersi riconoscibile, ricorra a "tutte le forme eterne che il mito ha imbastardito col diritto. Essa può apparire nella guerra vera e propria esattamente come nel giudizio divino della folla sul criminale"[188]. Ciò significa che è dapprima indecidibile comprendere di quale violenza si tratti e, solo in un secondo momento, sarà possibile sciogliere la riserva: infatti, la violenza mitica che domina (*schaltende*) viene a configurarsi sempre come «mezzo di sacra esecuzione» (*Mittel heiliger Vollstreckung*), mentre la violenza divina che regna (*waltende*) fa piuttosto da «insegna e sigillo» (*Insignium und Siegel*), manifestandosi come distruttività che sfugge alla logica del diritto[189]. Nonostante quest'ultima possa essere facilmente scambiata con la violenza del sovrano, che fonda la propria autorità mitica attraverso la sospensione della legge, la violenza divina si fa emblema della destituzione rivoluzionaria della legge.

---

[185] W. Benjamin, *Sulla critica della violenza*, cit., p. 117.
[186] *Ivi*, p. 116.
[187] Sulla problematica vaghezza della violenza mitica, Derrida ha sostenuto il rischio sotteso alla possibilità di identificare la violenza divina espiatoria non sanguinosa con la violenza nazista della «soluzione finale», cfr. J. Derrida, *Forza di legge*, cit., soprattutto pp. 138-143. Contro il «singolare fraintendimento» del filosofo francese, Agamben ha sottolineato come il tratto distintivo e imprescindibile della «violenza divina» sia che essa non pone né conserva il diritto, ma lo de-pone (*entsetzt*), rilevando parallelamente una certa analogia con la violenza sovrana nello *Stato d'eccezione* schmittiano, cfr. G. Agamben. *Homo sacer*, cit., pp. 72-76.
[188] W. Benjamin, *Sulla critica della violenza*, cit., p. 119.
[189] *Ivi*, p. 119. Sul gioco di parole sotteso al testo si veda *supra*, § II.3.2.

È attorno a questa coppia oppositiva che si impernia il celebre dibattito sullo Stato di eccezione (*Ausnahmezustand*) che, a partire dagli anni Venti, ha visto protagonisti Benjamin e Schmitt: uno scontro consumatosi sul bordo dell'abisso, quello spazio vuoto dell'autorità, che la crisi di Weimar aveva ben presto smascherato irrimediabilmente. Molto si è discusso sullo scandaloso rapporto tra il filosofo ebreo di Berlino e il giuspubblicista fascista di Plettenberg[190], soprattutto per la stima che il primo avrebbe esplicitato verso lo stesso Schmitt in una celebre lettera rimasta senza risposta[191]. Risalendo alle origini di quel che si presenta come una vera e propria "gigantomachia intorno a un vuoto", Agamben è stato il primo a metterne in luce il "dossier esoterico", sostenendo come la prima testimonianza del rapporto tra i due non vada rintracciato nell'interesse benjaminiano per la *Politische Theologie* (1922), quanto nella lettura schmittiana di *Zur Kritik der Gewalt* (1921)[192].

---

[190] Per una puntuale ricostruzione del rapporto tra i due, cfr. H. Bredekamp, *From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes*, in «Critical Inquiry», vol 25, No. 2, Winter 1999, pp. 247-266. La più antica testimonianza dell'attrazione del primo nei confronti di quest'ultimo risalirebbe ad una lettera di Benjamin a Gottfried Salomon del 1923, dove egli riporta di star leggendo testi sulla dottrina della sovranità in epoca barocca per il lavoro sul *Trauerspiel,* alludendo implicitamente anche alla *Teologia politica* di Schmitt, cfr. sul tema anche C. Kambas, *Walter Benjamin an Gottfried Salomon: Bericht über eine unveröffentlichte Korrespondenz*, in "Deutsche Vierteljahrsschrift fuer Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", 56 (1982), pp. 601-621, pp. 609. Conferme dell'interesse per l'opera schmittiana si ritrovano infatti nella citazione esplicita della *Teologia politica* in un capitolo centrale de *L'Origine del dramma barocco tedesco* del 1925 (*GS*, I/I, p. 246; *OC*, I, p. 105), come nel *Curriculum* del 1928 (*GS*, VI, p. 219; *OC*, III, p. 38) fino all'esplicito riconoscimento della stima e del debito che la sua opera deve al pensiero di Schmitt, testimoniato da una lettera indirizzatagli nel dicembre 1930 che rimase senza risposta. Solo nel 1956 Schmitt citerà direttamente l'opera benjaminiana, cfr. C. Schmitt, *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*, Eugen Diederichs, Düsseldorf-Köln 1956; trad. it. *Amleto o Ecuba. L'irrompere del tempo nel gioco del dramma*, a cura di S. Forti, Il Mulino, Bologna 1983, II excursus.

[191] Tale lettera a Schmitt del dicembre del '30 (*GB*, III, p. 558) ha suscitato non poco scalpore tra gli studiosi, cfr. M. Rumpf, *Radikale Theologie: Walter Benjamins Beziehung zu Carl Schmitt*, in AA.VV, *Walter Benjamin-Zeitgenosse der Moderne,* Scriptor Verlag. Kronberg/ Ts 1976, pp. 37-50; e F. Güde, *Der Schiffbrüchige und der Kapitän: Carl Schmitt und Walter Benjamin auf stürmischer See*, in „Kommune 3", n 6 (1985), pp. 61-67. Taubes la definisce «una mina che poteva far esplodere la rappresentazione comune della storia intellettuale di Weimar», in J. Taubes, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung*, Merve Verlag, Berlin 1987, p. 27; trad. it., *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 1996, pp. 38,71. Sulla questione della teologia politica tra Taubes, Schmitt e Benjamin, cfr. anche E. Stimilli, *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*, Morcelliana, Brescia 2004, soprattutto pp. 103-130. Qui l'autrice fa riferimento all'importanza della «violenza mitica» di *Zur Kritik der Gewalt* come chiave di volta per comprendere la critica di Taubes al «principio di potere» e la possibilità di un superamento dell'«unità tra teologia e teoria politica» — nonostante quest'ultimo non citi mai esplicitamente il saggio benjaminiano. Infatti, se per Schmitt è il fondamento teologico a preservare il potere politico dalla «minaccia politeistica del mito», in quanto riconduce all'unità sovrana l'indistinzione caotica di violenza e diritto; d'altra parte, Taubes individua in tale indistinzione un processo di identificazione violento. In questo senso, egli insiste sulla necessaria scissione di teologia e teoria politica: «e ciò nel senso in cui la teologia, una volta messa a nudo la *violenza autolegittimante del potere*, lasci emergere al suo interno la sua essenza politica più vera, che non si risolve affatto in tale violenza, ma che ha piuttosto come suo compito più proprio quello di porre definitivamente fine ad essa» (*ivi*, p. 119).

[192] Risalendo alle origini della celebre controversia sull'*Ausnahmezustand*, Agamben ricostruisce in modo convincente le prime relazioni tra i due in G. Agamben, *Stato d'eccezione*, cit., soprattutto pp. 68-83. Benjamin pubblicò *Zur Kritik der Gewalt* nel 1921 sull'*Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*. Di questa Schmitt era non solo assiduo lettore dal'15, ma sarebbe stato collaboratore tra il '24 e il '27. Proprio qui nel '27 sarebbe comparso anche *Der Begriff des Politischen*, testo che risveglierà un animato dibattito, vincolando in modo permanente il nome del giurista alla categoria del 'politico', cfr. C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, in "Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik", 58 (1927), I, pp. 1-33; trad. it. *Il concetto di politico*, in *id.*, *Le categorie del 'politico'*, cit., pp. 87-208.

Se si accetta tale proposta, la teoria della sovranità di quest'ultimo viene a configurarsi come un tentativo di risposta a quell'eccedenza extra-giuridica che Benjamin aveva riservato alla *Gewalt* divina e all'istanza di giustizia dinanzi alla violenza coercitiva del diritto: senza nominare direttamente lo stato d'eccezione (*Ausnahmezustand*), ma accennando tuttalpiù alla "categoria metafisica della 'decisione'" (*Entscheidung*)[193], Benjamin aveva infatti cercato di dimostrare l'esistenza di una violenza al di là del diritto, una violenza puramente immediata che, se messa in atto dall'uomo, assume sembianze rivoluzionarie. Al tentativo di provare la realtà di una violenza anarchica, Schmitt risponde nella *Politische Theologhie* riconducendola all'interno del contesto giuridico, attraverso il dispositivo dello Stato d'eccezione[194]. Quest'ultimo viene immaginato, cioè, come una soglia, dove dentro e fuori sono indistinti: da un lato, lo stato d'eccezione è esterno all'ordinamento giuridico, pertanto, la costituzione non può esprimersi sul suo "presupposto" né può descrivere il "contenuto della sua competenza". Dall'altro, proprio tale dispositivo consente di identificare il soggetto della sovranità: « [Il sovrano] — argomenta Schmitt — decide tanto sul fatto se sussista il caso estremo di emergenza, quanto sul fatto di che cosa si debba fare per superarlo. Egli sta al di fuori dell'ordinamento giuridico normalmente vigente e tuttavia appartiene ad esso poiché a lui tocca la competenza di decidere se la costituzione *in toto* possa essere sospesa»[195]. Perciò, commenta Agamben: «non vi può essere, secondo Schmitt, una violenza pura, cioè assolutamente fuori del diritto, perché, essa è inclusa nel diritto attraverso la sua stessa esclusione»[196].

Il punto di fuga delle visioni teologico-politiche dei due autori è senz'altro la teoria del potere weberiana, di cui entrambi mettono a frutto i risultati, finendo però per stanziarsi su posizioni antitetiche. Si ricorderà come ne *La Politica come professione* Weber avesse analizzato la questione del potere politico in riferimento allo Stato, definendolo in quella sede l'istituzione legittimata a monopolizzare la forza fisica per mantenere l'ordine costituito attraverso l'espropriazione di tutti i mezzi oggettivi di cui dispongono i

---

[193] W. Benjamin, *Sulla critica della violenza*, cit., p. 106.

[194] Si pensi all'*incipit* emblematico: "Sovrano è chi decide dello stato di eccezione. Questa definizione può essere appropriata al concetto di sovranità, solo in quanto questo si assuma come concetto limite. Infatti concetto limite non significa un concetto confuso, come nella terminologia spuria della letteratura popolare, bensì un concetto relativo alla sfera più estrema. A ciò corrisponde il fatto che la sua definizione non può applicarsi al caso normale, ma ad un concetto limite. Risulterà dal seguito che qui con stato d'eccezione va inteso un concetto generale della dottrina dello Stato, e non qualsiasi ordinanza d'emergenza o stadio d'assedio. Il fatto che lo stato d'eccezione sia eminentemente appropriato alla logica giuridica della sovranità ha una ragione sistematica, di logica giuridica. Infatti la decisione intorno alla eccezione è decisione in senso eminente, poiché una norma generale, contenuta nell'articolo di legge normalmente vigente, non può mai comprendere un'eccezione assoluta e non può perciò neppure dare fondamento pacificamente alla decisione che si trova di fronte a un vero e proprio caso d'eccezione", in C. Schmitt,*Teologia politica,* cit., p. 33.

[195] *Ivi*, p. 34.

[196] *Ivi*, p. 71.

singoli individui — in perfetto parallelo con quanto avviene nell'impresa capitalistica[197]. Nell'applicare il paradigma della secolarizzazione al nesso tra teologia e politica al fine di evidenziarne i "nessi originari"[198], Schmitt individua nella sovranità il presupposto extra-giuridico della legge: egli descrive la violenza sovrana come un potere in grado di sospendere il diritto attraverso la decisione assoluta "in virtù di un diritto di autoconservazione", mostrando così tutta la violenza intrinseca all'ordinamento giuridico in cui si inscrive[199]. Dal canto suo, anche Benjamin si mostra erede di Weber nel considerare il monopolio statale della forza fisica come un tentativo dello Stato di salvaguardare l'ordine giuridicamente costituito. Tuttavia, il fine della sua analisi è, piuttosto, la denuncia del vincolo che si istituisce tra violenza e potere (esemplificato dal tedesco *Gewalt*): un legame indistricabile che complica inevitabilmente la distinzione tra mezzi e fini nel contesto giuridico moderno. Il suo obiettivo è, cioè, lo scardinamento della logica giuridica attraverso la critica del processo di razionalizzazione cui è sottoposta la società contemporanea e lo smascheramento dell'"espropriazione" del potere messa in atto dallo Stato, finalizzata unicamente al proprio accrescimento[200].

---

[197] «Ovunque, lo sviluppo dello Stato moderno prende l'avvio dal fatto che da parte del principe viene avviata l'espropriazione dei rappresentanti 'privati' indipendenti, che come lui esercitano un potere di amministrazione, dunque di quei proprietari che possiedono in proprio i mezzi di amministrazione e di impresa militare, i mezzi di impresa finanziaria e tutti i tipi di beni utilizzabili politicamente. L'intero processo non è che un perfetto parallelo dello sviluppo dell'impresa capitalistica attraverso la progressiva espropriazione dei produttori indipendenti. Alla fine, vediamo che nello Stato moderno la disponibilità dì fatto di tutti ì mezzi necessari all'esercizio di un'impresa politica confluisce in un unico punto, e nessun singolo funzionario è più proprietario in proprio del denaro che egli spende, o degli edifici, delle scorte, degli attrezzi, delle macchine da guerra di cui dispone. Dunque, nello Stato attuale - questo è essenziale dal punto di vista concettuale - si attua completamente la 'separazione' dell'apparato amministrativo, vale a dire dei funzionari e degli operai dell'amministrazione, dai mezzi materiali di produzione. Inizia ora la fase più moderna dello sviluppo, la quale davanti ai nostri occhi tenta di avviare l'espropriazione di questo espropriatore dei mezzi politici e, con ciò, dello stesso potere politico», in M. Weber, *La Politica come professione*, cit., p. 182.

[198] C. Schmitt, *Teologia politica,* cit., p. 67.

[199] *Ivi*, p. 39. Inoltre, sul nesso strutturale tra teologia e politica si pensi all'*incipit* del III capitolo: "Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati. Non solo in base al loro sviluppo storico, poiché essi sono passati alla dottrina dello Stato dalla teologia, come ad esempio Dio onnipotente che è divenuto l'onnipotente legislatore, ma anche nella loro struttura sistematica, la cui conoscenza è necessaria per una considerazione sociologica di questi concetti. Lo stato di eccezione ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia […]. 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 diretto del sovrano sull'ordinamento giuridico vigente. Il razionalismo dell'Illuminismo ripudiò il caso di eccezione in ogni sua forma. La convinzione teistica degli autori conservatori della controrivoluzione poté perciò tentare di sostenere ideologicamente la sovranità personale del monarca, mediante il ricorso ad analogie ricavate da una teologia teistica", in *ivi*, p. 61.

[200] Sul rapporto tra Benjamin e Schmitt mediato da Weber, si veda anche E. Stimilli, *Il potere economico: violenza di un culto indebitante*, in D. Gentili, M. Ponzi, E. Stimilli (a cura di), *Il culto del capitale. Walter Benjamin: capitalismo e religione,* Quodlibet, Macerata 2017, pp. 15-28, soprattutto pp. 16-21. L'influsso di Weber sarà decisivo per *Kapitalismus als Religion* (1921), cfr. *infra*, § III.2.1.2.

Al netto delle divergenti interpretazioni del nesso tra teologia e politica, Benjamin e Schmitt sembrano allora condividere i medesimi criteri per la valutazione dello stesso: per quest'ultimo lo spazio vuoto dell'autorità, prefigurato dalla problematica Costituzione di Weimar, deve essere riempito dalla persona del sovrano, che decide dello stato d'eccezione, derivando la propria autorità da se stesso; al contrario, per Benjamin tale assenza di autorità non può essere colmata da alcuna personalità particolare, dal momento che la politica del *carattere distruttivo*, in quanto «mandatario»[201], non ammette alcuna *ultima istanza* legittimante nell'ordine profano. In linea con quanto esposto nella *Critica della violenza* e poi nel *Trauerspielbuch*, anche nel *Frammento* Benjamin ribadisce l'esistenza di una separazione tra teologia e politica che, allo stesso tempo, tradisce un qualche tipo di legame: a ben vedere, la politica nichilistica depone il potere sovrano, con la sua volontà di stabilizzazione e restaurazione dell'ordine attraverso la sospensione della legge. Essa sembra muoversi, cioè, in direzione opposta rispetto al ritmo della natura messianica; ma proprio nel suo eterno trapassare svela il vincolo che la lega a quest'ultima.

A tal proposito, commenta Gentili richiamandosi alla celebre tesi VIII *Sul concetto di storia*: «La storia senza escatologia asseconda la natura messianica: lo stato d'eccezione diventa perciò la regola»[202]. Vale a dire, il profano espone pubblicamente l'assenza del sovrano, l'impossibilità della sua decisione risolutrice, il vuoto stesso di legittimità, dunque, lo stato d'eccezione come la regola.

Traluce qui tutta la matrice *an-archica* della *vera Politica*, che attraversa sottotraccia l'intera produzione del filosofo da ben prima di *Zur Kritik der Gewalt* fino alle *Tesi* — ma l'anarchia non allude qui alla prefigurazione di una nuova epoca storica all'insegna della comunità antistatale; piuttosto, va intesa come confine interno al diritto positivo stesso, ciò che circoscrive la lacuna normativa, impedendo che essa possa essere riempita attraverso il riferimento a un *Endzweck* extragiuridico.

---

[201] Cfr. W. Benjamin, *Appunti sul carattere distruttivo*, in Seminario di studi benjaminiani (a cura di), *Le vie della distruzione. A partire da* Il carattere distruttivo *di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2010, p. 27.

[202] 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, Macerata 2019, pp. 31-46, qui p. 46. Nella tesi VIII Benjamin scriveva: "La tradizione degli oppressi ci insegna che lo 'stato d'eccezione' in cui viviamo è la regola. Dobbiamo giungere a un concetto di storia che corrisponda a questo. Allora ci starà davanti, come nostro compito, di suscitare il vero stato d'eccezione, migliorando così la nostra posizione nella lotta contro il fascismo. La cui chance sta, non da ultimo, nel fatto che gli oppositori lo affrontano in nome del progresso, come se questo fosse una norma della storia è […]", in W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 33.

2.1.2. Il culto del Capitale

A ben vedere, la critica al teleologismo che Benjamin articola a cavallo degli anni Venti si articola attorno a due fuochi: non solo il sopra esaminato diritto borghese, ma anche il capitalismo, su cui ci concentreremo in questa sezione. Sulla scia della critica ungeriana alle moderne democrazie parlamentari, oppresse dalla teologia politica dello Stato e dall'economia spoliticizzante del Capitale, anche il filosofo berlinese mette a punto la propria concezione tragica della storia attraverso una disamina visionaria del fenomeno capitalista, relegato alle poche pagine di un testo passato alla storia con il titolo di *Kapitalismus als Religion*[203]. Si tratta di alcune note frammentarie, suddivisibili in due parti: una prima più strutturata e una seconda, composta di riferimenti bibliografici e appunti meno elaborati. La loro inclusione nel progetto della *Politica* sembra ragionevole non solo per la datazione probabile al 1921; ma, soprattutto, per l'innegabile convergenza tematica. A riprova di simile legame si può ricordare che, sul retro delle pagine manoscritte di *Capitalismo come religione*, sia appuntato il frammento *Geld und Wetter (Zur Lesabéndio-Kritik)*[204]; ma, soprattutto, si può menzionare l'evidenza che una radicale critica ateleologica si dispiega qui attraverso il rimando indiretto a Bloch[205], il confronto diretto con la lettura secolarizzante del capitalismo proposta da Weber e l'aperta polemica intavolata con Nietzsche, Freud e Marx sul processo di potenziamento (*Steigerung*) della colpa (*Schuld*) implicata dalla logica capitalistica[206].

---

[203] Si tratta del frammento 74, raccolto in *GS*, VI, pp. 100-103; *OC*, I, pp. 96-99. Si farà qui riferimento principalmente alla traduzione di Gentili in W. Benjamin, *La Politica, cit.*, pp. 51-54. Ulteriori valide traduzioni che si prenderanno qui in considerazione sono quella di Palma raccolta in W. Benjamin, *Scritti politici*, cit., pp. 83-89 e di Salzani in W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, a cura di C. Salzani, Il melangolo, Genova 2013. La prima parte più strutturata del frammento è priva di titolo; mentre la seconda parte con riferimenti bibliografici e appunti meno elaborati riporta il titolo *Capitalismo come religione*. I curatori dell'edizione tedesca hanno esteso tale titolo all'intero testo, datandolo inoltre attorno alla metà del '21, sulla base del confronto con le opere coeve citate lì e con la lista dei libri letti in quell'anno, in *GS*, VI, pp. 690-691.

[204] Il testo è oggi raccolto nell'edizione tedesca in appendice a *Einbahnstrasse*, in *GS*, IV/2, p. 941; trad. it. W. Benjamin, *La Politica*, cit., 50. Sull'inclusione del frammento nel progetto, si può menzionare, inoltre, la lettera a Scholem del 23.11.1923 (*GB*, II, pp. 54-61) e la lettera a Salomon-Delatour del 24.01.1925 (*GB*, III, pp. 9-12), da cui si deduce che sia da annoverare, insieme a *Capitalismo come religione*, tra una serie di aforismi inclusi nella III parte della *Politica*.

[205] Löwy sostiene che il titolo sia stato ispirato a Benjamin dal *Münzer* di Bloch, dove si parla del «capitalismo inteso come religione». A sostegno della sua proposta di datazione alla fine del 1921, egli cita una lettera di Benjamin a Scholem del novembre dello stesso anno, in cui riporta di aver appena iniziato a leggere il *Münzer,* cfr. M. Löwy, *Le capitalisme comme religion: Walter Benjamin et Max Weber*, in «Raisons politiques», Presses de Science Po, 23 (2006), pp. 203-220. Di contro, Hamacher sostiene che sia stato Bloch a riprendere l'espressione coniata in origine da Benjamin, dal momento che i due avevano intrapreso sin dagli anni svizzeri un proficuo scambio intellettuale e che il Münzer costituiva una sorta di risposta alla recensione benjaminiana del *Geist der Utopie*, cfr. W. Hamacher, *Schuldgeschischte: Benjamins Skizze* «*Kapitalismus als Religion*», in D. Baecker (a cura di), *Kapitalismus als Religion*, Kulturverlag Kadmos, Berlin 2003, pp. 77-120, qui p. 92, nota 9. Un'allusione indiretta a Bloch può forse riscontrarsi anche nel tema della perdita della speranza, come si vedrà più avanti.

[206] Per una ricostruzione filologica che propende per la sua inclusione nella *Politik*, cfr. anche C. Salzani, *Politica profana, o dell'attualità di* Capitalismo come religione, in W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, cit., soprattutto pp. 7-11; e anche D. Gentili, *Introduzione*, in W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 15-26.

Ma cerchiamo di procedere con ordine, seguendo il filo dell'argomentazione benjaminiana. La tesi centrale del frammento, delineata già nel titolo, viene formulata chiaramente nell'*incipit*: "Nel capitalismo va individuata una religione, il capitalismo, cioè, serve essenzialmente all'appagamento delle stesse preoccupazioni, tormenti, inquietudini a cui in passato davano risposta le cosiddette religioni"[207]. Il convitato di pietra del discorso fa la sua comparsa nella riga successiva: si tratta ovviamente di Max Weber, che agli inizi del Novecento aveva dato alle stampe il celebre studio intitolato *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, prendendo così posizione in modo originale nell'ampio dibattito sulla genesi e la natura dell'economia capitalistica, che imperversava nella Germania di inizio Novecento[208].

Lì Weber rintracciava nell'etica protestante — in particolare quella calvinista e pietista, con la loro ricerca dei segni della grazia nel mondo e nella stessa attività economica— la premessa storica di quel processo di "disincantamento del mondo"[209], da cui poi si sarebbe originata l'economia capitalistica. Egli identificava, cioè, lo "spirito capitalista" con quell'esaltazione incontrastata del lavoro, o meglio, con la ricerca di profitto non per l'appagamento dei bisogni, ma come scopo in sé. E proprio nell'autonomizzarsi del mezzo che diviene fine in se stesso, il celebre sociologo rintracciava il rovesciamento irrazionale che

---

[207] W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, in *ivi,* p. 54.

[208] Ci si riferisce qui ai due saggi pubblicati da Weber nel 1904 e nel 1905, pubblicati nei numeri 20 (1904, pp. 1-54) e 21 (1905, pp. 1-110) dell'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, e riuniti poi in M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1920, vol. I, pp. 1-206; trad. it. *Sociologia della religione*, *Vol. I: Protestantesimo e spirito del capitalismo*, a cura di P. Rossi, Edizioni Comunità, Torino 2002. Per quanto riguarda il dibattito coevo in Germania, si pensi a W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus* (1902) e *Die Juden und das Wirtschaftsleben* (1912), o a L. Brentano, *Die Anfaenge des modernen Kapitalismus* (1916). È noto che Weber abbia ripreso quella che sarebbe diventata la fortunata categoria dello "spirito del capitalismo" dal saggio del 1902 di Werner Sombart. Come precisa Stimilli, a Weber si deve non solo una ripresa, ma una completa riconfigurazione dell'espressione sombartiana, intendendo con essa piuttosto "la costellazione di motivazioni e di aspettative di senso che gli attori sociali sono spinti ad adottare, assumendo una condotta 'elettivamente' integrabile ai modi capitalistici di produzione. Il meccanismo che anima lo 'spirito' del capitalismo è quello che induce a rivoluzionare, plasmandola pervasivamente, la soddisfazione di ogni bisogno, favorendo e, in definitiva, imponendo la libera creazione di tipi di comportamento che, apparentemente del tutto autonomi, sono in realtà mossi da istanze autoreferenziali di valorizzazione del capitale […]", in E. Stimilli, *Il debito del vivente*, Quodlibet, Macerata 2011, pp. 248 ss. Sulla peculiare teoria weberiana dei "tipi ideali" come "costellazioni", ovvero sulla sua metodologia che ricorre a "concetti storici"— come quello di *spirito del capitalismo* che "deve venir progressivamente composto nei suoi elementi costitutivi tratti dalla realtà storica" (in M. Weber, *Protestantesimo e spirito del capitalismo*, cit., p. 33) e sulle sue affinità con la visione della costellazione esposta nella *Negative Dialektik* di Adorno e con la metodologia benjaminiana, dispiegatasi tra l'idea come "monade" nella *Vorrede* al *Trauerspiel* e l'analisi della costellazione del fenomeno capitalista del *Passagenwerk*, cfr. T. Tagliacozzo, *La "costellazione" del capitalismo tra Walter Benjamin e Max Weber*, in D. Gentili, M. Ponzi, E. Stimilli, *Il culto del capitale*, cit., pp. 215-229.

[209] L'espressione "*Entzauberung der Welt"* verrà introdotta da Weber solo nella conferenza *La scienza come vocazione* (1919), nell'accezione di un'immagine del mondo in cui la ragione e i mezzi tecnici sopperiscono a quanto svolto un tempo dalla magia per dominare gli spiriti. In questo senso, essa va di pari passo con il processo di secolarizzazione del moderno preso in esame già nei saggi di sociologia della religione dei primi del Novecento, cfr. M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, in *Geistige Arbeit als Beruf: Vier Vorträge vor dem Freistudentischen Bund*, Duncker & Humblot, München und Leipzig 1918; trad. it. *La scienza come professione*, in *Il lavoro intellettuale come professione*, a cura di P. Rossi, Mondadori, Milano 2018, pp. 3-47.

detta la cifra peculiare dell'intera civiltà moderna[210]. Attraverso la disamina del "tipo ideale" dello spirito capitalista, egli arrivava così a individuare nell'economia coeva un potere "religioso" che, proprio come avveniva nel controllo metodico messo in atto nell'"ascetismo intramondano", neutralizza il dominio della sovranità nazionale per vincolarsi profondamente alle singole vite[211].

Benjamin muove dalla tesi weberiana per radicalizzarla, dal momento che per la definizione del rapporto tra religione e politica non risulta esauriente il paradigma della «secolarizzazione», ma si si rende necessaria ai suoi occhi la sostituzione con il paradigma della «metamorfosi»[212]: "Il cristianesimo nell'epoca della Riforma non ha favorito l'avvento del capitalismo, ma si è trasformato in capitalismo"[213] — si legge tra le annotazioni lapidarie conclusive. Proprio come le religioni un tempo, così per Benjamin il capitalismo provvederebbe a placare le inquietudini del vivente, ergendosi a religione del nostro tempo. Ebbene, nel procedere benjaminiano con e oltre Weber, non può non rilevarsi una certa affinità con la prospettiva teologico-politica di Schmitt: come quest'ultimo aveva rilevato l'eccedenza del teologico sul politico, sostenendo l'impossibilità di interpretare la sovranità attraverso una visione secolarizzante del

---

[210] "[…] Ma, soprattutto, il *summum bonum* di questa 'etica' — cioè l'acquisizione di denaro e di sempre più denaro, evitando nel modo più rigoroso ogni godimento spensierato — è così completamente spoglio di ogni punto di vista eudemonistico, per non dire edonistico, è concepito con tanta purezza come scopo autonomo, da apparire come qualcosa di completamente trascendente e assolutamente irrazionale di fronte alla 'felicità' o all''utilità' del singolo individuo […]" in M. Weber, *Protestantesimo e spirito del capitalismo*, cit., pp. 38. L'irrazionalità del profitto come fine in sé è tale che "[…] l'uomo è in rapporto all'attività acquisitiva come scopo della sua vita, e non più l'attività acquisitiva all'uomo come mezzo per lo scopo del soddisfacimento delle sue necessità di vita materiali. Questo rovesciamento — addirittura privo di senso per la sensibilità comune — di quello che potremmo chiamare lo stato 'naturale' delle cose è evidentemente un motivo ispiratore del capitalismo altrettanto incondizionato quanto è invece estraneo all'uomo non toccato dal suo soffio", in *ibidem*. Sul tema weberiano del rovesciamento della razionalizzazione del Moderno nell'irrazionale, cfr. P. Rossi, *Max Weber. Un'idea di Occidente*, Donzelli, Roma 2007, pp. 115-227.

[211] Al centro del discorso di Weber c'è la convinzione che il processo economico di accumulazione del capitale è fondato sulla capacità ascetica del differimento della soddisfazione dei bisogni, al fine di investire e produrre sempre maggior ricchezza e profitto. Sull'intimo legame tra potere economico e singole vite, a proposito del quale parla di un potere "religioso" dell'economia capitalistica, scrive inoltre: "Quella sistemazione della condotta etica della vita, che l'ascesi del Protestantesimo *riformato* [calvinistico] ha in comune con le forme razionali della vita degli ordini monastici cattolici, si manifesta già in maniera puramente esteriore nel modo in cui il 'preciso' Cristiano *riformato* [puritano] controllava costantemente il suo stato di grazia. […] Ma il Puritano di epoca più tarda controllava, al pari del proprio comportamento, anche quello di Dio, e vedeva la sua mano in tutte le vicende particolari della vita. E, in contrasto con la genuina dottrina di Calvino, egli sapeva quindi perché Dio prendeva questa o quella disposizione. La santificazione della vita poteva così quasi assumere il carattere di un'impresa commerciale. Questa metodica della condotta etica della vita a cui il Calvinismo obbligava, diversamente dal Luteranesimo, ebbe come conseguenza una penetrante cristianizzazione dell'intera esistenza", in M. Weber, *Protestantesimo e spirito del capitalismo*, cit., pp. 115-6. Interessante rimarcare qui come Weber riprenda e approfondisca spunti di riflessione direttamente marxiani sul nesso tra protestantesimo, cattolicesimo e capitalismo: «Il sistema monetario è essenzialmente cattolico, il sistema creditizio essenzialmente protestante […]» in K. Marx, *Per la critica dell'economia politica* (1859), Editori riuniti, Roma 1993, vol. III, p. 690. E ancora: «Il tesaurizzatore è del resto, in quanto il suo ascetismo sia unito a una energica industriosità, in religione essenzialmente protestante e ancor più puritano» (*ivi*, p. 110)

[212] C. Salzani, *Politica profana, o dell'attualità di* Capitalismo come religione, cit., p. 12.

[213] W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, cit., p. 51.

nesso tra i due ordini; così, Benjamin sembra fornire qui una lettura schmittiana *ante litteram* della tesi weberiana sull'origine del capitalismo[214]. In tal senso, egli giunge ad affermare che la «struttura religiosa del capitalismo» si configura non solo come «costruzione determinata in senso religioso», ma come «fenomeno intrinsecamente religioso». Tuttavia, nell'impossibilità di addentrarsi nella dimostrazione accurata della sua tesi, che condurrebbe a una «smisurata polemica universale», questi si limita ad enucleare tre tratti peculiari del fenomeno religioso capitalista.

In primo luogo, si tratterebbe di una «religione puramente cultuale», cioè senza dogmatica né teologia, ma incentrata, proprio come il paganesimo originario, "sul più immediato interesse pratico", ovvero su quelle pratiche religiose attraverso cui, nella prospettiva weberiana, il potere economico-politico si vincola alle singole vite[215]. Nel capitalismo il guadagno di denaro assurge, infatti, a culto utilitarista dai tratti sacrali: un rito che non ha bisogno di alcuna legittimazione ideologica, ma che trova la propria giustificazione nella stessa pratica quotidiana — da cui si origina il paragone tra l'"ornamentistica delle banconote" dei diversi Stati e le "immagini sacre delle religioni"[216].

In secondo luogo, il capitalismo sarebbe un culto «sans [t]rêve et sans merci»[217]: non fa differenza tra giorni feriali e festivi; piuttosto, si distingue per il costante e ossessivo «dispiegamento di ogni pompa

---

[214] Cfr. sul tema E. Stimilli, *Il potere economico: violenza di un culto indebitante*, cit., pp. 22 ss.

[215] All'origine del *potere religioso* dell'economia capitalistica Weber non collocava la teologia, ma l'"ascetismo intramondano" come "condotta di vita" cfr. M. Weber, *Protestantesimo e spirito del capitalismo*, cit., pp. 116 ss. Paradigma di questo potere è la fede protestante con il suo ascetismo intramondano: non solo in quanto matrice di "autodisciplina", così rilevante per la genesi del capitalismo, ma anche come modello originario di una forma di vita tanto affine a quest'ultimo, cfr. M. Weber, *Religiöse Gemeinschaften*, in *id.*, *Wirtschaft und Gesellschaft: die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlass,* in *Max Weber-Gesamtausgabe* (1920-21), vol. XXII/1, parte II, a cura di H. G. Kippenberg, P. Schilm, J. Niemeier, J. C. B. Mohr, Tübingen 2001; trad. it. *Economia e società. Comunità religiose*, a cura di M. Palma, Donzelli, Roma 2017, pp. 144-158. Tale volume, uscito postumo nel 1922, si apriva con il proposito di indagare le "comunità religiose" per ricostruire la "genesi delle religioni" e della loro "etica economica": "Non bisogna separare l'agire o il pensiero religioso o 'magico' dalla sfera dell'agire finalizzato quotidiano, tanto più che anche i suoi stessi scopi sono prevalentemente economici […]", in *ivi*, p. 3.

[216] W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, cit., p. 53. Sul nesso capitalismo/paganesimo una fonte centrale è Georges Sorel. Tra le annotazioni bibliografiche, Benjamin appunta infatti: "Capitalismo e diritto. Carattere pagano del diritto: Sorel, *Réflexions sur la violence*, p. 262", in *ibidem*. A proposito della contrapposizione qui istituita tra religione morale e culto pagano pratico, Steiner commenta che il capitalismo rappresenterebbe una "ripaganizzazione della religione", cfr. U. Steiner, *Kapitalismus als Religion Religion- Anmerkungen zu einem Fragment Walter Benjamin*, in „Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", 72, 1998, pp. 147-171, qui pp. 169 ss. A riprova della polemica di Benjamin non verso la religione in sé, ma verso una sua determinata struttura paganeggiante, si pensi a *Destino e Carattere*, secondo cui il destino è costituito sui concetti di infelicità e colpa, dunque estraneo alla possibilità di redenzione, felicità e innocenza, cfr. *OC*, I, pp. 454 ss. Inoltre, sul nesso tra religione pagana e colpa si ricordi il fr. 38, collocabile tra i materiali preparatori della *Politica*, datato all'estate del '18: «Per quante religioni pagane, altrettanti concetti di colpa naturale. Colpevole è sempre in qualche modo la vita, la sua punizione è la morte. | Una forma di colpa naturale è la sessualità: godere e generare la vita. | Un'altra è il denaro, per la mera possibilità di esistere. | Ebraica: non la vita, bensì soltanto l'uomo che agisce può diventare colpevole. (Colpa etica – è lecita questa espressione?)» in W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 39.

[217] *Ivi*, p. 51. È ormai accettata la correzione dell'espressione benjaminiana originale «sans rêve et sans merci», "senza sogno e senza pietà" (in *GS*, VI, p. 100), con la formulazione «sans [t]rêve et sans merci», "senza tregua e senza pietà" (cfr. C. Salzani,

sacrale» — che tradotto nella semantica capitalista indica il circolo vizioso di produzione e consumo "senza tregua e senza pietà" che tiene attiva la macchina del capitale in un tempo omogeneo e vuoto.

Infine, si tratta di un culto totalmente *verschuldend* — aggettivo che può tradursi qui tanto come "colpevolizzante" quanto "indebitante", richiamandosi all'ambivalenza del tedesco *Schuld/Schulden*[218]. Da qui il paradosso di una religione che produce colpa in modo tanto incontrollato da precludere qualsiasi possibilità di espiazione: vale a dire, la pratica rituale capitalista non genera banalmente la colpa, ma tende a universalizzarla, a "conficcarla nelle coscienza" del singolo in un processo totalizzante che coinvolge Dio stesso e, con lui, la possibilità stessa della redenzione. Giungiamo così al quarto tratto distintivo di simile culto, strettamente vincolato a quello precedente: il fatto che Dio sia incluso nel destino umano, per un verso, estende la *disperazione* a stato religioso del mondo, dall'altro, fornisce il motivo per continuare a *sperare* in una improbabile salvezza.

Di fronte a un testo giovanile e incompleto, quanto acuto e illuminante, quel che interessa la presente analisi è la costellazione che vincola qui capitalismo, paganesimo e diritto, nel nome della colpa. Se la filiazione del capitalismo dal paganesimo è testimoniata dal suo utilitarismo velato di sacralità; la concezione colpevolizzante del vivente sembra contrassegnare non solo questi ultimi, ma anche il diritto. Si ricorderà come in *Destino e carattere* il tratto peculiare dei culti pagani fosse identificato in quell'«interminabile concatenazione di colpa (*Verschuldung*) e castigo (*Entsühnung*)»[219] ; e come nella *Critica della violenza* il medesimo vincolo comparisse sotto forma del "circolo magico" tra nuda vita colpevole e legge punitiva. Allo stesso modo, in *Kapitalismus als Religion* si assiste a una radicalizzazione, secondo la quale la religione capitalista, mediante l'universalizzazione della colpa, arriva ad abolire tale concatenazione, dunque, la possibilità stessa dell'espiazione. Lo scenario di *disperazione cosmica* messo a fuoco nella prima parte del frammento costituisce, allora, la premessa per continuare a sperare in quella

---

Politica profana, o dell'attualità di Capitalismo come religione, cit., pp. 15-16). La medesima formulazione si riscontra in *Le crépuscule du soir*, uno dei *Tableaux Parisiens* di Baudelaire, cui Benjamin stava lavorando in quegli anni, cfr. S. Weber, *Closing the net: "Capitalismus as Religion" (Benjamin)*, in *id. Benjamin-abilities*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2008, p. 255. Cfr. inoltre la nota di M. Palma a *Capitalismo come religione*, in W. Benjamin, *Scritti politici*, cit., p. 87.

[218] Questa e le precedenti citazioni in W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, cit., p. 52. Stimilli tende a tradurre il termine *Schuld* nella doppia accezione, senza propendere – come fanno la maggior parte dei traduttori – per la connotazione della colpa, cfr. E. Stimilli, *Il debito del vivente*, cit.. Così anche Salzani, che sceglie di separare i due termini con una barra, per mantenerne il senso di unità, in W. Benjamin, *Il capitalismo come religione*, a cura di C. Salzani, cit., pp. 39- 54. Sul tema della *Schuld* si tornerà in conclusione della presente sezione.

[219] W. Benjamin, *Destino e carattere*, in *Angelus Novus*, cit., p. 34.

salvezza, cui soltanto può auspicare la religione del capitale: non «riforma dell'essere», bensì sua «frantumazione». Un culto che vede tra i suoi primi esecutori e detentori del dominio sacerdotale Nietzsche, Freud e Marx[220].

A proposito del primo, Benjamin commenta: «Questo transito del pianeta Uomo per la casa della disperazione, nell'assoluta solitudine della sua orbita, è l'*ethos* che Nietzsche determina. Questo uomo è l'*Übermensch*, il primo che comincia consapevolmente a compiere la religione capitalistica»[221]. Egli è l'emblema dell'intensificazione e del potenziamento tecnologico, a spese dell'umano e della natura: una soggettività eroica che vorrebbe superare la logica borghese, ma che ne incarna, suo malgrado, l'essenza più radicale. Allo stesso modo, va inteso l'accenno criptico al «rimosso» freudiano, paragonato alla pervasività e perenne insolvenza del debito nell'era del Capitale. Come il debito nella società capitalistica, così la rappresentazione peccaminosa dell'inconscio freudiano incatena l'umanità ad un inespiabile senso di pentimento e colpa[222]. L'ultimo riferimento, non meno problematico, è qui indirizzato a Marx: come nei casi precedenti, anche questo cenno va interpretato con le dovute cautele, va calato in un testo incompiuto, stimolato dalle coeve letture weberiane sul tema ed esemplificativo di una conoscenza approssimativa dell'opera marxiana. Il Marx cui si allude qui rappresenta, in realtà, un determinato aspetto della sua riflessione, come è stato recepito dalla tradizione marxista: ovvero l'idea, evidente sin dal *Manifesto* del '48, di un socialismo in linea con la logica capitalistica, che sarebbe dovuto giungere necessariamente, in seguito alla progressiva radicalizzazione delle contraddizioni tra il grado di sviluppo delle forze produttive e dei rapporti di produzione borghesi[223]. In quest'ottica semplicistica, il socialismo non costituisce alcuna alternativa, ma si conferma, piuttosto, l'ennesimo strumento di realizzazione della logica colpevolizzante/indebitante capitalistica.

---

[220] Per questa e le precedenti citazioni, W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, cit., pp. 52-53.
[221] *Ibidem*.
[222] Salzani legge qui un rimando a *Totem e tabù*, dove Freud pone a fondamento dell'intera organizzazione sociale – politica, religione e morale – il sentimento comune della colpa originaria per l'uccisione del padre, cfr. C. Salzani, *Politica profana, o dell'attualità di* Capitalismo come religione, cit., pp. 25 ss.
[223] «Condizione essenziale dell'esistenza e del dominio della classe borghese è l'accumularsi della ricchezza nelle mani di privati, la formazione e l'aumento del capitale; condizione del capitale è il lavoro salariato. Il lavoro salariato si fonda esclusivamente sulla concorrenza degli operai fra di loro. Il progresso dell'industria, del quale la borghesia è l'agente involontario e passivo, sostituisce all'isolamento degli operai, risultante dalla concorrenza, la loro unione rivoluzionaria mediante la associazione. Lo sviluppo della grande industria toglie dunque di sotto ai piedi della borghesia il terreno stesso sul quale essa produce e si appropria i prodotti. Essa produce innanzi tutto i suoi propri seppellitori. Il suo tramonto e la vittoria del proletariato sono ugualmente inevitabili» in K. Marx, F. Engels, *Manifest der kommunistischen Partei* (1948); trad. it. *Manifesto del partito omunista*, tr. it a cura di F. Ferri, Editori riuniti, Roma, 1971, p. 75.

Tanto il discorso generale, quanto suddetti cenni illustri, acquistano maggiore chiarezza alla luce della coppia oppositiva, che Benjamin introduce a questo punto dell'argomentazione: invece di operare una necessaria «inversione di rotta» (*Umkehr*) per porre fine alla celebrazione sfarzosa e permanente del culto capitalistico, questi tre «grandi sacerdoti» risultano i principali responsabili della diffusione del culto del dio-capitale: Nietzsche, Freud e Marx sono additati come fautori di quel «potenziamento» (*Steigerung*) dell'umano agli antipodi della benjaminiana definizione di politica[224]. La loro prospettiva apocalittica, secondo cui solo un incremento distruttivo del sistema di produzione capitalistico avrebbe provocato la redenzione del debito dal destino, spiega allora per quale motivo Benjamin individui nelle loro filosofie un'insolita convergenza tra disperazione e salvezza, dove la prima costituisce la condizione di possibilità della seconda. Deputando la trattazione dell'*Umkehr* alla sezione successiva, nel passo che segue ci si soffermerà sul significato della *Steigerung*, per approfondire poi la relazione che intrattiene con la *Schuld*.

Per quanto riguarda la nozione di *Steigerung*, Benjamin la descrive qui come "un potenziamento apparentemente costante, ma che nell'ultimo tratto è dirompente e discontinuo"[225]. Si tratta, in altri termini, del processo di intensificazione della coscienza della colpa, cui la religione capitalistica condanna irrimediabilmente l'umano, tanto il ricco capitalista quanto il meno abbiente. Ma la colpa ascritta dal potere economico non è la stessa cui si appella il potere giuridico, sul modello del destino nella tragedia greca. Come vedremo, essa è sia colpa che debito, configura cioè uno scenario di disperazione cosmica tale per cui il paradigma *teologico-politico* non sembra essere d'aiuto per la sua comprensione.

A delinearsi in queste dense pagine è una vera e propria "teologia del denaro", il cui oggetto rituale è costituito dalla merce, "emanazione visibile dell'astrazione sovrasensibile e spirituale del danaro", e in cui il debito è elevato a "rapporto sociale che domina e sostituisce ogni altra forma di riconoscimento intersoggettivo tra gli uomini […]"[226]. Per lo studio di simile sistema, altresì definito "capitalismo

[224] "La mia definizione di Politica: il compimento dell'umano non potenziato", in W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 43.
[225] W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, cit., pp. 53.
[226] M. Pezzella, *Insorgenze*, Jaca Book, Milano 2014, pp. 105-106. Sul tema si veda dello stesso autore anche *id.*, *La teologia del denaro di Walter Benjamin: il debito*, in «Consecutio temporum. Rivista critica della postmodernità», ottobre 2013: http://www.consecutio.org/2013/10/la-teologia-del-denaro-di-walter-benjamin-il-debito (ultimo accesso giugno 2025).

divino"[227], la *teologia economica* fornisce un criterio più appropriato della *teologia politica*, perché in grado di allargare la prospettiva economico-politica attraverso l'apertura alla storia e alla scienza delle religioni[228].

A suggellare la natura divina del capitalismo, si staglia l'evidenza per cui il cristianesimo non ne ha solo influenzato lo sviluppo, ma si è trasformato esso stesso nel capitalismo. Il paradigma della «metamorfosi» qui proposto permette, così, di pensare il capitalismo non come un soggetto generalmente astratto, ma di calarlo nella sua fenomenicità storica, nelle determinate figure che ne hanno costellato l'evoluzione. Da qui l'assetto, per così dire, *materialista* di suddetta teologia economica, del cui procedimento tecnico testimonierebbe Benjamin stesso in conclusione[229]: «Sul piano metodologico si dovrebbe indagare innanzitutto quali legami il denaro abbia stretto col il mito nel corso della storia, finché non ha potuto trarre dal cristianesimo così tanti elementi mitici da costituire un proprio mito»[230].

---

[227] Commentando il tratto divino del capitalismo, Franchini osserva come il testo di Benjamin si muova sulla linea labile e utopica, che marca lo scarto esistente tra una teologia del denaro *verticale* e una teologia sociale *orizzontale*, che invece intende perseguire la fine del sistema economico esistente, non in senso relativo, ma *assoluto*. Quest'ultima, che rimane implicita tra le righe del testo, alluderebbe a una teologia materialista, in quanto si volge alla sfera del politico, ma soprattutto all'ambito economico, proponendovi un aggiustamento messianico. Come nel caso delle diverse accezioni di teologia politica, così: «troviamo infatti una *teologia economica verticale*, prodotta dagli apologeti del modo di produzione; una *teologia economica orizzontale*, sviluppata dalle forze critiche rispetto al sistema economico, ma pronte a subentrarvi con una nuova forma di religione; e infine una *teologia economica materialista*, esplicitamente collegata alla critica dell'economia politica sviluppata da Marx nel *Capitale*, in costante opposizione rispetto a qualsiasi religione economica, perché mirante alla cooperazione pragmatica e solidale dei liberi produttori associati come esito storico, ultimo e necessario, dello sviluppo capitalistico delle forze produttive». cfr. S. Franchini, *Introduzione. Le metamorfosi della divinità e le figure del capitale*, in M. Jongen (a cura di), *Il capitalismo divino. Colloquio su denaro, consumo, arte e distruzione*, ed. it. a cura di S. Franchini, Mimesis, Milano-Udine 2011, soprattutto pp. 10-19.

[228] Nel contesto italiano si deve ad Agamben uno dei primi tentativi di ripresa del paradigma della «teologia politica» in chiave critica, per connetterlo a quello della «teologia economica», radicata nell'*oikonomìa* praticata dai primi Padri della Chiesa, in quanto nuova amministrazione contrapposta all'esperienza ebraica della Legge: un'*oikonomìa* intesa come governo, «come un ordine immanente», cfr. G. Agamben, *Il Regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Milano 2007, pp. 13 ss. Se dal primo paradigma derivano «la filosofia politica e la teoria moderna della sovranità, dal secondo, la biopolitica moderna fino all'attuale trionfo dell'economia e del governo su ogni altro aspetto della vita sociale», in *ibidem*. A partire dagli studi di Agamben, Stimilli offre una ricostruzione della recente ripresa del dibattito sul nesso tra politica e religione, alla luce della sostituzione del vecchio paradigma della sovranità statale con quello dell'economia, dando luogo a un «dispositivo teologico-economico-politico», in E. Stimilli, *Debito e colpa*, Ediesse, Roma 2015, pp. 77-106. I due paradigmi in «tensione sincronica» s'intersecano non solo nella scienza politica ed economica, ma sin dai tempi della teologia cristiana: inutile ricordare l'influsso della riflessione foucaultiana sul tema della derivazione del «potere economico-governamentale» a partire dal «potere pastorale cristiano». L'*oikonomìa* indicava allora l'economia di salvezza, quanto l'economia intradivina: «nelle sue due sfaccettature […] [essa] è l'operatore strategico attraverso cui la perfezione dell'autorità divina, a cui fa riferimento l'autorità politica nel senso della teologia politica, si rapporta all'azione che Dio stesso svolge nel mondo», in *ivi*, pp. 85-86.

[229] Sulla teologia materialista benjaminiana, reperibile già in questo testo, e sulla sua capacità di criticare il capitale nelle varie figurazioni storiche che ha incarnato: dal *capitale produttivo-industriale*, proprio dell'Alto capitalismo, al *capitale-merce*, elogiato dal Medio capitalismo, fino ad arrivare al *capitale monetario*, decisamente predominante nell'era del Basso capitalismo, cfr. Franchini, *Introduzione. Le metamorfosi della divinità e le figure del capitale*, cit., pp. 12 ss. Interessante notare che, nel frammento coevo *Geld und Wetter* (*Zur Lesabéndio Kritik*), Benjamin parli del potere obnubilante del denaro, ma in termini meno materialistici, quasi profetici: il denaro viene paragonato alla pioggia, in quanto entrambi oscurerebbero lo "stato utopico del mondo senza maltempo", lo "spazio del puro accadere planetario", in W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 50-1.

[230] W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, cit., p. 54.

Nonostante tale intenzione sia destinata a restare una nota metodologica a margine di una *rete* difficile da sbrogliare in poche pagine, vi si può forse leggere un tentativo di applicazione del più generale proposito di critica all'*Endzweck*, che anima l'intero progetto della *Politik*. Nel potenziamento estremo (*Steigerung*), nell'esacerbazione totalizzante del debito/colpa (*Schuld*) che arriva a precludere l'immaginazione stessa di un oltre, l'essere umano si trova a compiere consapevolmente la religione capitalistica, su coazione di una finalità ultima, il capitale: vale a dire, l'umano è costretto ad agire non come tale, ma in qualità di umano *potenziato*, che ha introiettato la propria colpa naturale, finendo così intrappolato nelle catene del mito, che egli stesso riproduce per via di un debito incolmabile.

Solo riducendo il vivente a nuda vita colpevole, dunque, punibile senza possibilità di espiazione, il capitalismo può legittimare la propria autorità e, pertanto, l'intero assetto teleologico che lo contrassegna e che condivide con il diritto e il destino. Da qui la centralità della *Schuld*, la cui "ambiguità demonica" è testimoniata dallo stesso termine tedesco, che, a differenza delle altre lingue romanze, si traduce al singolare con "colpa" e al plurale con "debito"[231]. Ne risulta una correlazione a dir poco curiosa tra l'accezione morale e quella economica dell'obbligazione: su di essa si è cercato di fare chiarezza, riconducendo l'etimo della parola al verbo *sollen,* «dovere», un tempo traducibile con «ciò che si deve fare» e, in tempi recenti, ristretto al significato di «ciò che è dovuto»[232]. Lo slittamento semantico verso la colpa morale sarebbe, pertanto, attribuito all'influsso combinato dell'istituto del diritto germanico del guidrigildo e della dottrina della chiesa medievale, i quali mettevano in relazione la trasgressione, rispettivamente della legge e del peccato, con il pagamento in denaro[233].

---

[231] *Ivi*, p. 53.

[232] Cfr. U. Steiner, *Die Grenzen des Kapitalismus. Kapitalismus, Religion und Politik in Benjamins Fragment ‚Kapitalismus als Religion'*, in D. Baecker (a cura di), *Kapitalismus als Religion*, cit., pp. 41ss. L'associazione non è in realtà una novità: già Platone nelle *Leggi* (*Leggi*, 717 b-c) si soffermava sull'ambivalenza termine del *ophēilema*, che esprime una corrispondenza tra il debito e l'obbligo morale che i figli mantengono nei confronti dei padri, rimanendo vincolati ai genitori tanto da dovergli quella vita che questi ultimi gli hanno donato, cfr. C.C. Härle*, Religione senza religione*, in D. Gentili, M. Ponzi, E. Stimilli (a cura di), *Il culto del capitale*, cit., p. 94. Anche il lessico economico impiegato nel Nuovo Testamento fornisce informazioni preziose sull'interdipendenza tra transazioni economiche e obbligazioni morali. Nel *Padre Nostro*, i cui versi sono contenuti nel Vangelo di Matteo (Mt., 6, 12), la parola impiegata per esprimere il «peccato» è il termine «debito» (*ophēilema*), che nel greco secolare possedeva un'accezione prevalentemente economica. Il significato religioso per alcuni presenterebbe una derivazione ebraica, per altri una ancora più antica, dovuta all'utilizzo dell'aramaico come lingua ufficiale dell'impero in ambito economico e istituzionale. Per questo motivo gli ebrei, che parlavano fluentemente oltre all'ebraico anche l'aramaico, ne subirono l'influsso, mettendo in atto spontaneamente l'identificazione tra debito e peccato. Allo stesso modo, nell'esperienza di vita cristiana, attraverso il dono della «grazia», il debito non costituisce solo una colpa morale irredimibile, ma un «investimento» da amministrare grazie alla fede in Cristo, cfr. E. Stimilli, *Debito e colpa*, cit., pp. 140 ss.

[233] L'associazione è opera dello stesso Benjamin nella seconda parte del frammento: "Guidrigildo / thesaurus delle buone opere / compenso dovuto al *sacerdote*. Pluto come dio della ricchezza", in W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, cit., p. 54. Benché non venga specificato nel testo, il guidrigildo (*Wergeld*) rappresentava un istituto del diritto germanico che, in caso di uccisione

È forse superfluo ricordare che l'intrinseca ambivalenza della *Schuld* non è una scoperta benjaminiana. È noto che fosse già stata scandagliata da autori del calibro di Nietzsche e Marx, le cui opere si è ipotizzato fossero conosciute dal filosofo berlinese almeno di seconda mano grazie, rispettivamente, alla mediazione di Rang e del Primo Espressionismo tedesco, e attraverso la lettura di Sorel, Bakunin e Rosa Luxemburg[234].

Per quanto riguarda Marx, si ricorderà come nel I libro del *Capitale* questi avesse messo in luce la dimensione insieme colpevolizzante ed indebitante del culto capitalistico, sviluppatosi in modo parassitario rispetto al cristianesimo. In particolare, nel XXIV capitolo, anche detto *Schuldkapitel,* egli istituiva emblematicamente il paragone tra il sistema capitalistico e la dottrina cristiana: «nell'economia politica questa accumulazione originaria fa all'incirca la stessa parte del *peccato originale* nella teologia»[235]. Nel sistema capitalistico, l'accumulazione è permessa dal debito pubblico, che crea il «giuoco di borsa e [del]la bancocrazia moderna» come un «colpo di bacchetta magica»: in altri termini, il debito pubblico è ciò che consente al denaro improduttivo di generare plusvalore, dunque, capitale, proprio mediante la trasformazione del denaro dei creditori dello Stato in obbligazioni facilmente trasferibili. Alla luce del forte vincolo che lega l'indebitamento all'accumulazione, Marx paragonava così il sistema capitalistico fondato sul credito pubblico ad un fenomeno strutturalmente religioso, sentenziando: «Il credito pubblico diventa il *credo* del capitale. E col sorgere dell'indebitamento dello Stato, al peccato contro lo spirito santo, che è quello che non trova perdono, subentra il mancar di fede al debito pubblico»[236].

---

di un uomo o una donna libera, prevedeva il pagamento di una somma in denaro alla famiglia della vittima per arginare il rischio di vendette sanguinarie, cfr. sul tema W. Pohl, *L'universo barbarico*, in AA.VV, *Storia medievale*, Donzelli 1998, p. 80.

[234] Sulle influenze nietzscheane, si veda *supra,* § I.2.1; II.1.2; II.1.3; II.4.2; III.1.2.2; III.1.3.1 Alla morte di Rang nel '24, Benjamin lo definì «der tiefste Kritiker des Deutschtums seit Nietzsche», in *GB*, III, p. 254. Sulle influenze marxiste cfr. *supra*, § I.4.1; I.4.3; II.4.1; II.4.3.

[235] K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* (1867); trad. it. *Il capitale. Critica dell'economia politica.* Libro primo, a cura di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1974, 2 voll., vol. 2/2, p. 777.

[236] Per questa e le precedenti citazioni, *ivi,* p. 817. A tal proposito, scrive: «Il debito pubblico, ossia l'alienazione dello Stato […], imprime il suo marchio all'era capitalistica. L'unica parte della cosiddetta ricchezza nazionale che passi effettivamente in possesso collettivo dei popoli moderni è… il loro debito pubblico. Di qui, con piena coerenza, viene la dottrina moderna che un popolo diventa tanto più ricco quanto più a fondo s'indebita», in *ibidem*. Sin dal capitolo su «La formula generale del capitale», Marx distingueva il valore originario in quanto rappresentante dei rapporti tra merci, dal valore «in relazione privata con se stesso», individuando nel dispositivo del plusvalore «una teogonia dell'auto-indebitamento», cfr. W. Hamacher, *Schuldgeschischte*, cit., p. 97. Nel passo del *Capitale*, citato da Hamacher, si legge: «Invece di rappresentare relazioni fra merci, il valore entra ora, per così dire, *in relazione privata con se stessa.* Si distingue, come valore originario, da se stesso come plusvalore, allo stesso modo che Dio Padre si distingue da se stesso come Dio Figlio, ed entrambi sono coetanei e costituiscono di fatti una sola persona, poiché solo mediante il plusvalore di dieci sterline le cento sterline anticipate diventano capitale, e appena sono diventate capitale, appena è generato il figlio e, mediante il figlio, il padre, la loro distinzione torna a scomparire, ed entrambi sono uno, centodieci sterline», in K. Marx, *Il capitale*, cit., p. 188.

A ben vedere, già nei *Manoscritti economico-filosofici* il giovane Marx aveva affrontato il tema dell'onnipotenza del denaro, quel «mezzo universale», in cui l'essere umano si aliena e che, tuttavia, gli appare come una potenza estranea e indipendente, che impone l'universale sottomissione volontaria al suo carattere fantasmagorico: esso veniva così descritto come «forza divina» che unisce il suo possessore alla vita umana, «potenza sovvertitrice» delle qualità umane e naturali, «Dio reale», immanente eppure sovrasensibile, in grado di ridurre la rappresentazione a realtà e viceversa[237]. Negli stessi anni poi, definendo il credito "il giudizio economico sulla moralità di un uomo" [238], il giovane filosofo di Treviri istituiva già quel parallelo tra economia e morale, che fa da sfondo alla più articolata disamina del *Capitale*.

Ebbene, la struttura intrinsecamente religiosa del capitalismo in Marx non si qui limita al suo culto colpevolizzante/indebitante, ma affonda le sue radici nello stesso *carattere di feticcio della merce*, che nell'accurata disamina condotta nel I libro si rivela «cosa imbrogliatissima, piena di sottigliezza metafisica e capricci teologici»[239]. Tale aspetto *fantasmagorico* deriva, com'è noto, dal carattere sociale del lavoro umano impiegato per la produzione. L'«arcano» della forma merce, infatti, non solo restituisce agli uomini l'immagine dei *caratteri sociali* del loro proprio lavoro come se fossero *caratteri oggettivi* di quei prodotti, ma è soggetto a un processo di *astrazione reale*, che lo avvicina ancor più alla «regione nebulosa della religione». Vale a dire, il modo di produzione capitalistico considera il lavoro facendo «astrazione dalla […] reale diseguaglianza» dei lavori qualitativamente differenti: «li riduce al carattere comune che essi posseggono in quanto dispendio di *forza-lavoro umana*, in quanto *lavoro* astrattamente *umano*»[240]. È qui che la critica marxiana all'astrazione feticistica della merce si vincola a una ben più radicata critica all'astrazione capitalistica della vita, che l'avvicina a sua volta alla concezione cristiana della vita umana. Nella misura in cui è regolata sull'unità di misura del tempo di lavoro umano socialmente necessario per

---

[237] K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (1844); trad. it. *Manoscritti ecomonico-filosofici del 1844,* a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 2013, p. 147 ss.

[238] E aggiunge di seguito: «[…] Non è già il denaro ad esser superato nell'uomo, nel rapporto di credito, ma è l'uomo stesso che viene mutato in denaro, ovvero è il denaro che si è incorporato in lui», in K. Marx, *Anmerkungen zu James Mill* (1844); trad. it. *Estratti da James Mill*, in *id.*, *Opere complete*, vol. III, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 233-234.

[239] Il suo carattere di «arcano […] consiste semplicemente nel fatto che tale forma, come uno specchio, restituisce agli uomini l'immagine dei caratteri sociali del loro proprio lavoro, facendoli apparire come caratteri oggettivi dei prodotti di quel lavoro, come proprietà sociali naturali di quelle cose, e quindi restituisce anche l'immagine sociale del rapporto sociale tra produttori e lavoro complessivo, facendolo apparire come un rapporto sociale tra oggetti esistente al di fuori di essi produttori». Questa e le precedenti citazioni in K. Marx, *Il capitale*, cit., pp. 103-104.

[240] *Ivi*, pp. 104-105. Come il lavoro è finalizzato alla produzione di oggetti e alla realizzazione di soggetti alienati dalla loro forza-lavoro, dunque, non è vòlto all'autorealizzazione della vita umana, così il feticcio-merce non è un bene da godere pienamente, ma da scambiare e accumulare. Sulla derivazione della critica marxiana all'astrazione capitalistica della vita dalla critica all'astrazione feticistica della merce al fine di esaminare il vincolo tra debito e colpa nel capitalismo, anche attraverso Benjamin, cfr. E. Stimilli, *Il debito del vivente*, cit., pp. 196 ss.

la produzione di merci, l'economia capitalistica svela la propria affinità con «il culto dell'uomo astratto», istituito emblematicamente dal cristianesimo, soprattutto nella variante protestante[241].

Ora, se è vero che nel frammento del '21 Benjamin allude a Marx in termini polemici, pare innegabile che il legame tra capitalismo e religione svolga per entrambi una funzione centrale. E questo non solo per il frequente utilizzo a scopo illustrativo di metafore bibliche, ma su un piano strutturale: se Benjamin descrive il capitalismo come una vera e propria religione cultuale; Marx allude al "credo del capitale" e, addirittura, negli appunti pubblicati postumi con il titolo di *Grundrisse* si riferisce al "*culto* del denaro" e all'"ascetismo" che lo connetterebbe a determinate forme di protestantesimo, fornendo così spunti preziosi per la successiva trattazione weberiana[242]. In tal senso, sebbene l'affinità tra la riflessione marxiana e le considerazioni benjaminiane sulla *Schuld* non possa attestare con certezza alcuna conoscenza approfondita dell'opera di Marx da parte del filosofo berlinese a cavallo degli anni Venti; testimonia, però, dell'influsso decisivo giocato da Weber nella gestazione delle pagine benjaminiane.

Diverso è il discorso per Nietzsche, le cui pagine memorabili sulla *Schuld* — e non solo — hanno giocato senza dubbio un ruolo di primo piano per Benjamin. Si pensi all'*Anticristo*, in cui Nietzsche affina l'aspra polemica con il cristianesimo, scagliandosi contro l'ebreo Paolo, «il tipo antitetico alla "buona novella", il genio nell'odio, nella visione dell'odio, nella spietata logica dell'odio»[243]. A differenza di Cristo, che con la sua venuta annulla la logica della *Schuld* finora vigente, quest'ultimo la istituzionalizza, fondando sulla colpa la sua teologia travisata: inevitabile perché intrinsecamente connessa alla Legge, eppure mascherata dall'atto di remissione divina.

Ma è nella *Genealogia della morale* (1887) che l'analisi del nesso di colpevolezza trova la sua trattazione più approfondita. In queste pagine il *focolare d'origine* dei concetti morali di «colpa», «coscienza», «dovere», «sacralità del dovere» viene collocato nella sfera del diritto e delle obbligazioni[244]: secondo la sua disamina, i debiti sono iniziali sensi di colpa, poi colpe morali e giuridiche, fino a diventare

---

[241] «[…] *Il cristianesimo* col suo culto dell'uomo astratto, e in ispecie nel suo svolgimento borghese, nel protestantesimo, deismo, ecc., è la *forma di religione* più corrispondente a una società di produttori di merci» in K. Marx, *Il capitale*, cit. p. 111.

[242] «Il culto del denaro ha il suo ascetismo, la sua rinuncia e i suoi sacrifici: la parsimonia e la frugalità, il disprezzo per i godimenti terreni, temporali e transitori: la caccia al tesoro *eterno*. Di qui la connessione tra il puritanesimo inglese o anche il protestantesimo olandese e il far denaro», in K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (1857); trad. it. *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, 2 voll., a cura di G. Backhaus, Einaudi, Torino 1983, vol. I, p. 173; sul tema si veda anche M. Pezzella, *Insorgenze*, Jaca Book, Milano 2014, p. 111-114.

[243] F. Nietzsche, *Der Antichrist. Flucht auf das Christentum* (1888); trad. it., *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, a cura di F. Masini, Adelphi, Torino 1982, p. 55. Sul confronto Benjamin/Nietzsche a partire dalla *Schuld*, cfr. M. Pezzella, *Insorgenze*, cit., pp. 117 ss.

[244] F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 53.

pene. Derivando il basilare concetto morale di colpa da quello materiale di debito, Nietzsche riconduce tanto l'equivalenza di danno e dolore, quanto la concezione della «pena come *compensazione*», al «rapporto contrattuale tra *creditore* e *debitore*, che è tanto antico quanto l'esistenza di "soggetti di diritto"»[245]. Ne risulta una concezione "economica" della giustizia, intesa come «buona volontà» degli *uomini di potenza* di mettersi d'accordo tra loro e costringere gli *uomini meno potenti* al "compromesso" [246]. Ciò, da una parte, rivela la pena come quella «sinistra catena di idee, divenuta forse indissolubile», che legittima la sofferenza irrorata di sangue, in cambio del danno subito; smaschera, cioè, l'essenza della compensazione del debito come «un mandato e un diritto alla crudeltà»[247]. D'altra parte, dimostra che il valore della pena consiste nel «destare nel colpevole il *sentimento della colpa*», in cui si rintraccia «il classico *instrumentum* di quella reazione psichica che prende il nome di "cattiva coscienza", "rimorso"»[248].

Infine, come ulteriore tratto peculiare della "coscienza della colpa" Nietzsche annovera l'inestinguibilità[249], in linea con quanto scriverà Benjamin sul culto capitalistico. In tal senso, se si applicano le considerazioni di Nietzsche sulla matrice religioso-economica della *Schuld* non solo alla critica della religione, ma anche all'economia, la considerazione nietzscheana sul «delirio della volontà umana» di perseverare nella colpa «fino all'impossibilità di espiazione» non si dimostra tanto distante dalla follia autotelica del sistema capitalistico descritta nelle pagine benjaminiane[250].

Se è vero che il vincolo nietzscheano tra "colpa" e "debito", uno dei molteplici nodi attorno a cui si articola la sua critica alla morale e al diritto occidentale, ha profondamente influenzato l'elaborazione dei pensieri sulla *Politica* (si pensi alla critica al concetto di giustizia, pena, menzogna ecc.). D'altra parte, si è visto come le fonti che hanno condizionato l'accezione benjaminiana di *Schuld* siano state molteplici:

---

[245] *Ivi*, pp. 51-52. Nel contesto della compera e della vendita, «il germogliante sentimento di scambio, contratto, debito, diritto, dovere, compensazione, si è in primo luogo trasferito dalla forma più rudimentale del diritto personale ai più grezzi e più primitivi complessi comunitari […], assieme alla consuetudine di confrontare potenza a potenza, di stabilirne la misura e farne il computo», in *ivi*, p. 59.

[246] *Ibidem*.

[247] *Ivi*, p. 53.

[248] *Ivi*, p. 70.

[249] Cfr. *ivi*, pp. 80-81: «La coscienza di essere in debito nei confronti della divinità non si estingue – come insegna la storia – neppure dopo il declino di quella forma di organizzazione della "comunità" fondata sull'affinità di sangue: alla stessa guisa con cui ha ereditato le nozioni di "buono e cattivo" dalla nobiltà di stirpe […], l'umanità ha ricevuto, insieme con l'eredità delle divinità della stirpe e della tribù, anche quella del peso dei debiti non ancora soddisfatti e del desiderio di estinguerli». E poi ancora: "Ora quei concetti di 'colpa' e di 'dovere' *devono* rivolgersi a ritroso, — ma contro *chi*? È fuor di dubbio: in primo luogo contro il "debitore", in cui ormai la cattiva coscienza mette tali radici, si fa così interiormente corrosiva, si estende e cresce a tal punto, in lungo e in largo a somiglianza di un polipo, che insieme alla inestinguibilità della colpa si finisce per concepire anche l'inestinguibilità dell'espiazione, il pensiero della irrisarcibilità di quella (della pena *eterna*)", in *ivi*, p. 82.

[250] Le citazioni nietzscheane si trovano *ivi*, p. 83. In proposito si veda anche M. Ponzi, *L'ospite inquietante. Nihilismo, materialismo e messianesimo in Walter Benjamin*, cit., pp. 31ss.

oltre agli autori citati, la ricorrenza del termine in stretta correlazione con la sfera del mito, del destino e del diritto tradisce soprattutto l'influsso di Cohen, che nell'*Etica della volontà pura* metteva in relazione la *Schuld* ai concetti di natura e storia naturale.

In tal senso, si può intendere l'impresa tentata da Benjamin nei primi anni Venti come un confronto polemico con il concetto di *Schuld*: se in *Destino e carattere* e in *Sulla critica della violenza* egli muove una critica all'idea giuridica di colpa, per smascherare in essa la sovrapposizione di categorie giuridiche, etiche e teologiche, in *Capitalismo come religione* compie un passo in avanti[251]. Oggetto della disamina non è solo la *colpevolezza della vita naturale*, su cui si esercita esternamente la violenza del diritto per mezzo dell'applicazione della pena; ma anche la colpa come *debito irreparabile*, interiorizzato a tal punto dalle singole vite da generare esso stesso, attraverso la riproduzione incessante delle pratiche cultuali, il potere economico che si scaglierà contro di esse. E proprio questo potere stigmatizza al meglio il nichilismo dell'epoca moderna, in cui il senso coincide con il fine, ma Dio è morto, nulla ha più senso e tutto si tramuta in uno processo di accrescimento senza fine[252].

In questa luce, si comprende come la critica dell'ambiguità demonica della *Schuld* si configuri come *condicio sine qua non* della critica di qualsiasi forma di potere, giuridico o economico, che, per istituire, conservare o accrescere se stesso, si arroga il monopolio della violenza in Terra. In altri termini, s'intende come la critica della colpa assurga a requisito necessario della critica dell'*Endzweck* — la quale

---

[251] A mo' di suggestione si può menzionare che nel 1910 anche il giovane Schmitt si era interrogato sul concetto di "colpa" secondo il suo "senso formale", ovvero a prescindere dal suo contenuto materiale, per poi concentrarsi sui "tipi di colpa" e sul rapporto che questa ha con l'intenzione (*Vorsatz*) e la negligenza (*Fahrlässigkeit*), cfr. C. Schmitt, *Über Schuld und Schuldarten. Eine terminologische Untersuchung,* Schletter, Breslau 1910. Benchè lo scritto schmittiano fosse rivolto a rivendicare il dualismo di forma e realtà di fatto contro gli indirizzi dominanti del diritto penale positivo, che consideravano tipi di colpa l'intenzione e la negligenza, è interessante rilevare come Schmitt trattasse qui la colpa un «problema metalegale», per la cui determinazione giuridica si richiedeva necessariamente la considerazione di aspetti morali e religiosi, in *ivi*, p. 155. Sulla dissertazione di Schmitt, si veda M. Nicoletti, *Alle radici della teologia politica di Carl Schmitt: gli scritti giovanili (1910-1917)* in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 10, (1984), pp. 255-316, soprattutto pp. 256-260. Come per Schmitt la colpa costituisce una categoria limite del diritto, così per il Benjamin dei primi anni Venti, l'idea giuridica della colpa deve essere criticata perché associa categorie giuridiche, etiche e teologiche: colpa come responsabilità o innocenza, giudizio o assoluzione. Nei testi dei primi anni Venti, Benjamin intende poi la *Schuld* nella doppia accezione di debito e colpa; vale a dire, «come operatore interno del potere economico», dunque, radicalizzando la concezione mitica schmittiana della sovranità, che tra i due concetti limite del diritto (la colpa e la forza della legge) istituiva già un nesso, su cui strutturerà poi la sua teoria politica, cfr. sul tema E. Stimilli, *Il potere economico: violenza di un culto indebitante*, cit., pp. 26ss.

[252] Si pensi qui alle emblematiche pagine di Nietzsche sulla critica alla teleologia: "Mettiamoci al termine dell'immenso processo storico […], dove la società e la sua eticità di costumi porta infine alla luce lo scopo per il quale essa fu unicamente il mezzo: troveremo il più maturo frutto del suo albero, l'individuo sovrano, l'individuo eguale soltanto a se stesso, nuovamente riscattato dall'eticità dei costumi, autonomo, sovramorale ('autonomo' e 'etico' si escludono) insomma l'uomo dalla propria indipendente, durevole volontà, al quale è consentito promettere — e in lui una superba coscienza, palpitante in ogni muscolo, di quel che ora finalmente è stato conseguito e che è divenuto in lui, carne e sangue, una vera consapevolezza di potenza e libertà, un senso di compimento dell'uomo in generale", in F.W. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 47. Sulla matrice nietzscheana della critica alla teleologia portata avanti da Benjamin, si veda E. Stimilli, *Filosofia dei mezzi*, cit., pp. 88-92.

nella *Politica* non deve confondersi con il rifiuto assoluto del teleologismo. Piuttosto, coincide con la redenzione dal fine ultimo e, come vedremo più avanti, con la parallela rivendicazione di finalità plurali—quelle vite sensibili che pertengono ad organismi complessi e autoregolati, la cui libertà spetta alla politica di salvaguardare contro la pervasività spettrale del mito[253].

2.2. *Ende*

Dopo esserci addentrati nella polemica contro il "fine ultimo" (*Endzweck*), si procederà all'analisi della seconda accezione di "fine", cui Benjamin riserva una funzione positiva e dinamica nel contesto della *Politik*: vale a dire, *fine* come "termine temporale" (*Ende*). Una volta dimostrata l'impossibilità per l'ordine profano transeunte di essere organizzato secondo un senso ultimo e trascendente, è ora il momento di concentrarsi sul rapporto tra politica e fine del tempo, facendo chiarezza sul margine e la modalità di azione della *vera Politica* nello spazio dell'accadere storico.

All'interno della cornice dello Stato capitalista ciò comporta l'approfondimento, in primo luogo, del significato e della funzione svolta dall'*Umkehr*: presentata come soluzione al processo di potenziamento infinito della colpa istituito dal capitalismo, questa non va intesa per Benjamin come fine della storia e venuta del Regno di Dio; quanto come fine della temporalità circolare del diritto e, ancor più, di quel *progressus in infinitum* alimentato dal culto del Capitale fino ad obnubilare la possibilità stessa di un fuori dal capitalismo.

In secondo luogo, ci si soffermerà sull'altro polo della dialettica teologico-politica immaginata da Benjamin, si prenderà cioè in esame il rapporto tra politica e tempo da una prospettiva incentrata sul messianico: in tal senso, si tornerà sul tema della violenza divina, accennato sopra, per approfondire la *questione centrale* della sua manifestazione profana; dunque, si chiarirà come la rivelazione della giustizia nell'azione umana possa intendersi come anticipazione della fine del tempo e, allo stesso tempo, come rivendicazione anti-apocalittica dell'autonomia di questo mondo. In breve, si tratterà del complesso nesso tra politica ed etica nel tempo della storia.

[253] È evidente che la libertà non vada intesa qui in senso positivo, tantomeno come un "diritto inalienabile". Per Benjamin si tratta sempre di una *libertà da*, libertà come *Umweg*, perenne ricerca di una via di scampo, tipicamente contrassegnata da un carattere distruttivo, cfr. sul tema M. Ophälders, *Costruire l'esperienza*, cit., p. 20.

2.2.1. *Umkehr*

La nozione oggetto della presente sezione fa la sua comparsa nel contesto del capitalismo, quel culto infernale che nel frammento del '21 si configura come una vera e propria *etica della disperazione*: priva di dimensioni salvifiche e Aldilà paradisiaci[254]. In questo scenario, anche il più nobile tentativo di fuga o di «riforma», come quello inscenato dall'economia di salvezza, risulta vano e l'unica speranza non può che scaturire dalla «frantumazione» dell'essere. Tale *vis-à-vis* con la disperazione conduce inesorabilmente allo sprofondamento nella monotonia di un culto, in cui ogni giorno il dispendio di lavoro umano è estremo. Essa arriva, cioè, a generare nel singolo un sentimento di sconforto, un senso di colpa irredimibile, in ragione del quale deve essere distinto dalla malinconia — ulteriore tema caro alla riflessione benjaminiana[255].

---

[254] *Ivi*, p. 83.

[255] Al tema della malinconia Benjamin era molto legato innanzitutto per ragioni biografiche. Si pensi ad *Agesilaus Santander*, in cui scrive: «io sono venuto al mondo sotto il segno di Saturno — l'astro della rivoluzione lentissima, il pianeta delle diversioni e dei ritardi […]», in W. Benjamin, *Agesilaus Santander*, in *id.*, *Sul concetto di storia*, cit., p. 241. Come l'astro, lento eppure capace di portare a termine il suo moto rivoluzionario, così i nati sotto Saturno condividono una particolare disposizione all'*ethos* malinconico, che, se da una parte si caratterizza per la sua impotenza e incapacità di rinunciare all'oggetto del desiderio perduto, dall'altra, assume un risvolto attivo e dinamico, configurandosi come «necessità di sostare presso i morti […], politica oltre che etica». Sebbene nelle *Tesi* egli descriva la rivoluzione come il «balzo di tigre», una certa familiarità con Saturno gli consente in realtà di pensare al moto rivoluzionario *in primis* in termini astrali, per applicarlo in seguito alla storiografia, al campo dell'economia e della politica: si tratta di una rivoluzione come ritorno all'origine, situata agli antipodi di qualsiasi concezione progressista, cfr. B. Moroncini, *Il lavoro del lutto*, cit., pp. 17ss. Il tema è centrale nel *Trauerspiel*, dal momento che il temperamento malinconico si configura come la tonalità emotiva dell'allegoria: "La melanconia è dunque il sentimento di una soggettività che, almanaccando in se stessa, costringe le cose a ritrarsi, le riduce così a macerie e frammenti, le raggela […]. L'ottica del melanconico è l'ottica del 'profondo'. L'attività dell'allegorista è propriamente una discesa nell'abisso di quei significati di cui non si dà mai possesso […]" in F. Masini, *Brecht e Benjamin. Scienza della letteratura e ermeneutica materialista*, De Donato, Bari 1977, pp. 118 ss. Ma si pensi anche al saggio-recensione del '30, in cui, muovendo dalle poesie di E. Kästner, prenderà posizione contro il moderno e il paradigma del Progresso: l'espressione *Malinconia di sinistra*, che dà il titolo allo scritto, definisce qui lo scarto esistente tra l'atteggiamento di Benjamin e quel militantismo di sinistra che rende il risentimento per le sconfitte subite un "programma di sopravvivenza" nell'attesa eterna di una rivincita. A differenza della malinconia dei piccolo-borghesi di sinistra, che ne fanno un mestiere, la malinconia vera è un atteggiamento autentico, che assume l'impossibilità di consegnare alla morte l'oggetto del proprio desiderio e indugia presso il morto, resistendo all'oblio, cfr. *OC*, IV, pp. 263-267. Susan Sontag in un celebre saggio ha proposto di leggere l'intera produzione benjamininana sulla base di una solida teoria della malinconia, cfr. S. Sontag, *Under the Sign of Saturn*, Farrar, Straus and Giroux, New York 1980; trad. it. *Sotto il segno di Saturno*, a cura di S. Bertola, Einaudi, Torino 1982, pp. 89-110. È indubbio, infatti, che la malinconia costituisce uno degli oggetti privilegiati e dinamici della sua riflessione, percorrendo la *via eccentrica* della resistenza alla catastrofe, a partire dalla consapevolezza della sua inesorabilità. Suo tratto peculiare non è un sentimento di vaga nostalgia per un passato pre-moderno; ma quell'oscillazione tra nostalgia del profondo e vertigine permanente, che configura la possibilità della rivoluzione non solo sul terreno metastorico e culturale dell'allegoria o della storiografia, ma anche su quello politico: come sul piano gnoseologico-interpretativo essa è alternanza tra critica defunzionalizzante e istrionismo della costruzione culturale; sul piano storico-politico è alternanza tra anarchia distruttiva e utopia del corpo politico, agli antipodi dell'apatia politica della sinistra piccolo-borghese. In qualsiasi ambito venga concepita la rivoluzione benjaminiana non guarda mai astrattamente al futuro, ma è sempre vòlta alla redenzione del passato nella determinatezza storica dell'Adesso, alla sua ricomposizione nel senso apocatastico del *Tikkun*, cfr. *Walter Benjamin e il moderno*, Bulzoni editore, Roma 1993, sopr. pp. 151-189 e *id.*, M. Ponzi, *Organizzare il pessimismo: Walter Benjamin e Nietzsche*, Lithos, Roma 2007, sopr. pp. 188 ss.

Già qualche anno prima di *Kapitalismus als Religion*, Benjamin aveva affrontato il nesso tra colpa e capitale in una recensione a *La professione della signora Warren*[256]— la "commedia sgradevole" in cui George B. Shaw portava in scena le contraddizioni della società capitalistica, incentrandosi sul conflitto tra una giovane borghese e la propria madre: appena laureatasi con il massimo dei voti e animata da principi morali, la giovane scopre la vera professione di ex prostituta e proprietaria di bordelli esercitata dalla madre a sua insaputa per arricchirsi e garantirle un futuro migliore[257]. Negli appunti benjaminiani sul dramma viene posto l'accento sul tema del denaro: "[…] una figura dell'eterna colpa che pesa sulle persone; ciò che è terribile è il fatto che gli uomini del periodo capitalistico non sappiano espiarla"[258]. Prescindere da tale legge non scritta della società capitalistica, produce la *falsa ascesi* incarnata dalla figlia della signora Warren, la quale cerca nel lavoro rigoroso e nella rinuncia la "pulizia" (*Reinhalten*) dal denaro sporco, sulla base della convinzione che esista una purezza anteriore. Ad essa Benjamin contrappone la *vera ascesi*, espressione di una "purificazione" (*Reinigung*), che deve assumere, piuttosto, l'impossibilita di sfuggire alla coazione della colpa per poter realizzare l'effettiva "espiazione" (*Entsühnung*).

Per un verso, Benjamin recrimina a Shaw una certa superficialità nella conoscenza di ciò che liquida come ipocrisia borghese, dal momento che non approfondisce affatto in cosa consista la fatidica "professione della signora Warren" che ripudia. Dall'altro, il filosofo ne apprezza la "grande intuizione", ovvero l'aver compreso che il capitalismo condanna con violenza alla stessa misera vita tanto la madre *cocotte*, quanto la figlia onesta lavoratrice :"[…] ogni professione — chiosa il filosofo, interpretando Shaw — è un rango all'interno di questa società, ognuna deve essere mondata, poiché il capitale è solo lo spirito e corpo impuro e deformato di potenze eterne, che ne emanano ovunque"[259].

Com'è noto, la costellazione di denaro, colpa e purificazione fa da sfondo anche a *Capitalismo come religione*. Tuttavia, il tono esoterico del discorso viene qui corretto dalla sociologia weberiana e radicalizzato: non si allude più a metafisiche "potenze" spettrali e demoniache, ma il capitalismo appare

---

[256] Più che di una "critica teatrale" si tratta di un appunto dedicato al dramma di Shaw, inscritto in un gruppo di "appunti di drammi" comprendente anche Shakespeare e Molière, datato probabilmente al '18, in *GS,* II, pp. 613-15; *OC*, I, pp. 348-350. Sulla proposta di datazione tra il 1918 e il 1919, cfr. *OC*, I, pp. 648-49.

[257] Si tratta di una commedia in quattro atti, inclusa tra le *commedie sgradevoli*. Composta nel 1893, venne rappresentata per la prima volta a Londra nel 1902, per poi venire censurata e riproposta solo nel 1921, cfr. G. B. Shaw, *Mrs. Warren's Profession*, in *id.*, *Plays Unpleasant*, G. Richards, London 1898; trad. it. *La professione della signora Warren*, in *id.*, *Le tre commedie sgradevoli*, Mondadori, Milano 1956, pp. 208-288.

[258] Il passo prosegue: "[…] Questa espiazione non può essere trovata nel lavoro, così come l'uccisione dell'animale non si espia con il regime vegetariano. Poiché in ultima analisi non si può evitare la colpa, in una qualche forma estrema e generale, si può soltanto espiarla", in *OC*, I, p. 348. La metafora del vegetariano suggerirebbe ancora la vicinanza temporale di questi appunti con gli *Appunti per un lavoro sulla menzogna*, cfr. *supra*, §III.1.2.2

[259] *Ivi*, p. 349.

come una vera e propria "religione cultuale", in cui il cristianesimo si sarebbe trasformato, perdendo qualsiasi possibilità di espiazione. La sua struttura religiosa si deve alla sua funzione: come in passato le religioni, così il capitalismo si volge all'appagamento delle "preoccupazioni", paragonate qui alla "malattia dello spirito propria dell'epoca capitalistica". Più precisamente, allora, si potrebbe parlare di una «religione senza religione», frutto di una concezione del mondo senza messianismo[260].

In un contesto simile, persino le soluzioni prospettate da Marx e Nietzsche propendono per la via immanentistica del materialismo[261]. In particolare, «l'uomo redentore», che fa la sua comparsa nella seconda dissertazione della *Genealogia della morale* sotto il nome di «Zarathustra il senza Dio» [262], assume qui le sembianze dell'uomo storico, «cresciuto fino ad attraversare il cielo», senza invertire la rotta del potenziamento. Egli «ha anticipato la deflagrazione (*Sprengung*) del cielo», decantando la morte di Dio e, allo stesso tempo, intensificando al massimo la propria «colpevolizzazione (*Verschuldung*)»[263]. In tal senso, il pensiero dell'*Übermensch* si erge a emblema del compromesso tra la negazione di ogni trascendenza e il totale coinvolgimento nella dimensione della *Schuld,* segnando così il divario incolmabile tra la riflessione di Benjamin e la soluzione di Nietzsche: lungi dal mettere in atto un capovolgimento, l'*Übermensch* rimane impantanato più che mai nell'individualismo della società capitalistica. Le radici di tale evidenza risiedono nel fatto che nel capitalismo il debito/colpa è divenuto *principium individuationis*: è stato a tal punto interiorizzato dal soggetto da risultare inestirpabile dal di fuori, assurgendo così a condizione di possibilità dell'identità del soggetto stesso[264]. L'assunzione della colpa rende, infatti, responsabili; istituisce, cioè, i soggetti morali e giuridici che compongono la società. Tuttavia, tra questi non vigono dei legami sociali orizzontali e solidali tra pari, ma solo rapporti verticali tra debitori e creditori. In altri termini, una simile società non potrà mai rappresentare una «comunità» in senso eminentemente politico, in quanto fondata sull'interesse economico, sul concetto di debito come colpa.

Peculiarità del capitalismo, soprattutto di quello globalizzato, è l'indistinzione spaziale e temporale: essa induce coloro che si trovano imbrigliati nel sistema capitalistico a percepirlo non come un fenomeno storicamente determinato, bensì naturale e intrascendibile. Dall'incapacità di concepire un *fuori del capitalismo* deriva, logicamente, la difficoltà di immaginare anche una *via d'uscita* effettiva, che sia cioè "spirituale" e "comunitaria". La specificità del culto del capitale consiste proprio nella sua

[260] Cfr. C.C. Härle*, Religione senza religione*, cit., pp 89 e ss.
[261] M. Ponzi, *Organizzare il pessimismo*, p. 16.
[262] F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., pp. 86 ss.
[263] Per questa e le precedenti citazioni: W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, cit., p. 53
[264] Cfr. D. Gentili, *Vie d'uscita dal capitalismo*, in D. Gentili, M. Ponzi, E. Stimilli (a cura di), *Il culto del capitale*, cit., pp. 61ss.

illimitatezza, nella capacità inclusiva e coinvolgente del «movimento immane» della *Verschuldung*. E proprio tale tratto distintivo fa sì che esso ravvisi nei «vaganti e mendicanti», nei reietti ed emarginati della società, nient'altro che potenziali produttori e consumatori, ovverosia un'alternativa meramente fittizia al capitalismo[265]. In tal senso, l'abiura individuale-materiale del capitalismo risulta per Benjamin una soluzione ineffettuale ai fini del superamento della logica capitalistica — proprio come qualsiasi tipo di riforma, che dovrebbe configurarsi, piuttosto, nei termini di «una riforma della Riforma»[266].

Dietro l'oscuro concetto di *Umkehr* si cela allora la scivolosa questione dell'individuazione di varchi concreti, in grado di condurre al di là dell'orizzonte chiuso appena descritto. In tale contesto va calato anche il fugace accenno, nella seconda parte del frammento, a *Politik und Metaphysik* di Unger: malgrado l'apprezzamento nutrito da sempre verso l'opera di quest'ultimo e l'impiego di argomentazioni e lessico analogo, è probabile che Benjamin ritenesse il «superamento del capitalismo mediante la migrazione» promosso da Unger una soluzione troppo circoscritta spazialmente per poter rivendicare una qualche efficacia nell'epoca del capitalismo globalizzato[267]. Benché apparisse per certi versi affine alla semantica etnica del *Volk*, la proposta di Unger non si rivolgeva all'appropriazione della terra. In nome di una connessione biologico/spirituale, auspicava, piuttosto una politica dell'esodo che, riconfigurando pacificamente lo spazio, considerava l'unico mezzo di risoluzione delle problematiche politiche e sociali[268].

Alla radice del probabile rifiuto benjaminiano, può collocarsi una diversa interpretazione della *Steigerung* nietzscheana, che nel caso di Unger configura una prospettiva ben più opprimente: essa «interviene sulla connessione tra spirituale e materiale e tra psiche e corpo in vista della conformazione di un popolo determinato dalla pluralità e molteplicità, la cui "vita" non sia catturabile dallo Stato e dal Capitale»[269]. Al contrario, per Benjamin la *Steigerung* si inscrive perfettamente nella logica del culto

---

[265]Per questa e la precedente citazione: W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, cit., pp. 53-54. Cfr. D. Gentili, *Vie d'uscita dal capitalismo,* cit., pp. 62-63.

[266] Cfr. sul tema M. Löwy, *Le capitalisme comme religion: Walter Benjamin et Max Weber*, cit., pp. 213 ss; e anche W. Hamacher, *Schuldgeschichte*, cit., pp. 100 ss.

[267] W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, cit., p. 53. Si pensi per esempio a quando Unger scrive: «L'assalto contro il "sistema capitalistico" è condannato a essere vano nel *luogo della sua vigenza*. Il capitalismo è il più potente e profondo di tutti i sistemi e può *inglobare* ogni resistenza nell'*ambito* in cui esso è in vigore. Per ottenere dei risultati nella lotta contro il capitalismo è decisivo *fuoriuscire dalla sua sfera d'azione*, dal momento che al suo interno esso è in grado di riassorbire ogni opposizione», cfr. E. Unger*, Politica e metafisica*, cit., p. 87.

[268] R. Esposito*, Politica e metafisica*, cit., pp. 12 ss.

[269] Così sintetizza Gentili in D. Gentili, *Vie d'uscita dal capitalismo*, cit., p. 65. La formulazione originale di Unger recita infatti: "Poiché da un punto di vista spirituale non è possibile alcuna *addizione*, l'esistenza della pluralità al livello della realtà psichica può avere unicamente il senso di una possibilità d'incremento (*Steigbarkeit*). Questa intensificazione non può, come per accumulazione fisiologica, funzionare in senso estensivo attraverso una moltiplicazione numerica. Essendo la coscienza in linea di principio un 'Dentro' dotato di illimitata esclusività, quella intensificazione può consistere solo in un ampliamento di questo

capitalistico, configurandosi non tanto nei termini di un potenziamento biologico e psichico, quanto come ampliamento nel senso dell'interiorizzazione e dell'individualizzazione della coscienza della colpa (*Schuldbewußtsein*), la quale trascina inevitabilmente verso la catastrofe.

L'*Umkehr* dovrà, allora, designare l'«inversione» della tendenza tipicamente capitalistica che, assumendo l'equivalenza tra denaro e tempo di lavoro astratto, permette ai creditori di manipolare quest'ultimo a discapito di coloro che sono in debito, per i quali invece l'orologio corre inesorabilmente. Rispetto all'individualizzazione realizzata dalla *Steigerung*, che dà luogo all'intensificazione della coscienza interiore attraverso una sorta di ascesi capitalistica, l'*Umkehr* rappresenta un «cambiamento di rotta»: essa coinvolge l'insieme delle soggettività agenti, che mettono in comune la propria vita, libera dalla colpa. In tal senso, essa costituirebbe l'unica possibile *via d'uscita comunitaria*, dunque, autenticamente politica, manifestando una certa coerenza tematica con il progetto cui lavorava in quegli anni e, soprattutto, con la definizione di «politica» come «compimento dell'umano non potenziato (*ungesteigerten*)»[270].

Ma da dove deriva Benjamin il suo concetto di *Umkehr*? Non stupisce a quest'altezza constatare il retroterra nietzscheano del termine, che spiega la sua ricorrenza in diversi autori del primo espressionismo tedesco come Landauer e, soprattutto, Unger[271]. Com'è noto, nella *Genealogia della morale* Nietzsche designava emblematicamente con *Umkehrung* il rovesciamento del rapporto di forze alla base dei singoli valori morali vigenti[272]. Su questa scia, nel frammento benjaminiano l'*Umkehr* mantiene il significato di «inversione di rotta», nel senso di una conversione di un elemento nel suo opposto, data l'impossibilità

Dentro, vale a dire nell'*inclusione di fattori psichici originariamente estranei all'interno di una coscienza singola*", in E. Unger, *Politica e metafisica*, cit., p. 42.

[270] *GS*, VI., fr. 73. Sulla stessa linea appare la concezione del politico esplicitata nella recensione al *Lesabéndio* come dissoluzione dell'uomo nell'impresa tecnica collettiva; o nel *Frammento Teologico-politico*, dove l'ordine del profano è eretto sull'idea di felicità e non sul Regno di Dio. Sulla contrapposizione tra ascesi capitalistica come mero esercizio in direzione della *Steigerung* e il sapere come possesso esclusivo della comunità, si pensi al fr. 55 (1921-22): «L'esercizio – o il suo potenziamento (*Steigerung*) estremo in vista di fini superiori, l'ascesi – considera non il sapere, bensì la facoltà di disporne; questa non può essere del tutto senza sapere, ma non mira al suo possesso, bensì al suo esame. Davanti a Dio, tuttavia, l'uomo non deve prendere in esame più niente; e, se il sapere continua a esistere davanti a Dio, è allora soltanto come possesso insito nella comunità che può contarci il singolo», in W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 65-66.

[271] Mentre su Landauer torneremo più avanti, Unger scrive: "La politica è oggi essenzialmente economia. Non vogliamo usare lo spirito contro la materia come fanno i critici del materialismo […]. Ci spingiamo piuttosto ad affermare l'importanza del momento materiale e dell'interesse corporeo degli uomini, in senso stretto e in senso lato. Ci limitiamo a constatare che tale interesse non può difendersi né tutelarsi da solo, e così diamo espressione alla necessità di un'inversione (*Umkehrung*) della tendenza fondamentale della politica attuale, inversione volta a contraddire quella tendenza e, dunque, destinata ad apparire mostruosa", in E. Unger, *Politica e metafisica*, cit., p. 17.

[272] «Mentre ogni morale aristocratica germoglia da un trionfante sì pronunciato a se stessi, la morale degli schiavi dice fin dal principio no a un "di fuori" a un "altro", a un "non io", e questo no è la sua azione creatrice. Questo rovesciamento (*Umkehrung*) del giudizio che stabilisce valori – questo necessario dirigersi all'esterno, anziché a ritroso verso se stessi – si conviene appunto al *ressentiment*: la morale degli schiavi ha bisogno, per la sua nascita, sempre e in primo luogo di un mondo opposto ed esteriore, ha bisogno, per esprimersi in termini fisiologici, di stimoli esterni per poter in generale agire – la sua azione fondamentalmente una reazione», in F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 26.

dialettica di superare due poli in una sintesi unitaria. In tal senso, esso mantiene qui l'accezione morale di matrice nietzscheana — lo si riscontra per esempio in alcune note coeve di psicologia, disciplina che per Benjamin era fondata proprio sulla moralità[273].

Ma l'accezione morale di derivazione nietzscheana non è l'unica che il termine tedesco presenta e cui Benjamin allude nel frammento del '21. In effetti, il lemma *Umkehr* si colora in tedesco anche di una forte connotazione religiosa, tanto che Cohen lo impiega per tradurre l'ebraico «teshuvah»[274]: in *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* egli istituiva una relazione sinonimica tra questa, l'«espiazione» (*Sühne*), la «purificazione» (*Reinigung*) e la «penitenza» (*Buße*) — tratteggiando la medesima costellazione che farebbe da sfondo a *Kapitalismus als religion*[275]. Parimenti, si può ricordare come in *Deutsche Bauhütte* — pubblicato nel '24, ma ideato e composto qualche anno prima grazie anche alle intense conversazioni con Benjamin —, Rang avesse definito l'*Umkehr* "la grande parola di tutte le religioni", con cui queste designano propriamente il moto di "rivoluzione" compreso tra la creazione e la venuta del Regno e arrivano a dire "sì! […] alla vita, al mondo"[276].

---

[273] La psicologia si interroga — scrive Benjamin nel fr. 45 — su "come Dio attraverso il linguaggio conferisce forma all'uomo". E continua: "[…] la percezione che essa descrive è una percezione pura — e precisamente la percezione pura (apocalittica) dell'essere umano. Di ciò che resta dell'uomo dopo la catastrofe morale, dopo la conversione (*Umkehr*) e la purificazione (*Reinigung*)", in W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 61 ss. È solo in seguito a questa conversione morale che può avvenire la "costruzione dell'umano puro", ovvero dell'uomo che percepisce la sua vita psichica (*Seelenleben*) esteriormente, a livello corporeo (*im Leiblichen*), si veda *supra*, § II.3.2.

[274] "Teshuvah" (in ebraico תשובה, letteralmente "ritorno") è il modo di espiare i peccati nell'ebraismo, attraverso una sorta di pentimento. Secondo il Talmud, il pentimento è stato tra le prime cose che Dio ha creato, prima ancora dell'universo fisico (*Nedarim* 39b). Quando il Tempio di Gerusalemme era attivo, all'ebreo veniva richiesto di portare i vari sacrifici a seconda dei tipi di peccato. Sebbene i sacrifici fossero dovuti, la parte più essenziale era *teshuvah* e la persona che eseguiva il sacrificio doveva confessare i suoi peccati. Attualmente, con il Tempio distrutto, l'espiazione può tuttavia essere ancora concessa facendo *teshuvah*. Le grandi Festività ebraiche, specialmente *Yom Kippur*, rappresentano il periodo più appropriato. Secondo lo *Shaarei Teshuva* (lett. "Porte del Pentimento"), un'opera di etica ebraica scritta da Yonah ben Abraham di Gerona, se qualcuno commette un peccato, un atto proibito, può essere perdonato per quel peccato se fa *teshuvah*, il che comprende diverse pratiche e passaggi, cfr. J. J. Petuchowski, *The Concept of 'Teshuva' in the Bible and Talmud*, in "Judaism", 17 (1968), n.2, pp. 175-185.

[275] In *Religion der Vernunft* Cohen commenta un passo di Ezechiele (18, 21-23): «Da ogni colpa si può tornare indietro (*Von aller Schuld gibt es Umkehr*) […]. Nell'inversione (*Umkehr*) del corso della vita che si è condotta fino a quel momento, nella capacità di disegnare un nuovo corso della vita, […] l'uomo diventa signore di se stesso e cessa di essere sottomesso a un destino. […] La parola ebraica dell'*Umkehr* si trasforma in una nuova parola, che nel tedesco ha trovato solo una traduzione imprecisa, nella parola penitenza (*Buße*) […]. La penitenza è punizione (*Strafe*). E la punizione è l'attuale mezzo con cui la *Umkehr* va distinta dalla semplice astrazione etica», in H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Fourier, Wiesbaden 1978 [I. ed. Fock, Leipzig 1919], pp. 226 e ss; cfr. anche C.C. Härle, *Religione senza religione*, cit., pp. 100-103.

[276] F. C. Rang, *Deutsche Bauhütte*, cit., p. 120. Sulla complessa interpretazione dell'*Umkehr* come elemento decisivo della metanoia evangelica da Rang discussa, Montanelli ha scritto: "[…] Gesto insieme distruttivo e costruttivo: se da un lato manda in frantumi l'illusione dell'Idealismo e, con essa, lo stesso concetto di arte, dall'altro sostituisce all'opera d'arte l'opera di fede (*Glaubenswerk*), che, nella sua rinnovata immersione nella corporeità creaturale, sola, può sprigionare la «forza plasmatrice» di nuove configurazioni. Per far questo la fede stessa deve liberarsi sia dei contenuti che delle forme di chiese, religioni e dottrine […]. Si tratta di tornare allo stato della creazione (*Schöpfungsstand*) – nella *Deutsche Bauhütte* parlando della *Umkehr* Rang nomina il «ritornare alla radice (*Zurück-gewandtsein zur Wurzel*) […] di Lao-Tse» –, intendendo però con questo movimento un tornare dove non si è già stati", in M. Montanelli, *Florens der Christ*, cit., p. 105.

Alla luce della complessa rete semantica disegnata dal termine tedesco e dei vari impieghi che ne fanno i suoi principali autori di riferimento, anche Benjamin attribuisce all'*Umkehr* un significato che non si circoscrive all'ambito religioso, ma che chiama in causa il «balzo apocalittico» (*der apokalyptische Sprung*)[277] che interrompe il *continuum* temporale per invertirne la direzione[278].

Alla luce di tali premesse, si comprende perché Hamacher veda nella *Umkehr* benjaminiana un «mutamento radicale», vòlto ad esprimere una «cesura» totale rispetto alla logica colpevolizzante/indebitante[279]; mentre Priddat la equipara ad una «re-volutio», una «crisis»[280]. Nonostante la difficoltà mostrata dagli interpreti nell'attribuire una traduzione unitaria e definitiva al termine in questione, in tutti i casi spicca l'aspetto attivo della rottura in oggetto. Ciò fa supporre che, nella cornice di disperazione del capitalismo, l'*Umkehr* possa in fin dei conti identificarsi con la «vera Politica», oggetto privilegiato di indagine della *Politik*, di cui *Kapitalismus als Religion* è probabilmente parte integrante. Tale ipotesi permetterebbe di inscrivere l'intenzione sottesa all'analisi benjaminiana del fenomeno capitalista in un ambito prettamente «politico», evitando così di scadere in «una smisurata polemica universale»[281] sull'essenza della religione, compresa quella capitalistica[282].

Se il primo gruppo di riferimenti bibliografici appuntati nella seconda parte del frammento si concentra sulla disamina della struttura religiosa del capitalismo, chiamando in causa Weber, Fuchs, Troeltsch, Schönberg e Müller[283], le menzioni delle opere di Unger, Sorel e Landauer riguarderebbero

---

[277] W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, cit., p. 53.

[278] È più o meno nella medesima accezione semantica che verrà impiegata anni dopo nella produzione benjaminiana: si pensi a *Parco centrale*: «Interrompere il corso del mondo – era la più profonda volontà di Baudelaire. La volontà di Giosuè. Non tanto quella profetica: poiché egli non pensava affatto alla *Umkehr*», in *OC*, VII, p. 188. O al saggio su Kakfa del '34, dove sta ad indicare «la direzione dello studio che trasforma la vita in scrittura» (in W. Benjamin, *Franz Kafka. Per il decimo anniversario della sua morte*, in *Angelus novus*, cit., pp. 303-304), collocandosi agli antipodi della definizione di «destino» come «nesso di colpa del vivente» fornita un decennio prima in *id., Destino e carattere*, in *Angelus novus*, cit., p. 35.

[279] Cfr. W. Hamacher, *Schuldgeschichte*, cit., pp. 109 ss.

[280] Cfr. B. Priddat, *Deus Creditor: Walter Benjamins 'Kapitalismus als Religion'*, in D. Baecker (a cura di), *Kapitalismus als Religion*, cit, pp. 226 ss.

[281] W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, cit., p. 51.

[282] Cfr. U. Steiner, *Die Grenzen des Kapitalismus. Kapitalismus, Religion und Politik in Benjamins Fragment* Kapitalismus als Religion, in M. Ponzi, S. Scheibenberger, D. Gentili, E. Stimilli (a cura di), *Der Kult des Kapitals. Kapitalismus und Religion bei Walter Benjamin*, Winter Verlag, Heidelberg 2017, pp. 37 ss.

[283] I testi annotati sono i *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (*1919-1920) di Max Weber, *Der Geist der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft* di Bruno Fuchs, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912) di Ernst Troeltsch, l'*Handbuch der politischen Ökonomie* di Gustav von Schönberg, e i *Zwolf Reden über die Beredsamkeit und deren Verfall in Deutschland* (1816) di Adam Müller, in W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, cit., p. 53-4. Mentre i primi quattro libri non trovano corrispondenza nell'indice dei libri letti e vanno considerati rinvii bibliografici da approfondire, la lettura del libro di Müller è attestata in una lettera a Scholem del febbraio '21: "[…] Inoltre mi sono imbattuto ora nei "Dodici discorsi sull'eloquenza e il suo decadimento in Germania" di Adam Mülller, che speravo fornissero suggerimenti per un'espansione occasionale del "vero Politico". Naturalmente questo non si realizza, ma il lavoro è incredibilmente interessante. Condivide con gli ultimi scritti di Friedrich Schlegel l'enorme lassismo rispetto al sistema, alla logica, ma a differenza di questi compensa con idee meravigliose e una bellissima descrizione dei costumi parlamentari inglesi […]" in *GB*, II, p. 140 [trad. mia]. Il passo

l'annosa questione della possibilità del suo superamento, esemplificata dall'*Umkehr*. Della soluzione prospettata dal primo, in *Politik und Metaphysik*, e dei suoi limiti si è già avuto modo di parlare. Si ricorderà come il nome di Unger comparisse assieme a quello di Sorel anche in *Zur Kritik der Gewalt* per esprimere la necessità politica di spezzare il circolo mitico e violento del diritto. Allo stesso modo, le *Réflexions sur la violence* di Sorel costituiscono qui un importante termine di confronto per approfondire il carattere «pagano», o meglio «mitico», che il capitalismo – insieme al diritto borghese che lo fonda – condivide con la colpa e il destino: Sorel concepiva, infatti, il capitalismo non come un fenomeno contingente, ma nei termini di un regime necessario con una «scienza economica» propria, retta da «leggi naturali» a sé stanti[284].

---

citato qui riguarda probabilmente le pagine tratte dal discorso *Von der Kunst des Hörens* e incentrate sull'identificazione del denaro con il contraltare commerciale della fissazione in stampa di tutti i rapporti umani, tramandabili a voce eppure destinati ad essere cancellati nelle forme statali capitaliste, cfr. A. Müller, *Zwolf Reden über die Beredsamkeit und deren Verfall in Deutschland. Gehalten zu Wien im Frühlinge 1812*, a cura di W. Jens, Insel, Frankfurt a. M. 1967 [I ed. Göschen, Leipzig 1816], pp. 67-68. A sostegno di questa ipotesi si veda G. Guerra, *Kapitalismus als Sozialismus? Walter Benjamin lettore di Gustav Landauer (e di Erich Unger e di Georges Sorel)*, in D. Gentili, M. Ponzi, E. Stimilli (a cura di), *Il culto del capitale*, cit., pp. 201-213, qui pp. 207 ss. Il richiamo a Müller si inscrive nel contesto di quella che nel 1932 Arendt ha definito «Müllers-Renaissance», ovvero la popolarità guadagnata dall'aurore in Germania e Austria a partire dai primi anni del Novecento, cfr. H. Arendt, *Adam-Müller-Renaissance?*, in «Kölnische Zeitung», 13. und 17. September 1932; ora in *id., Reflections on Literature and Culture*, Stanford (CA), SUP 2007, pp. 38-45. All'origine di questo riscoperto interesse c'è l'utilizzo strumentale delle teorie di Müller al fine di indicare nello Stato la vitalità di una comunità storica, territoriale e di sangue: vale a dire, un'interpretazione del romanticismo in senso organicistico e irrazionalistico, rivolto all'autolegittimazione culturale e politica da parte del neoromanticismo austriaco, che ha tra i suoi maggiori esponenti Othmar Spann, e del collettivismo tedesco della «Volkswirtschaftslehre» di Friedrich von Bülow. Tale interpretazione prende piede nel contesto della cosiddetta crisi della modernità, che coincide per un verso con la critica del positivismo avviata, tra gli altri, da Nietzsche; dall'altro con la mole di energie dispiegate dal capitalismo industriale, che ha portato alla diffusione della cultura di massa e, parallelamente, dell'imperialismo, della crisi dello *jus publicum aeuropeum* e della Grande guerra, cfr. S. Kern, *The Culture of Time and Space. 1880-1918*, Harvard University Press, Cambridge 1983; trad. it. *Il tempo e lo spazio. La percezione del mondo tra Otto e Novecento*, a cura di B. Maj, Il Mulino, Bologna 2007. Alla riscoperta di Müller concorre poi la pubblicazione delle principali edizioni storico-critiche di quest'ultimo come di molti autori romantici; e, non da ultimo, la concomitanza tra l'elaborazione del nesso tra spirito europeo e capitalismo ne l'*Etica protestante* di Weber e la crisi del *gold standard* messa a punto nella *Teoria statale della moneta* di Knapp, in cui Müller viene riscoperto come precursore. Nel quadro delle interpretazioni del romanticismo politico fornite dal neoromanticismo tedesco e probabilmente influenti su Benjamin, occorre menzionare *Politische Romantik* (1919) di Schmitt, in cui Müller viene definito "la tipologia più pura del romanticismo politico" e ancora "personaggio insignificante e ambiguo", in C. Schmitt, *Romanticismo politico*, cit., p. 25. Al cuore della critica schmittiana si colloca, com'è noto, l'interpretazione del romanticismo nell'ambito della secolarizzazione e dell'individualismo borghese: proprio come il liberalismo, esso sarebbe incapace di produrre ordine a causa della sua pretesa di universalità ormai assente, risolvendosi di fatto in un "occasionalismo soggettivizzato", nella presa di distanza ironica dall'insensatezza del reale.

[284] "Oggigiorno gli economisti sono poco propensi a credere che il rispetto di queste leggi naturali si imponga per via del rispetto che si deve alla natura: vedono bene che che si è giunti con ritardo al regime capitalistico, ma ritengono che vi si sia giunti in seguito a un progresso che dovrebbe essere motivo di gioia per le persone illuminate. Questo progresso in effetti consiste in tre fatti notevoli: è stato possibile costituire una scienza dell'economia; il diritto può arrivare alle formule più semplici, più sicure, più belle, perché il diritto delle obbligazioni domina in ogni capitalismo avanzato; i capricci dei padroni dello Stato non sono più tanto appariscenti e in tal modo si procederebbe verso la libertà. Ogni ritorno al passato sembra loro un attentato contro la scienza, il diritto e la dignità umana." In G. Sorel, *Riflessioni sulla violenza*, cit., pp. 280.

Più problematica risulta l'interpretazione del riferimento ad *Aufruf zum Sozialismus* di Landauer, in mancanza di una precisa indicazione bibliografica[285]. Ad ogni modo, è verosimile che Benjamin guardasse con un certo interesse al tentativo landaueriano di ridefinire eticamente il socialismo attraverso una riarticolazione post-nietzscheana del nesso spirito/cultura/comunità: tanto contro il socialismo scientifico marxiano, quanto contro la *Steigerung* nietzscheana[286]. Tale intento sarebbe racchiuso nel proclama: «Sozialismus ist Umkehr; Sozialismus ist Neubeginn; Sozialismus ist Wiederanschluss an die Natur, Wiedererfuellung mit Geist, Wiedergewinnung der Beziehung»[287]. A ben vedere, Landauer rintraccia nel Socialismo l'inversione radicale, un ritorno alla natura, un compimento nello spirito e una riconquista della relazione: vale a dire, una trasformazione che, sebbene interessi *in primis* il piano dello spirito e assuma solo successivamente effettualità materiale, va ad inscriversi nell'ambito della politica rivoluzionaria[288]. In questo timido riferimento bibliografico può leggersi, allora, il più generale proposito di confrontarsi con la proposta landaueriana all'interno di un frammento che indaga tanto l'universo circoscritto della religione capitalistica, quanto la possibilità del suo superamento per mezzo dell'*Umkehr* — identificabile a questo punto con la «vera Politica», inevitabilmente «rivoluzionaria».

In *Sulla critica della violenza* lo «sciopero generale rivoluzionario» assurgeva a mezzo puro, in grado di interrompere il ciclo mitico della violenza giuridica e istituire una nuova epoca storica all'insegna della giustizia, svincolata finalmente dal diritto. Allo stesso modo, la nozione di *Umkehr*, che traluce da *Kapitalismus als Religion*, allude a un'inversione, non solo verso l'esterno, sul piano economico e politico; ma anche verso l'interno, in direzione antropologica. Essa permette, cioè, di configurare la questione del superamento del capitalismo come interruzione della temporalità chiusa e ripristino di una temporalità altra, in cui il vivente, libero dalle catene del debito e della colpa, vive finalmente la dimensione comunitaria, dove unicamente il divino può manifestarsi.

---

[285] Il testo del 1911 è stato ripubblicato nel 1919 e nel 1920 con diversa impaginazione. Pertanto il rimando benjaminiano rimane una questione aperta. Franchini (cfr. S. Franchini, *Il capitalismo divino*, cit., p.123, nota 23), d'accordo con Salzani (cfr. C. Salzani, *Politica profana*, cit., p. 30, nota 61), prende in considerazione le edizioni del 1911 e del 1920, dove alla pagina citata da Benjamin Landauer affronta la questione della trasformazione dello spirito come uniche rivoluzioni in grado di abolire la proprietà e permettere la realizzazione di cambiamenti materiali e sociali che il Socialismo si propone, cfr. G. Landauer, *Aufruf zum Sozialismus*, Oppo-Verlag, Berlin 1998 [I. ed. Verlag des Sozialistischen Bundes, Berlin 1911], p. 128. La maggior parte degli interpreti, tra cui Steiner (cfr. U. Steiner, *Die Grenzen des Kapitalismus*, cit., pp. 39-40) e Löwy (cfr. M. Löwy, *Le capitalisme comme religion*, cit., p. 206) prende in considerazione l'edizione del testo del 1919, alla cui pagina indicata Landauer indaga la relazione tra la parola *Gott* (Dio) e la parola *Götze* (idolo), che significano entrambe *Gegossene* (ciò che è stato fuso). In tal modo, il denaro viene smascherato come l'unico dio, a cui gli uomini stessi abbiano conferito una forma materiale, senza per questo privarlo della potenza che connota il divino, cfr. G. Landauer, *Aufruf zum Sozialismus*, cit., p. 135.

[286] Cfr. G. Guerra, *Kapitalismus als Sozialismus?*, cit., pp. 209 ss.

[287] G. Landauer, *Aufruf zum Sozialismus*, cit,, p. 136.

[288] Cfr. U. Steiner, *Die Grenzen des Kapitalismus*, cit., pp. 40 e ss.

Nel solco di questa trasposizione del discorso in direzione di filosofia della storia, Hamacher ha osservato che il termine tedesco *Schuld* presenta a ben vedere una terza valenza semantica: non solo «debito» e «colpa», ma anche «causa». Quest'ultima accezione non starebbe ad indicare il fondamento deterministico e sostanziale della *Ursache*; al contrario, connoterebbe una causa prevalentemente morale e giuridica, assimilabile all'*aition* greco. Nell'intima correlazione che quest'ultima istituisce con il singolo, presentandosi come assenza di responsabilità e inevitabilità della colpa, essa darebbe luogo ad una temporalità omogenea e vuota, in cui la possibilità di una rottura non è affatto contemplata[289]. Si tratta della temporalità della colpa destinale inerente alla nuda vita esposta in *Destino e Carattere*, quanto della colpa giuridica, su cui si scatena l'azione punitiva della *Gewalt* in *Sulla critica della violenza.* In effetti, già in un frammento del 1918, Benjamin attribuiva al «tempo del destino» assenza di «autonomia»: «esso appartiene all'ordine della colpa, che ne determina la coerenza interna. […] Non c'è in esso né presente né passato né futuro»[290]. Così nello stesso anno, egli elevava non il «sistema di causa-effetto», ma la colpa a «categoria suprema della storia universale per garantire l'unidirezionalità dell'accadere»[291]. A tale concezione storico-mitica della storia universale improntata alla colpa, Benjamin contrappone l'imprevedibile apertura della «breccia della libertà»[292]: come al Diritto, in ragione della sua filiazione mitica, si oppone la logica della Giustizia; allo stesso modo, al tempo colpevole del mito e del diritto si contrappone il tempo della *vera Politica*, fondato sul riconoscimento reciproco di soggettività agenti, vale a dire, non più guidate dalla necessità destinale, ma finalmente capaci di interrompere il vuoto corso degli eventi all'interno e in vista di una collettività.

Come ha osservato Tomba, la temporalità della teologia politica, emblematicamente messa a punto nell'omonima opera schmittiana, presenta una struttura circolare, dal momento che lì la trascendenza non è rimossa, ma trasferita da Dio al sovrano: infatti, nel contesto dello Stato costituzionale moderno essa viene ridislocata nell'eccezione della decisione sovrana[293]. La circolarità di simile configurazione, che Schmitt mette in luce sulle orme di Hobbes, starebbe proprio nella reciproca

---

[289] W. Hamacher, *Schuldgeschichte*, cit., pp. 80-81.
[290] W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 33.
[291] *Ivi,* p. 35.
[292] A tal proposito, Pezzella ha commentato: "[…] la storia come perpetua fondazione, *Schuld*, di catene di dipendenza asimmetrica, è interrotta dalla relazione di riconoscimento, in cui affermo l'alterità dell'altro, condivido l'essenza umana con l'altro, decido della nostra situazione *comune* con l'altro. Lo spazio del giudizio politico come luogo affidato al «senso comune», alla persuasione reciproca, e alla decisione non predeterminata da una causa, da un debito, da una colpa, si oppone alla eterna ripetizione del giudizio mitico e alla sua uniformazione della storia", in M. Pezzella, *Insorgenze*, cit., pp. 121-122.
[293] M. Tomba, *Capitalismo, religione e la fine della teologia politica*, in D. Gentili, M. Ponzi, E. Stimilli (a cura di), *Il culto del capitale*, cit., pp. 47 ss.

determinazione che caratterizza il rapporto tra il popolo ed il suo rappresentante: il primo è il soggetto sovrano; tuttavia, esso non esiste prima di essere conformato dal rappresentante. In tal senso, pur essendo il risultato del patto, il rappresentante costituisce, allo stesso tempo, la condizione di possibilità del popolo sovrano, poiché solo in quest'ultimo il popolo viene "reso visibile" pubblicamente, vale a dire, trova rappresentazione unitaria e totale di sé, assurgendo a soggetto politico[294]. È proprio il dispositivo della rappresentanza che crea il soggetto politico sovrano ad essere alla base dell'apparato tecnico amministrativo dello Stato moderno, in cui la trascendenza è dislocata attraverso lo stato di eccezione: ne risulta che la questione della verità e della giustizia viene espunta dalla concettualità politica moderna, o meglio, riconfigurata come una domanda sulla "perfezione tecnica"[295] dello Stato, il cui principio supremo è la "sicurezza del popolo"[296].

In quest'ottica il principio rappresentativo costituirebbe l'impedimento per ogni mutamento radicale, poiché vincolerebbe il popolo al ruolo di soggetto politico, inquadrandolo in confini costituzionali ben delimitati, al di fuori dei quali nulla è pensabile, né moltitudini in rivolta, né tantomeno rivoluzioni. Adoperando il registro semantico della *Critica della violenza*, si potrebbe dire che l'*Umkehr* tenta di rompere il *circolo magico* della *Zweckrationalität*, cioè il rapporto invertito mezzi/fini del diritto, per riattivare l'intero campo di possibilità inespresse della modernità, spalancando la temporalità della Giustizia. Anticipando un modo di stare insieme autenticamente comunitario fuori dall'ordine giuridico, come se la Legge fosse sospesa, essa permetterebbe di cogliere la temporalità messianica già nell'ordine del profano[297]. Pertanto, la Giustizia non è qui da intendersi in senso teocratico, come realizzazione del fine ultimo (*Endzweck*), il Regno di Dio sulla Terra; quanto come fine (*Ende*) della temporalità della decisione sovrana. Giustizia fa la sua comparsa nel mondo terreno scompaginando e sospendendo qualsiasi ordine vigente[298], di modo che l'«inversione di rotta» si presenta come «anticipazione dell'interruzione»[299]. E se,

---

[294] Sulla rappresentanza si pensi alle formulazioni del *Leviatano*, cfr. T. Hobbes. *Leviathan*, cit., soprattutto capitoli VI; XVII; e alle celebri pagine di Schmitt: "Rappresentare significa rendere visibile e presente un essere invisibile per mezzo di un essere che è presente pubblicamente" in C. Schmitt, *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1928; trad. it., *La dottrina della costituzione*, a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1984, p. 277.

[295] Cfr. l'interpretazione schmittiana del dispositivo hobbesiano della rappresentanza come apparato, la cui giustizia consiste nella "perfezione tecnica", cfr. C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hanseatischen Verlagsanstalt, Hamburg 1938; tr.it. *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, in *id.*, *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1986, pp. 61-143, sopr. pp. 94 ss.

[296] Cfr. T. Hobbes, *Il Leviatano*, cit., p. 6. Sul tema della forclusione della giustizia nello Stato moderno, cfr. *supra*, § III.1.1.1.

[297] Su questo punto si veda la lettura paolina che Taubes fa di Benjamin, sulla base dell'istanza messianica che farebbe da sfondo tanto alle *Lettere* di Paolo quanto al *Frammento Teologico-politico*, cfr. J. Taubes, *Il prezzo del messianesimo*, a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 2017. Sul tema cfr. *infra*, § III.2.3.2.

[298] Cfr. W. Benjamin, *La Politica*, cit, p. 43.

[299] M. Tomba, *Capitalismo, religione e la fine della teologia politica*, cit., p. 56.

come scriveva in quegli anni, «le rivoluzioni in natura sono la testimonianza più potente della storia»[300], allora l'*Umkehr* viene a configurarsi come *re-volutio* antropologica, economica e, nel dischiudere un'esperienza del tempo distinta, soprattutto storico-politica.

2.2.2. La categoria di Giustizia

Lo scenario appena descritto delinea senza mezzi termini il nocciolo duro della questione, ossia l'articolazione del nesso tra politica e giustizia nel tempo della storia. Se l'*Umkehr* ha approfondito la questione da un'ottica prettamente profana; ora si considererà il polo del messianico in sé, costituito dalla *categoria etica* della giustizia, per tentare di gettare luce sulla sua manifestazione terrena come interruzione e anticipazione, dunque, sulla valenza apocalittica o meno della riflessione avviata da Benjamin.

Il punto di partenza di queste considerazioni va rintracciato in alcune note del 1916, già menzionate sopra, in cui Benjamin denuncia l'"immane baratro che, per loro essenza, si spalanca tra diritto e giustizia"[301] — un abisso che secondo l'autore viene smascherato da altre lingue, ma non dal tedesco, in cui i termini *Recht* (diritto) e *Gerechtigkeit* (Giustizia) presentano la medesima radice linguistica[302]. Prima di tematizzare la giustizia non come una "virtù accanto alle altre virtù", ma come "la categoria etica dell'esistente", egli si cimenta nella discussione dell'idea stessa di "bene", distinguendo un "Bene" inteso in senso assoluto, dalla molteplicità dei "beni" materiali. In tale contesto va inscritta la polemica con quelle concezioni che, trascurando suddetta distinzione fondamentale, si fondano sull'appropriabilità del mondo: tanto la visione borghese dominante, che vede nel mondo il luogo di distribuzione della proprietà del singolo; quanto le posizioni socialiste e comuniste, che si limitano a invertire la prospettiva borghese, estendendo la pretesa dell'individuo a ogni bene. Nell'ammettere la possibilità che il bene possa essere oggetto di un possesso giusto, entrambe assumono arbitrariamente la compatibilità tra la giustizia e l'ordine del possesso. Al contrario — argomenta Benjamin — non solo il possesso è sempre ingiusto, in quanto delimitato nel tempo e nello spazio; ma la peculiarità della giustizia consiste proprio nella capacità di rendere i singoli beni "privi di possesso".

---

[300] W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 67.

[301] Si tratta degli "Appunti per un lavoro sulla categoria di giustizia" datato da Scholem all'8-9/10/16, W. Benjamin, *La Politica, cit.*, pp. 31-32. Sulla composizione, la struttura e le fonti del testo (Kant, Cohen e le fonti chassidiche), cfr. *supra*, §II.2.2

[302] Benjamin adduce l'esempio del divario etimologico presentato dalla coppia "diritto"/"giustizia" in ebraico (*mishpat/zedek*), in latino (*ius/fas*) e in greco (*thèmis/dike*), cfr. *ivi*, p. 32.

A riprova dell'alterità della categoria di giustizia rispetto ai beni finiti, la seconda parte del frammento esordisce: "Giustizia è tendere a fare del mondo il sommo bene". In tal senso, pur dichiarando una certa ascendenza kantiana, la giustizia come "sommo bene" (*höchster Gut*) travalica qui l'ordine morale normativamente sancito, assumendo una colorazione messianica, che tradisce l'influsso del neokantiano Cohen e di alcune fonti ebraiche[303]. In quanto tensione (*Strebung*), "giustizia non sembra riferirsi alla buona volontà del soggetto, bensì stabilisce un nuovo stato del mondo"[304]. Vale a dire, essa è qualcosa che non si può esigere, che non può essere stabilita o soddisfatta da un soggetto *sovrano*.

Si tratta, piuttosto, di una "categoria divina"[305], o meglio, di una categoria profana che è manifestazione reale del divino: può essere "adempiuta" dall'essere umano attraverso un'azione giusta, ma "indeducibile", poiché la sua origine rimane inaccessibile agli umani. A tal proposito, commenta Khatib:

> […] per Benjamin la giustizia non è un'idea regolativa (come in Kant) o la distribuzione equa e reciproca di beni, responsabilità e doveri all'interno dell'ordine sociale (come nell'*Etica Nicomachea* di Aristotele), ma una categoria etica che supera i confini della legge e di tutti i concetti legalistici e moralistici di giustizia[306].

Si comprende allora come la discussione sulla giustizia possa gettare luce sulla relazione tra piano politico-sociale e messianico al cuore della *Politik*, dunque, aiutare a scandagliare il nesso tra l'azione politica e l'istanza di giustizia nell'ambito del profano, ma fuori dall'ordinamento giuridico. In tal senso, la designazione di diritto e giustizia come due sfere eterogenee e inconciliabili costituisce il presupposto e il punto di arrivo del discorso benjaminiano: nella cornice giuridica il diritto si rapporta alla giustizia come un ideale astratto di uguaglianza, come uno "schema formale" che applica la pena a fronte dell'infrazione giuridica o, la maggior parte delle volte, in nome di una colpa fittizia e inestinguibile come il destino mitico. Si potrebbero individuare i termini della contrapposizione in oggetto sulla scia della

---

[303] Nel movimento che integra l'identificazione tra virtù e felicità nell'idea di "sommo bene" della *Critica della ragion pratica* con la necessaria distinzione tra "bene" e "beni" e tra "bene" e "buono" si rintraccia la misura dell'influsso dell'*Etica della volontà pura* di Cohen, cfr. D. A. Contadini, *Giustizia e felicità: nichilismo e messianismo nel pensiero etico-politico del giovane Benjamin*, Tesi di dottorato discussa presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II nell'a.a. 2007/2008, sopr. pp. 162-184. Nonostante la mediazione di Cohen sia evidente, Bonola sostiene che Benjamin se ne discosti quando ipotizza che la giustizia non sia una virtù accanto alle altre. In tal senso, egli ipotizza che l'idea benjaminiana di Giustizia, che ricorre alle nozioni teologiche di "ordine" (*Ordnung*) e di "possesso" (*Besitz*), celi evidenti influssi ebraici: come la figura dello *zaddik* chassidico di Buber o l'opposizione tra l'opera del "Giusto dell'Universo" e l'opera dell'uomo della raccolta *Al bivio* di Achad Ha-am, la cui lettura è stata mediata da Scholem, cfr. G. Bonola, *Antipolitica messianica*, cit., pp. 6 ss.

[304] Tutte le citazioni precedenti fanno riferimento a W. Benjamin, *La Politica, cit.*, pp. 31-32.

[305] G. Bonola, *Antipolitica messianica*, cit., p. 9.

[306] S. Khatib, *Towards a Politics of 'Pure means'*, cit., pp. 9 ss [trad. mia]. Egli suggerisce qui una certa analogia tra la categoria di giustizia e quella di verità: entrambe si distinguono per la mancanza di intenzionalità, differenziandosi in un caso dalla "giustizia giuridica", nell'altro dalla "conoscenza oggettiva", cfr. sul tema anche *id.*, *Walter Benjamin and the Subject of Historical Cognition*, in "*Walter Benjamin Unbound*", Special Issue of Annals of Scholarship, Vol. 21.1/2, pp. 23-42.

coppia oppositiva mito pagano/religione proposta nella *Critica della violenza*: da una parte la nozione mitico-giuridica di giustizia come uguaglianza, reciprocità e retribuzione della colpa; dall'altra, la categoria etica di giustizia come "adempimento", in cui l'asimmetria apportata dalla dimensione messianica rimarca la distanza che separa la legge ebraica dalla legge giuridica[307].

Ora, sebbene l'attributo "divino" assegnato alla giustizia serva a scongiurare le pretese totalizzanti di un soggetto sovrano, che si arroga il monopolio della violenza in Terra, non si può ignorare l'ambiguità connaturata all'idea di giustizia come zona indistinta e inaccessibile all'umano. Si tratta della medesima problematicità che in *Zur Kritik der Gewalt* intaccava la "violenza divina"— nozione che, prima di essere criticata dai commentatori, sarebbe poi stata definita dallo stesso Benjamin "una macchia bianca, un concetto-limite, un'idea regolativa" da rinnegare a vantaggio della lotta di classe[308].

Nonostante le dichiarazioni più o meno verosimili attribuite al Benjamin maturo, è bene ribadire che, in ballo nel progetto pre-marxista della *Politik* è il tentativo di confutare la credenza mitica nella colpa naturale e nella necessità della punizione a fondamento dello Stato capitalistico, in nome del punto di vista etico-politico dischiuso dalla giustizia. In questa luce, la violenza divina non appare un mero significante vuoto, ma assume connotati più definiti, soprattutto uno, inconfondibile: la "deposizione del diritto" (*Entsetzung des Rechts*). Tuttavia, è importante sottolineare che al centro del discorso benjaminiano non è qui il divino in sé, ma le sembianze che esso assume in un'ottica prettamente profana: da questa prospettiva la sua manifestazione come interruzione del circolo magico della violenza statale pare assumere una valenza quasi rivoluzionaria. In effetti, all'occhio umano violenza divina e violenza rivoluzionaria sembrano coincidere; tuttavia, Benjamin insiste sull'urgenza di distinguere la prima, fine in sé, dalla seconda, mezzo puro: da una parte, la violenza divina, pura e immediata; dall'altra, la violenza rivoluzionaria, che di questa è "la suprema manifestazione […] per mano dell'uomo"[309].

---

[307] Identificando in tale contesto la giustizia divina con la Legge ebraica, Žižek ha osservato: "[…] The Jewish Law is not a social law like others: while other (pagan) laws regulate social exchange, the Jewish Law introduces a different dimension, that of divine justice which is radically heterogeneous with regard to the social law", in S. Žižek, *The Puppet and the Dwarf: the Perverse Core of Christianity*, MIT Press, Cambridge 2003, p. 119.

[308] Sulla *querelle* tra Derrida e Agamben sulla nozione benjaminiana di violenza divina si veda *supra*, § 2.1.1. Questa definizione benjaminiana viene riportata in una nota di diario dall'amico Werner Kraft in data 20.05.1934, oggi raccolta in I. e K. Scheurmann (a cura di), *Für Walter Benjamin*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1992, pp- 47-48; trad. it. in W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., pp. 316-317.

[309] W. Benjamin, *Sulla critica della violenza*, cit., p. 118.

Come la giustizia negli appunti del '16 è una categoria messianica, ma tale da definire l'azione del vivente nell'ordine del profano come "lato etico della lotta" [310]; allo stesso modo, si può intendere la violenza divina non come un potere trascendente, che interviene nella storia umana dall'esterno, quanto piuttosto come "un certo dominio nel cuore stesso della *vita profana*"[311]. La sua inaccessibilità serve a preservare il nocciolo duro dell'umano — quella "violenza originaria"[312] connaturata al *vivente* — contro i soprusi della violenza mitico-giuridica — che tende a ridurla a *nuda vita*, ovvero a mera vita biologica privata della sua eccedenza etica.

La violenza divina sta a rappresentare un altro nome per la giustizia, dal momento che, in questo mondo, entrambe si relazionano al vivente per affrancarlo dal diritto. Il vivente si colloca, infatti, nella legislazione del profano, ma poiché attraverso la lingua e l'etica entra in contatto con il messianico, costituisce una "zona di una influenza divina immediata"[313]. In tal senso, l'ambito della politica è sì adiacente alla religione, tuttavia, in esso la *Gewalt* divina non regna, ma si ritira. Quando quest'ultima irrompe nel *regno dei mezzi legali* essa lo fa come una cesura distruttiva del nesso mitico tra nuda vita colpevole e legge. A ben vedere, infatti: "In questo mondo la violenza divina è superiore alla non-violenza divina. Nel mondo a venire la non-violenza divina è superiore alla violenza divina"[314]. Non stupisce, allora, che non avendo questa né mezzi, né fini, essa arrivi nel mondo profano piuttosto come la *fine*: tanto come violenza divina, quanto come sua incarnazione umana nella forma della violenza rivoluzionaria, essa rompe il "circolo delle forme mitiche del diritto" e dischiude una "nuova epoca storica"[315].

Ciò non conduce alla fine dei tempi, ma solo all'interruzione della temporalità giuridica. Ha ragione allora Tomba a definire in fondo «anti-apocalittica» la questione sollevata dalla riflessione politica di Benjamin[316]: il suo intento è proprio la possibilità di trasformare lo scenario catastrofico della teologia politica attraverso la redenzione dal contesto della colpa. Se il tempo giuridico, sul modello di quello

---

[310] Il frammento continua: "giustizia è la potenza della virtù e la virtù della potenza. La responsabilità che abbiamo verso il mondo si dimostra si fronte all'istanza di giustizia […], in W. Benjamin, *La Politica, cit.*, p. 32.

[311] S. Khatib, *Towards the 'Politics of pure means'*, cit., p. 11.

[312] Il riferimento è alle *Annotazioni su 'Vita e violenza'*, databili tra il 1916 e il 1920: "[…] Per contro la violenza originaria, quale ad esempio si può riscontrare nel difendersi, non è affatto riprovevole. Il giudizio su un'azione non ha dunque nulla a che vedere col fatto che essa sia stata compiuta con o senza violenza fisica. La rivendicazione anarchica dell'abolizione della violenza è dunque sensata solo in riferimento alla violenza amministrata e quindi anche la sua prassi terroristica non ne contraddice il teorema. Invece la rivendicazione di una totale non-violenza non si può definire con esattezza (dove si arresta la violenza?): non è solo assurda perché ne consegue la negazione della vita e perfino del suicidio, ma perché non si può apportare alcuna ragione a suo favore", in *GS*, VII/2, p. 791; W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 44.

[313] Il fr. 73 argomentava infatti: "E proprio immediatamente laddove questa zona 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 […]", in *ivi*, p. 43.

[314] *Ibidem.*

[315] W. Benjamin, *Sulla critica della violenza*, cit., p. 118.

[316] *Ivi,* p. 47.

destinale, non ha presente, né passato, né futuro, e la sua "coerenza interna" è dettata unicamente dall'"ordine della colpa"[317]; allora la rivelazione della giustizia, più che riattivare una nuova temporalità, sembra semplicemente restituire l'umano alla libertà d'azione nella storia.

Parafrasando la coeva e, per certi versi, affine riflessione di Rosenzweig, si potrebbe sostenere che la manifestazione profana della giustizia «anticipa» l'instaurazione del Regno di Dio[318]: nel dischiudere il mondo morale — una dimensione che, a differenza del diritto moderno istituito sulla vendetta, è fondata sulla categoria divina non retributiva del "perdono" — essa rivela il vero significato del tempo come "uragano purificatore" che ulula attraverso la storia prima della fine del mondo [319]. Allo stesso tempo, però, tale *anticipazione* annunciata dalla giustizia divina va intesa come l'ennesima conferma dell'autonomia del profano, in cui è possibile una "conciliazione" (*Aussöhnung*) tra gli uomini prima e indipendentemente dalla "riconciliazione" (*Versöhnung*) con Dio il giorno del giudizio[320].

Tale questione veniva probabilmente tematizzata anche nei perduti "appunti sulla critica della teocrazia", menzionati da Benjamin stesso nel già richiamato frammento *Welt und Zeit* (1919-1920). Qui egli affronta la questione della rivelazione del divino come una "rappresentazione (drammatica)" in cui: "il mondo — la scena della storia — è sottoposto a un grande processo di decomposizione e il tempo —

---

[317] Così nel fr. 64, datato al '18-19: "Il tempo del destino è il tempo che, ogni volta, può essere reso *sincronico* (non presente). Appartiene all'ordine della colpa, che ne determina la coerenza interna. È un tempo non autonomo e non c'è in esso né presente né passato né futuro. Carattere e comico | comico e innocente | Commedia di carattere (Molière)", in W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 33.

[318] Essa va intesa *à la Rosenzweig*, come «anticipazione [in cui] ogni istante deve essere pronto ad assumere su di sé la pienezza dell'eternità», cfr. F. Rosenzweig, *La stella della Redenzione*, cit., pp. 244-245.

[319] Il riferimento è al fr. 71: "[…] Se nel mondo del diritto la vendetta — come se temesse di estendere la sua azione al di là dello spazio della vita umana — si limita, perfino nel caso più estremo, nella morte, a un lasso di tempo di trent'anni (una generazione), è però noto dalle forme più antiche del diritto che questo potere (*Gewalt*) di vendetta poteva protrarsi fino a diverse generazioni successive. La vendetta, in fondo, si pone con indifferenza nei confronti del tempo, se è vero che resta in vigore immutata attraverso i secoli e ancora oggi un'idea propriamente pagana concepirà in tal senso il giudizio universale: in quanto scadenza per porre termine a ogni differimento e per consentire l'irruzione di ogni vendetta. Solo che questo pensiero, che si fa beffe del differimento come se fosse un vuoto indugiare, non afferra quale incommensurabile significato abbia il giorno del giudizio, quel giorno costantemente rimandato, che dall'ora di ogni misfatto così incessantemente fugge nel futuro. Questo significato non si schiude nel mondo del diritto, dove domina la vendetta, bensì soltanto dove a essa si oppone il perdono, nel mondo morale. Proprio per lottare contro la vendetta, il perdono trova la sua potente configurazione nel tempo. Infatti, il tempo, in cui Ate insegue il malfattore, non è la solitaria bonaccia dell'angoscia, bensì la tonante bufera del perdono che precede fragorosamente il giudizio sempre imminente, e contro cui Ate non può nulla. Questa bufera non è soltanto la voce che soffoca il grido d'angoscia del malfattore, ma è anche la mano che cancella le tracce del suo misfatto, dovesse pure per questo devastare la Terra. Come l'uragano purificatore anticipa la burrasca, così la collera divina, nella bufera del perdono, mugghia attraverso la storia per spazzare via tutto ciò che dovrebbe essere consumato per sempre dalle folgori del maltempo divino […]", in W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 49.

[320] *Ivi*, pp. 49-50. Nella traduzione dal tedesco dei termini *Aussöhnung e Versöhnung*, due termini chiave anche del saggio su *Le Affinità elettive di Goethe* Gentili sposa la scelta di Solmi (in W. Benjamin, *Angelus Novus*, cit.) che per evidenziare la differenza tra i termini aveva tradotto la prima "conciliazione" (tra gli uomini) e la seconda "riconciliazione" (con Dio), cfr. *ivi*, nota 11.

la vita dell'attore — a un grande processo di compimento"[321]. In tal senso, *mondo* e *tempo* non si oppongono, ma risultano profondamente interrelati attraverso l'umano — da intendersi qui secondo la prospettiva antropologica benjaminiana come un "corpo" già sempre legato a una "mente", che appartiene parallelamente a due rapporti universali: come *Leib* all'umanità e come *Körper* a Dio[322]. A ben vedere, il "mondo" sembra contrapporsi al "mondo a venire"; tuttavia, ciò non comporta alcuna svalutazione del primo termine rispetto al secondo. Al contrario, il fatto che la violenza divina faccia irruzione nell'ordine del profano come distruzione implica che: "in questo mondo su di essa non deve fondarsi niente di permanente e nessuna configurazione, meno che mai il dominio come suo principio supremo"[323]. Contro il rischio di deriva teocratica, egli istituisce tra religione e legislazione del profano non un rapporto "emanazione", quanto di "reclamazione" della prima rispetto a quest'ultima[324]: ne risulta la configurazione tra i due poli di una peculiare tensione (*Strebung*), nella quale Benjamin risolveva, in fondo, la stessa questione della manifestazione della giustizia divina nel mondo.

La medesima tensione tra i due ordini veniva tematizzata nel *Frammento Teologico-politico*, ma in termini ancor più netti: "[…] nulla di storico può, di per sé e a partire da sé, volersi riferire al messianico. Perciò il Regno di Dio non è il *telos* della *dynamis storica* […], piuttosto la fine". L'unico modo in cui il Profano può promuovere l'avvento del Regno è nel suo "eterno e totale trapassare"[325]. E se è vero che, come si legge nella *Critica della violenza*, la violenza divina è "annientante", essa "lo è solo relativamente, riguardo a beni, diritto, vita e simili, mai, in assoluto, riguardo all'anima del vivente"[326]. La violenza divina o la giustizia affranca l'essere umano dalla coercizione della *legge* colpevolizzante, punitiva e imperativa, per porlo dinanzi al dilemma etico dell'osservanza o meno del *comandamento* divino, a seconda delle circostanze storiche[327]; in altri termini, per renderlo *responsabile* di fronte alla sua scelta: sposare o meno il *lato etico della lotta*, anche o soprattutto a costo della *fine*.

La giustizia ha allora a che fare non con la verità del discorso logico, né con l'universalità della legge giuridica, quanto piuttosto con un peculiare modo di relazionarsi alla singola situazione, sia essa linguistica, politica ecc. Come ha scritto Hamacher: "la singolarità è per Benjamin una determinazione

---

[321] Fr. 73 in *GS*, VI, p. 99; W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 43.
[322] Cfr. sul tema *supra*, § II.3.2.
[323] Fr. 73 in *GS*, VI, p. 99; W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 43.
[324] *Ibidem.*
[325] Questa e la precedente citazione, in W. Benjamin, *Frammento teologico-politico*, cit., pp. 55-6.
[326] W. Benjamin, *Sulla critica della violenza*, cit., p. 116.
[327] Ci si riferisce qui alla contrapposizione tra legge del diritto positivo e comandamento divino istituita nella *Critica della violenza*, in ***ivi***, p. 117. Sul tema ci si è espressi sopra, in §III.2.1.1.

della giustizia — anzi la sua determinazione per eccellenza — e quindi una determinazione di pura medialità"[328]. Ciò significa che la giustizia non può mai identificarsi con una formula anteriore, con principi astratti o fini universalmente validi e, dunque, degni di universalizzazione; ma solo con una "giustizia commisurata alle situazioni" (*Situationsgerechtigkeit*)[329]. Il fatto che essa non possa riferirsi all'intenzione del soggetto e che sia possibile come *stato del mondo* o *stato di Dio* significa, pertanto, che si dà nell'"afformativo", in quella zona della medialità pura, come manifestazione di una socialità libera dalle imposizioni violente, tanto nel linguaggio quanto nell'azione politica.

2.3 *Teleologie ohne Endzweck*

Benché ricorra solo nella lettera a Scholem del 1° dicembre 1920, dovrebbe ormai essere evidente che "Teleologia senza scopo finale" rappresenta molto più di un titoletto affibbiato alla sottosezione sulla *vera Politica*, collocata all'interno del progetto della *Politik*[330]. Attorno a tale espressione si condensa in realtà tutto il senso della riflessione filosofico-politica elaborata da Benjamin a cavallo degli anni Venti, la quale, come si è cercato di argomentare finora, si articola in due movimenti simultanei e complementari: per un verso, aspira a rivalutare il concetto di "mezzo", svincolandolo dall'accezione strumentale, cui la razionalità moderna lo incatena; dall'altro, tenta di riconfigurare il concetto di "fine", criticando l'identificazione del "senso" con lo "scopo ultimo".

Ne risulta il tentativo di pensare una *politica dei mezzi puri* come una tecnica di composizione dei conflitti umani, che promuove i fini naturali secondo una logica non strumentale; ma, allo stesso tempo,

---

[328] Cfr. W. Hamacher, *Affirmative Strike*, cit., pp. 1143 ss.

[329] Il riferimento è ancora al passaggio della Critica della violenza in cui Benjamin tematizza "l'indecidibilità di fondo di tutti i problemi giuridici": "A decidere tuttavia della liceità dei mezzi e della giustizia dei fini non è mai la ragione, bensì della prima decide la violenza destinale e dell'altra Dio. Una visione, questa, che è rara solo perché vige l'ostinata abitudine di concepire quei fini giusti come fini di un diritto possibile, cioè non solo come universalmente validi [*allgemeingültig*] (il che deriva analiticamente dal contrassegno della giustizia), ma anche come suscettibili di universalizzazione [*verallgemeinerungsfähig*] — fatto che, come si potrebbe mostrare, contraddice tale contrassegno. Infatti, i fini che sono giusti, universalmente riconoscibili e validi per una situazione, non lo sono per nessun'altra, per quanto la cosa sia simile per altri aspetti", in W. Benjamin, *Sulla critica della violenza*, cit., p. 112. Hamacher ipotizza, inoltre, che nel distinguere l'essere universalizzabile (*Verallgemeinerungsfähigkeit*) e l'essere universalmente valido (*Allgemeingültigkeit*) Benjamin abbia in mente la distinzione kantiana tra giudizio determinante e riflettente, cfr. W. Hamacher, *Affirmative Strike*, cit., pp. 1144 ss: "General validity, unlike universalizability, is the form in which the singular imparts itself to a generality and makes even it into a singular, and thus untransferable, and divided, partial generality, one which does not make further partitions and impartings superfluous, but which demands them just as does the particular situation from which it emerges […]", in *ibidem*.

[330] *GB*, II, p. 109. Sul tema si veda *supra*, § II. 1.1.

anche di immaginare la politica come un ambito autonomo, il cui affrancamento dallo scopo finale non comporta la necessaria incompatibilità con l'orientamento teleologico *tout court*. La scelta terminologica non lascia qui alcun margine di dubbio sulla filiazione kantiana del ragionamento: come nella *Critica del giudizio* la "teleologia" costituiva un determinato modo di giudicare gli oggetti della natura come scopi di essa, dunque, ciascun ente, compreso l'essere umano, come un organismo autoregolato[331]; allo stesso modo, Benjamin concepisce gli esseri umani come "fini naturali" dotati di autonomia teleologica, verso i quali sono orientati i mezzi puri — i quali per definizione contrastano i fini definitivi e, in concreto, il monopolio della forza detenuto dalla violenza giuridica[332].

L'ambizioso proposito di Benjamin punta, allora, a confutare l'immagine della politica come contesto in cui il fine ultimo dirige i "soggetti" politici; per immaginarla come l'ambito in cui i molteplici "fini naturali", ovvero le vite sensibili, agiscono liberamente e, parimenti, come una tecnica di adempimento dell'umano — il quale si conforma includendo in sé la natura e gli oggetti inanimati, organizzandosi autonomamente nel corpo politico[333].

Si è già avuto modo di ricordare la breve annotazione ai *Passages di Parigi*, in cui il filosofo ormai maturo torna a rimuginare sul progetto abbandonato una quindicina di anni prima circa: «All'idea di Fourier circa una diffusione dei *phalanstères* attraverso *explosions* si possono paragonare due idee della mia "Politica": l'idea della rivoluzione come innervazione degli organi tecnici della collettività (confronto con il bambino che impara ad afferrare tentando di acchiappare la luna) e l'idea di "scassinare la teleologia naturale"»[334].

Non è difficile rintracciare in tali idee i due movimenti simultanei e complementari di cui sopra: lo scardinamento della *Zweck-Mittel Rationalität* dell'epoca della tecnica e lo sradicamento del predominio

---

[331] Ci si riferisce qui al § 65, all'interno della sezione dedicata all'*analitica della facoltà teleologica di giudizio*, cfr. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in *Kants Gesammelte Schriften*, cit., vol. V; trad. it. a cura di E. Garroni e H. Hoenegger, *Critica della facoltà di giudizio*, Einaudi, Torino 1999, p. 209.

[332] Delle "contraddizioni oggettive" tra "fini naturali" e "fini giuridici" egli scrive in W. Benjamin, *Sulla critica della violenza*, cit., p. 99; 102. Sul tema si veda *supra*, § III.1.2.1.

[333] Si vedano le considerazioni di Stimilli sul tema:"[…] Benjamin è intento a spezzare il legame tra teleologia e scopo finale intrinseco all'elaborazione filosofica fin dalle sue origini e da Kant delineato con la nettezza adeguata a un discorso di potere. Pensare l'azione politica e i suoi soggetti vuol dire allora, seguendo Benjamin organizzare l'esercito di azioni riflesse, volte alla realizzazione di fini naturali, che siano soggette a una forma peculiare di giudizio, una sorta di giudizio tecnico non strumentale, che sia piuttosto espressione della teleologia senza scopo finale dei viventi. Vuol dire, dunque, pensare gli esseri politici non come soggetti di un'idea prestabilita da realizzare in quanto posta al vertice di valori di riferimento; ma come corpi in grado di autoorganizzarsi, di potenziare ogni operazione relativa alla vita e di trovare le tecniche adeguare per strutturare imprescindibili interrelazioni.", in E. Stimilli, *Filosofia dei mezzi*, cit., pp. 102 ss.

[334] *OC*, IX, p. 701.

dell'uomo bianco occidentale sull'umano e sulla natura. In poche parole, emancipare il *Mittel* dallo *Zweck* e la *Teleologie* dall'*Endzweck*: due differenti propositi, ma relativi a un unico disegno. In tale luce, "scassinare la teleologia naturale" significa restituire l'umano alla libertà e all'autonomia della sua azione politica, non attraverso una rivoluzione finale che giungerà al culmine dello sviluppo storico; ma come una lenta e capillare "innervazione degli organi tecnici della collettività", esemplificata dalla dissoluzione di Lesabéndio nell'impresa politica di costruzione della Torre.

A ben vedere, il proposito benjaminiano sembra mantenere le medesime direttive anche all'indomani della *Wendung* marxista del 1924, definita da egli stesso:

> […] una svolta, che ha destato in me la volontà di non mascherare più i momenti attuali e politici dei miei pensieri secondo l'abitudine antiquata che avevo seguito finora, ma di svilupparli, e questo, sperimentalmente, in forma estrema. […] Finché nell'atteggiamento a me adeguato di commentatore non arriverò a testi di significato e totalità interamente diversi, costruirò una «politica» come il ragno la sua tela.[335]

Dal comunismo spirituale della gioventù al marxismo della maturità la cifra peculiare di questa riflessione filosofico-politica sembra da reperire proprio nella critica alla teleologia naturale, di cui la matrice anarchica costituisce l'altra faccia della medaglia. Superfluo ricordare, a tal proposito, la celebre lettera del maggio del '26:

> […] 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.[336]

Qualsiasi scopo nell'ambito del politico è completamente insensato; eppure, nella prospettiva benjaminiana, la dimensione teleologica non viene totalmente espunta dalla politica, dal momento che, a seconda della circostanza storica, essa deve promuovere indirettamente tanti fini naturali quanti i singoli individui, ricorrendo ai cosiddetti mezzi puri.

Per tali ragioni, questa sezione finale si dedicherà dapprima al tema dei "metodi anarchici" nel contesto della politica, per chiarire come l'*anarchismo* sia da intendersi non solo come punto di arrivo delle sue elucubrazioni politiche, ma anche come presupposto della sua concezione antiteocratica e condizione di possibilità della sua riflessione sul politico. Si passerà, quindi, alla disamina della questione

---

[335] *GB*, II, p. 511; W. Benjamin, *Lettere,* cit., p. 109.
[336] *Ivi,* pp. 159-160; *ivi*, pp. 145-146.

del *nichilismo della politica mondiale*, abbozzato vagamente in conclusione del *Frammento*: ovvero di come questo non alluda alla totale insensatezza del politico, abbandonato a un destino di *cruda anarchia*; quanto, piuttosto, a una peculiare tecnica di conformazione e adempimento dell'umano nello spazio del profano e nel tempo della storia.

2.3.1 Anarchismo metodologico o la questione del punto di vista

Nel tentativo di abbozzare schematicamente la dialettica tra profano e messianico in uno dei primi frammenti della *Politik*, Benjamin annota: "l'etica, applicata alla storia è la dottrina della rivoluzione, applicata allo Stato è la dottrina dell'anarchia. Ancora altre applicazioni?"[337]. La questione sollevata non è di poco conto; ma a quest'altezza dell'esposizione non dovrebbe risultare particolarmente sorprendente: se, come scriveva nel frammento della fine degli anni Dieci, la manifestazione del divino in questo mondo respira distruzione, va da sé che l'anarchia cui si allude qui non delimita il campo degli ideali politici; ma assurge a presupposto metodologico della sua intera riflessione filosofica, come si metterà in luce di seguito.

Si è già avuto modo di approfondire l'influsso avuto sull'elaborazione della debole teoria politica benjaminiana da pensatori libertari e anarchici del calibro di Lev Tolstoj, August Strindberg, Michail Bakunin, Rosa Luxemburg e Gustav Landauer[338]. Oltre a questi vanno considerati i contatti con le avanguardie artistiche di orientamento anarchico e socialista utopistico di Berna e Berlino; ma soprattutto lo studio approfondito delle *Réflexions sur la violence* (1908) di Georges Sorel e di *Theorie des Anarchismus* (1894) di Rudolf Stammler, che furono decisive per l'elaborazione della critica al parlamentarismo che fa da sfondo del saggio sulla violenza[339]. Il principale canale attraverso cui Benjamin perviene a simili letture è senz'altro Scholem: i due si erano conosciuti proprio negli anni in cui Scholem era molto interessato al

---

[337] Fr. 65 datato all'estate/autunno del 1918, in *GS*, VI, pp. 91 ss; W. Benjamin, *La Politica*, cit. p, 34.

[338] Nel *Dialog über die Religiosität der Gegenwart* (in *GS*, II.1, pp. 23-34) definisce proprio Tolstoj e Strindberg, insieme a Nietzsche, i profeti di una nuova religione e di un nuovo socialismo, cfr. *supra,* § I.4.3. Sulla scoperta di Landauer grazie a Scholem, cfr. G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., pp. 22 ss.

[339] I volumi sono riportati nell'*Indice dei libri letti*, in *GS*, VII/1, p. 447, n 740. Nella sua *Theorie des Anarchismus* Stammler individua in Proudhon il portavoce di un anarchismo "comunista", fondato sull'idea di un "ordine naturale" in cui si dispiega la vita sociale dell'uomo. Pur maturando alcuni dubbi sulla visione anarchica di un ordine sociale fondato su regole convenzionali e non sulla costrizione violenta della legge, Steiner individua diversi punti di contatto con la prospettiva benjaminiana della *Critica della violenza*, cfr. U. Steiner, *Der wahre Politiker*, cit., p. 74, nota 82.

materialismo storico e all'anarchismo, ma soprattutto a socialismo e sionismo, rispetto alle quali cercava una sintesi in direzione di un peculiare "socialismo religioso"[340].

Come ha scritto Bonola, non è facile distinguere chi abbia influenzato maggiormente chi nell'elaborazione di quella riflessione teorica che può essere considerata "patrimonio comune ai due amici"[341]. Certo è che ai fini della maturazione dell'anarchismo tanto di Scholem quanto di Benjamin sembrano aver concorso, da una parte, la corrente anarchica "tradizionale" che, appellandosi alle letture canoniche di Bakunin, Nettlau, Kropotkin e Landauer, si scagliava contro le forme politico-sociali istituite di organizzazione sociale, dall'altra, una corrente orientata religiosamente che, riallacciandosi alla tradizione della teocrazia anarchica ebraica e, soprattutto, alla ricerca teologica eterodossa fornita dalla *qabbalah*, si esprime nel rifiuto assoluto dell'autorità profana in ambito terreno, propendendo per una forma di organizzazione comunitaria di individui attivi sul piano morale[342].

In effetti, si ricorderà come, nei primi testi benjaminiani, la questione dell'anarchia venisse portata all'attenzione attraverso il tema della comunità: intesa come apertura immediata di quello spazio interpersonale condiviso dall'umanità come *Leiblichkeit*, punto di incontro tra profano e messianico, solo in essa Benjamin rintracciava la manifestazione del divino con o senza violenza; mentre nelle istituzioni sociali essa si rivelerebbe come distruzione[343]. Da qui, il presupposto anarchico di tale riflessione, che nel configurare il profano come un dominio adiacente al messianico, ma autonomo, decreta l'impossibilità di ammettere al suo interno qualsiasi tipo di potestà assoluta, tanto religiosa quanto temporale.

A tal proposito, in un frammento della fine degli anni '10, egli appunta: "[…] il significato dell'anarchia per la sfera profana deve essere determinato a partire dal luogo storico-filosofico della libertà. (Dimostrazione difficile: appare qui la questione fondamentale del nesso tra corporeità vivente e individualità)"[344]. In altri termini, l'anarchia ha qui a che vedere con la centralità attribuita da Benjamin all'umano, inteso come zona liminare tra i due ordini, corporeità vivente che partecipa alla storia tanto

[340] Sul "socialismo religioso" di Scholem come espressione della liberazione dell'individuo dal giogo dell'organizzazione politica partitica, a vantaggio di libere associazioni costituite da individui morali, cfr. E. Jacobson, *Metaphysics of the Profane*, cit., p. 54
[341] Cfr. G. Bonola, *Antipolitica messianica*, cit., p. 3.
[342] Biale ricorda a tal proposito come l'incontro con Benjamin abbia coinciso per Scholem con un notevole interessamento per il Talmud e poi per la Qabbalah, scaturito da motivazioni principalmente di ordine metafisico, D. Biale, *Gershom Scholem*, cit., pp. 57 ss. Ciò comportò per il futuro studioso di mistica ebraica l'uscita dal movimento sionista nel 1917, decisamente apprezzato dall'amico, con cui poté sviluppare le sue riflessioni sulla "metafisica della politica", cfr. E. Jacobson, *Metaphysics of the Profane*, cit., pp. 64 ss.
[343] Sul tema della comunità nei primi testi benjaminiani cfr. *supra*, §II.2.1; II.2.2.
[344] Fr. 73 in *GS*, VI, p. 99; W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 43.

come singolo quanto come umanità, raggiungendo il proprio compimento messianico solo attraverso la dissoluzione terrena. Il significato dell'anarchia emergerà, allora, non dalla rivendicazione di una "libertà informe", ma dalla definizione della libertà concessa all'umano nel contesto del suo agire determinato.

La cifra peculiare dell'anarchismo a fondamento della *Politik* consiste, dunque, nella sua designazione storico-etica: la negazione della legge, tanto mosaica quanto profana, è dettata qui dalla necessità della salvaguardia della vita umana nella sua doppia appartenenza: terrena e messianica, materiale e spirituale, biologica ed etica. Tale cifra determina anche la sua distanza da alcune posizioni anarchiche più canoniche, come l'"anarchismo infantile" di pacifisti e attivisti — che nella *Critica della violenza* definisce "impotente", perché non riconosce la necessità di contrastare ogni potere legale ed esecutivo, che esercita coercizione contro la persona[345]. Com'è noto, Benjamin polemizza lì con la pretesa astratta del diritto positivo di promuovere l'*interesse dell'umanità nella persona di ogni singolo*, smascherando l'intimo legame che vincola diritto e violenza. Nel dirimere il nesso sottinteso dall'ambivalenza del termine *Gewalt*, egli non intendeva depurare il diritto dal rischio di degenerazione violenta; al contrario, era mosso dal proposito di garantire alla violenza, quindi alla rivoluzione, un'esistenza extragiuridica inestirpabile[346].

In effetti, simile tematiche erano già al centro di una serie di appunti, che possono considerarsi con ogni probabilità delle bozze preparatorie al saggio del '21. Nelle *Annotazioni su "Vita e violenza"*, ad esempio, ragionando sul carattere originario della violenza, o meglio, sul carattere autenticamente violento, quindi ineliminabile, della vita umana, Benjamin si scagliava contro l'assurdità della "rivendicazione anarchica di una totale non violenza", che negherebbe l'essenza della vita e, persino, la possibilità del suicidio. Al contrario, la critica della violenza deve indirizzarsi soltanto verso quella giuridica. Infatti, argomenta il filosofo:

> Il giudizio su un'azione non ha […] niente a che vedere col fatto che essa sia stata compiuta con o senza violenza fisica. La rivendicazione anarchica dell'abolizione della violenza è dunque sensata solo in riferimento alla violenza amministrata, e quindi anche la sua prassi terroristica non ne contraddice il teorema[347].

---

[345] Cfr. W. Benjamin, *Sulla critica della violenza*, cit., pp. 103 ss. Cfr. sul tema anche § II.3.3.

[346] Mentre è probabile che abbia letto Rudolf Stammler in preparazione al suo saggio, è accertato che non poté leggere il libro più sistematico sul tema, *Recht und Gewalt* di Erich Brodmann, uscito proprio negli stessi mesi del testo benjaminiano. Negli anni successivi al 1921 vennero pubblicati moltissimi libri sul tema, che suscitarono a loro volta accese reazioni vòlte a sconfessare l'esistenza di qualsiasi vincolo tra diritto e violenza: si pensi per esempio alla *Vorlesungen über praktischen Philosophie* (1925) di Paul Natorp, cfr. P. Bojanić, *God the Revolutionist on Radical Violence over the First Ultra-Leftist,* cit., p. 197, n 19.

[347] *GS*, VII/1, p. 791; W. Benjamin, *La Politica,* cit., p. 44.

Spunti analoghi si trovano poi nella recensione a *Il diritto di ricorrere alla violenza*, il breve scritto del giurista Herbert Vorwerk pubblicato nel settembre del 1920 sui *Blätter für religiösen Sozialismus*[348]. Nella prima parte del testo, Benjamin sintetizzata la tesi principale dell'autore: lo Stato ha il dovere di reagire alla violenza extragiuridica esercitata contro di sé, restaurando coattivamente lo stato di diritto; da cui ne deriva che: "Solo lo Stato ha il diritto di ricorrere alla violenza"[349]. L'assunto implicito di tali proposizioni viene rintracciato dal filosofo berlinese nell'elevazione dello Stato a "suprema istituzione giuridica"; ma, soprattutto, nella convinzione che esso svolga la funzione privilegiata di mediatore tra morale e legge, dal momento che "l'ordinamento morale assume sempre la forma di un ordinamento giuridico".

Nella seconda parte della recensione, le varie possibilità critiche discusse dall'autore vengono riconsiderate da Benjamin, alla luce della sua peculiare prospettiva anarchica, secondo cui: "[…] il singolo non è in contrapposizione alla comunità vivente, bensì allo Stato"[350]. In questo contesto, si inscrive la polemica contro la posizione che nega il diritto di ricorrere alla violenza tanto allo Stato quanto al singolo. Vorwerk confuta tale concezione, designata come "anarchismo etico", condividendo l'assunto sotteso all'ordinamento civile: vale a dire, l'esistenza fisica è superiore alla vita giusta e, pertanto, giustifica il ricorso alla coercizione da parte del diritto per la salvaguardia della prima, malgrado il danno per la seconda. Dal canto suo, Benjamin riconosce al cuore di tale anarchismo etico una "contraddizione di principio tra violenza ed eticità". Riallacciandosi così a un'argomentazione ricorrente nelle sue note di quegli anni, egli denuncia il fanatismo morale di questo anarchismo, che sposa una visione sacrificale della vita umana e arriva ad ammettere il martirio, finendo per coincidere con un "patriottismo al contrario"[351]. Inoltre, aggiunge Benjamin, la "decisione soggettiva" di impiegare o meno la violenza non può

[348] Il riferimento è a H. Vorwerk, *Das Recht zur Gewaltanwendung*, in „Blätter für religiösen Sozialismus", 4,1920, pp. 14-15. Il testo venne composto su richiesta del direttore della rivista Carl Mennicke e dell'amico Paul Tillich. Proprio il testo di Vorwerk e la polemica che suscitò può aver sprinto Benjamin a approfondire il problema del diritto e del legittimo uso della violenza, attraverso una serie di scritti minori che troverebbero nel celebre saggio del '21 una forma compiuta e ben articolata. In effetti, Vorwerk polemizzava nel suo testo con il "diritto alla rivoluzione", in quanto l'ammissione della rivoluzione nella cornice dell'ordinamento giuridico sembra una contraddizione di per sé: "'Ein Recht auf Revolution' wie es noch die Staatsrechtslehrer vor hundert Jahren lehrten, ist begrifflich unmöglich", in *ivi,* p. 15. Pur muovendo da prospettive opposte, Vorwerk arriva allora a una conclusione simile a quella di Benjamin, che in *Zur Kritik der Gewalt* si preoccupava di garantire alla violenza rivoluzionaria uno spazio "al di là del diritto" [*Jenseits des Rechtes*], in *GS*, II, p. 202; W. Benjamin, *Sulla critica della violenza*, cit., p. 118.

[349] Fr. 76 in *GS*, VI, pp. 104-108; W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 45-48.

[350] *Ivi*, p. 45, n 8.

[351] Il riferimento è agli *Appunti sulla menzogna II*, cfr. fr. 43 in *GS*, VI, p. 64; *ivi* p. 94. Inoltre, nel menzionare l'anarchismo etico rimanda al suo "saggio Vita e violenza", alludendo alle note sopra citate quanto al saggio del '21, cfr. *ivi*, p. 46.

considerarsi in astratto, ma deve sempre tenere in conto "determinati scopi del desiderio" che definiscono in modo specifico e non universalizzabile ciascuna circostanza storica[352].

Da ultimo, giunge a discutere l'unica possibilità che non gli sembra contraddittoria: "Riconoscere soltanto al singolo il diritto di ricorrere alla violenza". Lungi dal rintracciare qui un'applicazione dell'anarchismo etico parziale e altrettanto incoerente, tale concezione gli appare, in fondo, l'unica condivisibile, dal momento che: "non è ravvisata affatto […] una contraddizione di principio tra violenza ed eticità, ma dall'altro lato si ravvisa […] una contraddizione di principio tra eticità e Stato". A questo punto il filosofo si abbandona a un'indiscrezione metodologica sulla sua filosofia morale, lasciando supporre come il suo anarchismo sia da intendere qui, innanzitutto, in senso filosofico, ancorché politico:

L'esposizione di questo punto di vista è tra i compiti della mia filosofia morale, nel cui contesto si può perfettamente impiegare il termine anarchismo per designare una teoria che contesta il diritto etico, non la violenza in quanto tale, ma piuttosto ogni istituzione umana – comunità o individualità – che se ne attribuisca il monopolio o, in una qualche prospettiva anche soltanto di principio o in generale, attribuisca a se stessa il diritto su tale violenza, invece di onorarla come un dono del potere (*Macht*) divino, come *pienezza di potere* nel caso particolare.[353]

Si delinea nitidamente la costellazione anarchica che fa da sfondo al gruppo di testi coevi menzionati sopra e, naturalmente, anche a *Zur Kritik der Gewalt*: una costellazione fortemente debitrice del lessico weberiano, in cui il diritto si sovrappone allo Stato mentre contrasta l'individuo; e dove la *Gewalt* istituzionalizzata si differenzia dalla *Gewalt in quanto tale*, perché la prima si arroga il diritto di monopolizzare la seconda, senza considerare che, in quanto "dono del potere divino", questa non può essere amministrata come un bene di possesso, ma va soltanto onorata.

Si comprende allora come tale "peculiare punto di vista" la dica lunga non su come Benjamin pensasse politicamente, ma su come pensasse la politica nel suo rapporto con il messianico nel tempo della storia[354]. In altri termini, quello benjaminiano va inteso come una sorta di *anarchismo metodologico*: uno specifico modo di procedere del suo pensiero, il cui tratto costitutivo è un'ossimorica *dottrina dell'anarchia* o *dottrina della rivoluzione*, a seconda che si applichi allo Stato o alla storia[355]. A proposito di questa etica anarchica Hamacher ha parlato di una vera e propria "teologia dell'irrappresentabile"[356]: la

[352] *Ivi*, p. 48.
[353] Questa e le citazioni precedenti in *ivi*, p. 47.
[354] Cfr. sul tema anche M. Palma, *Postfazione. Benjamin scrittore politico*, in W. Benjamin, *Scritti politici,* cit., pp. 229 ss.
[355] Il riferimento è sempre al fr. 65, in *GS*, VI, pp. 91 ss; W. Benjamin, *La Politica*, cit. p, 34.
[356] Cfr. W. Hamacher, *Affirmative Strike*, cit., pp. 1147 ss, soprattutto la nota 27.

manifestazione del divino sulla scena del mondo non allude ad alcuna rappresentazione positiva, piuttosto porta con sé la "distruzione e liberazione di una rappresentazione (drammatica)"[357].

Ma se è vero che l'anarchia assolve qui all'imperativo dell'irrappresentabilità, esponendo pubblicamente il vuoto di legittimità costitutivo dell'ordine del profano; allo stesso tempo, la matrice anarchica benjaminiana non deve leggersi come totale impossibilità di pensare alla politica in termini costruttivi, né allude a un'alternativa concreta al diritto positivo da ricercare in una nostalgica comunità pre-giuridica o in una irrealistica comunità post-giuridica. Piuttosto, come ha suggerito Butler, l'anarchia va intesa qui come "condizione del diritto positivo": ciò che, grazie alla sua funzione demitologizzante, rende possibile il dispiegamento della *vera Politica* in una determinata situazione storica[358].

2.3.2 Nichilismo o il metodo della politica mondiale

L'ultima tessera del frammentario mosaico della *Politik*, su cui si intende richiamare l'attenzione, è costituita dal *Theologisch-politisches Fragment*: un testo che si è menzionato molte volte nel corso dell'esposizione e su cui ci concentreremo in questa sezione finale, in quanto riferimento imprescindibile per comprendere a pieno il significato della *teleologia senza scopo finale* pianificata da Benjamin[359].

Si è già detto della controversia sulla datazione, che ha visto protagonisti Adorno e Scholem, e di come la proposta di quest'ultimo di retrodatare il frammento agli anni '20-'21 risulti la più attendibile, non solo per ragioni aneddotiche e filologiche, come il legame con il *Geist der Utopie* e l'utilizzo di una

[357] Cfr. fr. 73, in *GS*, VI, p. 98; W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 42.
[358] Cfr. J. Butler, *Critica, coercizione e vita sacra*, cit., pp. 90 ss. In questa luce, l'anarchismo degli scritti giovanili, incentrato su una concezione della comunità politica fondata paradossalmente sulla distruzione, non solo si accorda con la riflessione sullo sciopero come mezzo puro della politica: evento sociale, economico e politico in cui non accade nulla, se non la manifestazione del sociale in sé. Ma può leggersi in continuità anche con gli scritti successivi sul "carattere distruttivo" (1923) e sull'idea di "barbarie positiva" (1933). Un filo rosso sembra attraversare l'intera produzione del filosofo, risolvendosi nell'elaborazione graduale di una visione politica in polemica con la concezione individualistica del superuomo nietzscheano: una politica intesa come tecnica di adempimento e organizzazione dell'umano che abbia il compito di tenere insieme le macerie del presente, permettendo il successo dell'impresa politica.
[359] In *GS*, II/1, pp. 203-204; si confronteranno qui le seguenti traduzioni: quella di Gentili in W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 55-56; quella di Agamben in *OC*, I, pp. 512-513; e quella di Guerra e Tagliacozzo in G. Guerra e T. Tagliacozzo (a cura di), *Felicità e tramonto,* cit., pp. 17-18.

determinata terminologia; ma soprattutto per l'innegabile affinità tematica che lo vincola al progetto di nostro interesse[360].

Per un verso, allora, è interessante menzionare la sua natura camaleontica, che gli è valsa la definizione di «testo-soglia», coerente tanto con l'interesse del giovane Benjamin per la religione e per la Kabbalah, su cui insisteva Scholem, quanto con il materialismo storico della sua produzione tarda, rimarcato invece da Adorno; così come la nomea di «stella polare» della costellazione politica benjaminiana, che muta le proprie coordinate spazio-temporali, ma mantiene costantemente il *Frammento* a farle da sfondo[361]. Allo stesso tempo, però, risulta più che ammissibile la sua collocazione all'interno della *Politik*, precisamente nella sezione del secondo capitolo sulla *vera Politica* denominata «Teleologia senza scopo finale»[362].

Nell'approssimarci all'analisi testuale di uno scritto tanto denso quanto enigmatico è necessario prendere le mosse dal titolo, che è stato affibbiato postumo da Adorno, memore dell'incontro di Sanremo del '37-38 in cui ne aveva discusso direttamente con il suo autore. Ciò spiegherebbe il paradosso di uno scritto intitolato *Frammento teologico-politico*, che prospetta dalle prime righe l'idea di una netta separazione tra il Regno di Dio e l'ordine del Profano. Tale scissione non andrebbe, però, a discapito di quest'ultimo, al contrario, costituirebbe la massima negazione del significato politico della teocrazia, il cui merito viene ascritto da Benjamin a *Spirito dell'utopia*. Senza entrare nel merito dell'elogio di Bloch trattato sopra, degna di nota pare qui l'intenzione dell'autore di rivendicare la totale autonomia dell'ambito del politico, in ragione della quale il titolo più coerente sembrerebbe, piuttosto, *Frammento ateologico-politico*[363].

Rispetto a *Kapitalismus als Religion*, che metteva in luce la dialettica *sui generis* tra disperazione cosmica e redenzione profana mediante la *Umkehr*, il fulcro del *Frammento* ruota attorno a quella

---

[360] Cfr. *supra*, § II.1.1.

[361] G. Guerra e T. Tagliacozzo, *Introduzione*, in G. Guerra e T. Tagliacozzo (a cura di), *Felicità e tramonto. Sul* Frammento teologico-politico *di Walter Benjamin*, cit., p. 8.

[362] Sebbene si discuta sulla possibilità che il frammento faccia in realtà parte della recensione benjaminiana al libro di Bloch, scritta attorno al '20 e andata perduta, questa ipotesi viene sostenuta fortemente da Scholem e Tiedemann, cfr. *GS*, II, pp. 946-949; quindi anche da Gentili, cfr. id., *Introduzione*, in W. Benjamin, *La Politica*, cit., pp. 20 ss. A sostegno di tale ipotesi di può ricordare la più volte citata annotazione del PW, in cui egli ritorna su due idee centrali della sua *Politik*, tra le quali annoverava "scassinare la teleologia naturale" — fulcro attorno a cui ruota anche il frammento come vedremo, in *OC*, IX, p. 701. Se si accetta l'identificazione del testo con la parte denominata *Teleologia senza scopo finale*, la lettera 289 di Benjamin a Scholem attesta che in data 4.08.1921 quest'ultima doveva ancora essere completata, cfr. *GB*, II, pp. 176-180.

[363] Cfr. W. Hamacher, *Das Theologisch-politisches Fragment*, cit., pp. 178. Così anche D. Gentili in *Introduzione*, cit., p. 20, nota 11; e G. Marramao, *Messianismo senza attesa*, in M. Ponzi e B. Witte (a cura di), *Teologia e politica. Walter Benjamin e un paradigma del moderno*, Aragno, Torino, 2006, pp. 35-50

relazione/non-relazione che si istituisce tra *accadere storico*, eretto sull'idea di felicità, e *Messia*, cui solo compete di redimere (*erlösen*), compiere (*vollenden*) e produrre (*schaffen*) suddetta relazione. Pertanto, continua il testo: «[…] nulla di storico può, di per sé e a partire da sé, volersi riferire al messianico. Perciò il Regno di Dio non è il *telos* della *dynamis* storica; esso non può essere posto come scopo. Dal punto di vista storico, non è lo scopo, piuttosto la fine»[364]. Se il Regno di Dio costituisce il termine temporale della storia, dunque, il fine dell'ordine del Profano va individuato nella sua propria dissoluzione.

Come farà l'amico Scholem attorno agli anni Trenta[365], allo stesso modo Benjamin sembra qui interrogarsi sulla possibilità di conciliare la tesi tipica dell'ortodossia ebraica, che fonda l'ordine mondano sulla trascendenza del Messia, con l'azione politica da parte dell'uomo, prendendo le mosse da un peculiare «messianismo laicizzato»[366]. In questo quadro deve calarsi la sua critica alla teocrazia come forma di governo alternativa ai modelli politici affermatisi in età moderna. A ben vedere, proprio su questo punto la concezione benjaminiana del teologico-politico manifesta degli echi spinoziani: come Spinoza nel *Tractatus Theologico-politicus* aveva sconsigliato l'applicabilità pratica della teocrazia della *Respublica hebraeorum* prospettata da alcuni teorici nel Cinquecento[367]; così negli anni Venti del Novecento Benjamin si trova a prendere posizione contro la ripresa della questione teocratica da parte del sionismo e, soprattutto, della prima edizione di *Spirito dell'utopia* (1918) di Ernst Bloch.

Tale peculiare modello teologico-politico, che fonda una "concezione mistica della storia", viene illustrato da Benjamin nella seconda sezione del testo, attraverso la celebre quanto poco intuitiva

---

[364] W. Benjamin, *Frammento teologico-politico*, cit., p. 55.

[365] Allora Scholem s'interrogava sul contraddittorio tentativo del sionismo di forzare l'attesa messianica pur restando fedeli alla tradizione ebraica, che precluderebbe invece al singolo la possibilità di agire nella storia: «È da credere – si legge lì – che gli ortodossi avessero avuto assolutamente ragione nell'affermare che la redenzione viene a nostra insaputa e per grazia del cielo, e che non viene per volontà degli uomini. La storia del sionismo è esattamente l'esempio più terrificante di questa verità», in G. Scholem, *Pourquoi sommes-nous devenus sionistes?*, in *id.*, *Le prix d'Israel. Ecrits politiques 1917-1974*, Editions de l'éclat, Paris 2003, p. 46.

[366] Cfr. S. Ragaù, *Tra utopia e teologia: il* Frammento teologico-politico *alla luce delle due utopie del profano di Benjamin e Scholem*, in G. Guerra e T. Tagliacozzo (a cura di), *Felicità e tramonto. Sul* Frammento teologico-politico *di Walter Benjamin*, cit., pp. 129-130.

[367] Cfr. B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cit., XVII, 8, p. 409. Tale tendenza a salvaguardare la superiorità e indipendenza del politico sembra essere però l'unica analogia tra il trattato spinoziano, rivolto a indagare il modo in cui lo Stato deve trattare la religione, e il breve frammento benjaminiano, il cui titolo è stato apposto postumo da Adorno. Si ricorderà, infatti, come in *Zur Kritik der Gewalt*, Benjamin avesse criticato l'autore del *Trattato Teologico-politico*, considerandolo il rappresentante della tradizione giusnaturalista: per Benjamin, questi si fa sostenitore di una concezione dello Stato che, invece di problematizzare l'uso della violenza, la assume come il "prodotto naturale" che l'individuo cede al sovrano con il patto sociale. Sebbene entrambi gli autori pongano l'accento sulla centralità della *Potentia* individuale nello scontro con la *Potestas* statale, adottando una prospettiva critica contro ogni istituzione umana che si arroga il monopolio della violenza nell'ambito del profano, Benjamin prendeva lì le distanze dall'identificazione spinoziana della potenza naturale dell'individuo con il diritto soggettivo, dunque, dalla cornice giuridica in cui il discorso spinoziano si inscriveva, cfr. *supra*, § III.1.3.1.

immagine delle due frecce, che illustrerebbe il trapassare del Profano nel Messianico[368]: da una parte, la freccia della *dynamis* storica, fondata sull'idea di felicità tipicamente umana; dall'altra, la freccia dell'intensità messianica. Pur perseguendo direzioni contrarie, queste entrano in un rapporto di reciproca implicazione, secondo cui: «[…] come una forza lungo il suo percorso è capace di promuovere un'altra forza diretta in senso opposto, così l'ordine profano del Profano può promuovere l'avvento del Regno messianico»[369]. Pertanto, se ogni tentativo di realizzare in Terra il Regno di Dio è catastrofico, perché catastrofica è la temporalità mezzo-fine in cui esso si pone, ciò non implica che al politico non possa attribuirsi un qualche significato religioso.

Riprendendo un motivo accennato già nel *Dialogo sulla religiosità contemporanea* (1912) a proposito dell'avvenuto disincantamento del mondo e del rischio che costituiva per la natura umana un mondo senza religioni, Benjamin sembra prendere qui le mosse da una prospettiva ebraica secolarizzata, la quale, mentre rivendica la centralità del messianico, attribuisce alla politica la piena giurisdizione nell'ambito profano. Tuttavia, come avremo modo di esaminare più avanti, il paradigma secolarizzante si rivela insufficiente a spiegare la reciproca attrazione tra i due ordini[370].

Com'è stato sostenuto, nel proporsi come un ripensamento radicale del complesso rapporto tra immanenza e trascendenza, umano e divino, finito e infinito, il frammento presenta molti tratti in comune con alcuni aspetti caratteristici del pensiero di Friedrich Hölderlin. Nonostante non si trovino nel *Frammento* riferimenti diretti al poeta tedesco, alcune ricorrenze testuali ed epistolari attestano la

[368] A proposito del rapporto tra mondo e tempo conformata attraverso l'immagine delle due frecce, in tempi recenti Fenves ha sostenuto la lettura dell'opera di Arthur Eddington (*id., Nature of the physical world*, Macmillan, New York 1929; trad. ted., *Das Weltbild der Physik und ein Versuch seiner philosophischen Deutung*, Vieweg & Sohn Verlag, Braunschweig 1931) sulla direzionalità del tempo ha influito non solo sull'ampliamento del *Programma della filosofia futura* (1917-1918), ma sulla stesura dello stesso frammento, in particolare per quanto riguarda la definizione del ritmo messianico della natura. Alla luce del ruolo di primo piano giocato dal libro di Eddington, pubblicato nel 1929 ma edito in Germania nel 1931, Fenves propone di postdatare alla metà degli anni Trenta il testo in questione, suggerendo inoltre di rinominarlo *Frammento termodinamico-politico*. Tuttavia, nonostante le opere dello scienziato inglese fossero conosciute in Germania già dagli anni Venti, probabilmente dallo stesso Benjamin, una simile proposta di datazione non sembra sufficientemente dimostrata per presentarsi come ipotesi alternativa a tutti gli effetti, cfr. P. Fenves, *Toward Messianic Nature. From Cohen to Benjamin*, in T. Tagliacozzo, R. Munk, A. Poma (a cura di), *Critical Idealism and Messianism. From Hermann Cohen to Walter Benjamin and Beyond*, «Paradigmi», XXXV, N. s., (2017), pp. 13-25.

[369] W. Benjamin, *Frammento teologico-politico*, cit., p. 55.

[370] Pertanto, l'interpretazione di Ragaù ci sembra solo parzialmente coerente: «In assenza della secolarizzazione del concetto religioso di redenzione nella categoria profana di felicità non sarebbe pensabile alcuna influenza tra le frecce», cfr. Ragaù, *Tra utopia e teologia: il* Frammento teologico-politico *alla luce delle due utopie del profano di Benjamin e Scholem*, cit., p. 133.

centralità dell'opera hölderliniana nella produzione benjaminiana, dagli anni giovanili alla maturità[371]. Nello specifico caso del testo in questione, pare che Benjamin attui una reinterpretazione della categoria estetico-gnoseologica hölderliniana della «cesura» in chiave storico-politica[372]. Se per Hölderlin questa costituiva l'interruzione della poesia per dare visibilità alla rappresentazione stessa nella sua finitezza, evitandone così l'assolutizzazione in un *continuum* «trascinante»[373] e scadente nel mito; nel frammento benjaminiano essa si ripresenta nella forma della transitorietà della natura, che proprio nell'affermare la sua finitezza e caducità apre uno spiraglio di salvezza.

Come ne *Il divenire nel trapassare* di Hölderlin gli dèi salvano solo nella loro «paradossale lontananza», la quale rende possibile il trapassare tipicamente umano in quanto «presenza negativa»; così il teologico in Benjamin presenta un carattere prevalentemente funzionale, vòlto a fare spazio al dispiegamento dell'ordine del Profano, dunque, allo svolgimento della storia umana.

Ancora una volta, a svolgere un ruolo di primo piano è il carattere distruttivo: come la critica d'arte per il primo Romanticismo tedesco o la violenza divina in *Zur Kritik der Gewalt* e nel frammento coevo *Welt und Zeit*, la manifestazione del messianico in questo mondo dà luogo a una distruzione liberatoria. Ciò spiegherebbe la paradossale interazione delle due frecce benjaminiane indirizzate in senso opposto, eppure reciprocamente implicate: il trascendente non rappresenta il fine legittimante dell'immanente, ma la sua interruzione — il "luogo non sostanziale ma esclusivamente negativo-delegittimante" [374], da cui muove la critica a ogni potere terreno che si presenta in termini assoluti. Da questa prospettiva, il Messia assurge a cesura storico-politica del *continuum* proprio di un trasporto tragico, che altrimenti condurrebbe l'umano verso la trascendenza.

Così nella speculazione benjaminiana il messianico non è né inesistente, né lo scopo della politica, piuttosto, un'assenza costitutiva del Profano, da cui dipende la natura mutevole ed effimera di

---

[371] Si pensi al saggio *Due poesie di Friedrich Hölderlin*, scritto tra il 1914 e il 1915, o alla lettera a Belmore del 1916 (in W. Benjamin, *Lettere*, cit., p. 26), così come al curriculum vitae del 1940, in cui si esprime a posteriori sulla sua esperienza di ricerca, riconoscendo ampi meriti all'influenza del poeta tedesco sul suo pensiero (in *OC*, VII, p. 518.

[372] Sul tema cfr. inoltre il saggio di E. E. Pelilli, *Costellazioni pericolose. Friedrich Holderlin all'interno del* Frammento teologico-politico *di Walter Benjamin*, in G. Guerra e T. Tagliacozzo (a cura di), *Felicità e tramonto,* cit., pp. 153 ss. Come osserva Pelilli, sul concetto hölderliniano di «cesura» – così come appare nelle *Note all'Edipo* – Benjamin mutua la propria categoria estetica di *Ausdrucklose* nel saggio sulle *Affinità elettive di Goethe.* Il «privo di espressione» è inteso qui come ciò che impedisce di assolutizzarsi dimenticando la propria finitezza, vale a dire «la potenza critica – e "critica" è intesa nel senso primo romantico del termine […] — e delegittimante, presente in modo immanente in ogni grande opera d'arte» in *ivi*, pp. 155-156.

[373] F. Hölderlin, *Anmerkungen zu Ödipus* in *id.*, *Sämtliche Werke ›Frankfurter Ausgabe‹,* 20 voll., a cura di D. E. Sattler, Frankfurt a. M., Basel 1975-2008, vol. XVI; trad. it. *Note all'Edipo*, in *Id.*, *Scritti di estetica*, SE, Milano 2004, p. 136.

[374] E. E. Pelilli, *Costellazioni pericolose. Friedrich Hölderlin all'interno del* Frammento teologico-politico *di Walter Benjamin*, cit., pp. 164 ss.

quest'ultimo. Nelle *Tesi* assumerà le sembianze di quella «piccola porta»[375] che non è dato varcare, ma la cui soglia stessa testimonia la possibilità che in ogni secondo da essa possa entrare il Messia. Cosa ci sia al di là non deve interessare l'ordine del Profano, che è piuttosto focalizzato su una redenzione tutta terrena, da raggiungere mediante la propria dissoluzione. Detto secondo la celebre formulazione benjaminiana:

> Il Profano non è dunque, una categoria del Regno, ma una categoria – e precisamente una delle più corrispondenti – del suo più sommesso approssimarsi. E se nella felicità tutto ciò che è terreno aspira al suo tramonto, è però nella felicità che gli è dato di trovarlo. Intanto, tuttavia, l'immediata intensità messianica del cuore, del singolo uomo interiore, passa attraverso l'infelicità, nel senso del soffrire. 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 spaziale ma anche temporale, il ritmo della natura messianica è felicità. Perché la natura è messianica per il suo eterno e totale trapassare.[376]

È la felicità la chiave di volta dell'ordine del Profano, da intendersi qui come aspirazione di ogni essere umano in quanto *Leib* alla propria dissoluzione. Ad essa si contrappone radicalmente l'infelicità e il dolore del *Körper*, attraverso cui l'umano perviene a un'immortalità senza tempo. Una simile prospettiva permette così di gettare nuova luce sull'*incipit* del *Frammento*, in particolare, sull'idea di un compimento (*Vollendung*) che perterrebbe unicamente al Messia, e sul senso del suo rapporto con la redenzione (*Erlösung*) e la produzione (*Schaffung*) dell'accadere storico. Anziché alludere all'atto del "colmare" (in latino *cum-plere*), Benjamin sembra risemantizzare qui il compimento come un "portare a termine", che è indice di un ripristino quanto di un rinnovamento: un compimento che si risolve nell'immanenza assoluta, in una zona di indeterminazione dove, cioè, l'evento da venire è già sempre arrivato[377].

È a questo punto che egli impiega la nozione di *restitutio in integrum* per definire l'equivalente mondano della *restitutio* spirituale, con e oltre la tradizione giudaico-cristiana: vale a dire, una peculiare forma di redenzione fondata sull'infinita transitorietà della natura e rivolta a una sorta di immortalità profana[378]. Infatti, se la natura si scopre messianica nel suo eterno trapassare e, parimenti, il ritmo della

---

[375] Cfr. la *Tesi XVIII B*, in W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 57.
[376] W. Benjamin, *Frammento teologico-politico*, cit., p. 55.
[377] Cfr. L. Azzariti-Fumaroli, *"Notte celeste senza resurrezione". Sulla* restitutio in integrum *nel* Theologisch-politisches Fragment, cit., in G. Guerra e T. Tagliacozzo (a cura di), *Felicità e tramonto,* cit., pp. 58. Si pensi poi all'appunto riportato da Scholem nel suo *Tagebuch*, in data 3 novembre 1917: «Walter ha detto una volta: il regno messianico è sempre qui [*das messianische Reich ist immer da*]» in G. Scholem, *Tagebücher*, cit., vol. I, p. 70.
[378] La *restitutio in integrum* rappresentava nel diritto romano un provvedimento del magistrato con cui si annullava un effetto giuridico verificatosi a danno della persona, ripristinando così l'originario stato di diritto alterato dal verificarsi di gravi circostanze. Ma ci sarebbero ulteriori fonti a fare da sfondo all'utilizzo del termine da parte di Benjamin, tra cui fonti patristiche (Origene, Gregorio di Nissa, Scoto Eriugena) e la tradizione cabalistica, cfr. I. Wohlfarth, *Nihilistischer Messianismus. Zu Walter Bejamins* Theologhisch-politisches Fragment, in A. Noor, J. Wohlmuth (a cura di), *„Jüdische" und „christliche"*

natura è la felicità, ne deriva che il «compito della politica mondiale» coinciderà proprio con una dissoluzione che è, allo stesso tempo, un trapasso nel messianico — una politica la cui aspirazione è la felicità e «il cui metodo deve chiamarsi nichilismo»[379].

Alla luce di questa prima disamina testuale, emerge tutta la difficoltà di classificazione del peculiare messianismo benjaminiano, irriducibile a un fenomeno storico-religioso o sacro-teologico. Piuttosto, come scrive Khatib, tale messianismo si configura come un vero e proprio «pensiero dell'eresia», che si risolve nella moderna distorsione che le figure del Messianico subiscono all'interno dell'opera benjaminiana[380]. Ad esempio, nello scenario senza scampo né alternative descritto polemicamente in *Kapitalismus als Religion*, il messianico non costituiva alcuna dimensione trascendentale, non porgeva alcuna domanda teologica, ma affrontava il problema pratico di questa «religione della vita quotidiana» — per dirla con Marx[381]. Pertanto, non costituiva alcuna fuoriuscita dal capitalismo, ma si conformava nella prassi eretica interna ad esso: il messianismo assurgeva così a «interruzione», «deviazione», «deragliamento», dall'ortodosso culto capitalistico, per rivolgersi alla «sfera potenzialmente religiosa dell'immanenza»[382].

Se nel testo sul capitalismo la dimensione messianica può leggersi, per così dire, tra le righe, il *Frammento teologico-politico* rappresenta forse il principale testo giovanile in cui Benjamin affronta apertamente la questione del rapporto tra accadere storico-politico ed elemento messianico. Sin dalla prima lettura, colpisce la molteplicità di figurazioni a quest'ultimo attribuite. Nell'intera produzione benjaminiana, infatti, il messianico non assume unicamente la valenza mistica dell'aggiustamento minimo dell'oggi[383], né quella apocalittica dell'irruzione della trascendenza messianica nella temporalità profana[384];

Sprachfigurationen im 20. Jahrhundert, Schöningh, Paderborn-München 2002, pp. 141-214, in part. pp. 176-177; M. Löwy, *Segnalatore d'incendio*, cit., pp. 50-52.

[379] Cfr. W. Benjamin, *Frammento teologico-politico*, cit., p. 56.

[380] S. Khatib, *„Teleologie ohne Endzweck". Walter Benjamins Ent-stellung des Messianischen*, Tectum, Marburg 2013, pp. 14 ss.

[381] Qui il riferimento è all'espressione marxiana «Religion des Alltagslebens», in K. Marx, *Il Capitale*, vol. III, cit., p. 943.

[382] S. Khatib, *„Teleologie ohne Endzweck"*, cit., p. 19.

[383] Si pensi al significato dell'omino gobbo nel Saggio su Kafka: «è l'inquilino della vita distorta; e svanirà quando verrà il Messia, di cui un gran rabbino ha detto che non intende mutare il mondo con la violenza, ma solo aggiustarlo di pochissimo», in *OC*, VI, p. 147.

[384] Ci si riferisce qui alla VI Tesi *Sul concetto di storia*, che testimonia un pensiero della rottura: «Il messia infatti viene non solo come il redentore, ma anche come colui che sconfigge l'Anticristo» in W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 27.

piuttosto, sembra manifestarsi contemporaneamente in entrambe le varianti in un «elemento terzo»: le diverse figure del Messianico[385].

Tra le interpretazioni più illustri del *Frammento* occorre ricordare quella di Taubes, che tendeva a rifiutare la lettura impersonale e neutrale del messianico, insistendo sull'esistenza esplicita di un «Messia»[386]. Tuttavia, oltre al sostantivo, è innegabile l'utilizzo benjaminiano tanto dell'aggettivo «messianico», quanto del neutro sostantivato «il Messianico». Se è vero che il Messia in persona rappresenta per Taubes l'urgenza apocalittica, ha ragione Khatib a sottolineare che lo scarto esistente tra quest'ultimo e il Messianico non è riducibile a quello tra messianismo apocalittico e messianismo mistico. Piuttosto, il messianico si configura come «una figura di trascendenza che si situa paradossalmente nell'immanenza». In quanto emblema della connessione tra sfera profana e Regno di Dio, esso rappresenta una «relazione di una non-relazione»: come figura trascendentale non può manifestarsi direttamente nell'ordine mondano, se non alla fine dei tempi; d'altra parte, come concetto relazionale tende a presentarsi come un'assenza, una soglia invalicabile. Vale a dire, il messianico non accade come un'irruenta rivelazione apocalittica nella storia, ma, in quanto eccedenza del profano stesso, si esperisce nel linguaggio e nel profano in generale come «tensione», «intensità», «debole forza»[387].

Come il Messia nella concezione paolina, così il Messia/Messianico nella prospettiva benjaminiana è sia «scopo» sia «termine», a seconda che la prospettiva adottata sia teologica o storica[388]. In questo senso,

---

[385] Oltre al messianico e al Messia in persona, si pensi anche all'angelo, al burattino ecc. Sulla funzione epistemologica delle figure del messianico, cfr. S. Mosès, *L'ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Éditions du Seuil, Paris 1992; trad. it. *La storia e il suo angelo. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, a cura di M. Bertaggia, Anabasi, Milano 1993, p. 109.

[386] Così Taubes che commenta il testo: «Esiste un Messia. Niente chiacchiere – il "messianico", il "politico" –, niente neutralizzazioni, ma il Messia. Ciò dev'essere ben chiaro, qui non si intende il Messia cristiano, si legge: il Messia. Nessuna nebulosa neutralizzazione illuministica o romantica». Cfr. J. Taubes, *Die politische Theologie des Paulus. Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23.-27. Februar 1987*, a cura di A. Assamn, J. Assman, H. Folkers, W. d. Hartwich, C. Schulte, Fink, München 1993; trad. it. *La teologia politica di San Paolo. Lezioni tenute dal 23 al 27 febbraio 1987 alla Forschungsstätte della Evangelische Studiengemeinschaft di Heidelberg*, a cura di P. Dal Santo, Adelphi, Milano 1997; p. 134.

[387] Per questa e le precedenti citazioni: cfr. S. R. Khatib, *Il* Frammento teologico-politico*. Messianico o Messia, mistica o apocalittica?*, in G. Guerra e T. Tagliacozzo (a cura di), *Felicità e tramonto. Sul* Frammento teologico-politico *di Walter Benjamin*, cit., p. 25. Anche Hartung insiste sull'impiego ricorrente da parte di Benjamin del termine "*das Messianische*", cfr. G. Hartung, *Jacob Taubes und Walter Benjamin*, in R. Faber, E. Goodman-Thau, T. Macho (a cura di), *Abendländische Eschatologie. Ad Jacob Taubes*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2001, pp. 413-430, p. 426.

[388] Si pensi qui al passo della *Lettera ai Romani* (Rm, 10,4) in cui Paolo definisce il messia «telos nomou», considerandolo dunque tanto «Fine» quanto «Scopo» della Legge, cfr. la traduzione di G. Agamben in *id.*, *Il tempo che resta. Un commento alla lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 147. Cfr. *ivi*, p. 26, nota 22. Sull'interpretazione taubesiana del messianismo di Benjamin alla luce del nesso che lo vincola alla teologia politica di San Paolo, cfr. J. Taubes, *Il prezzo del messianesimo*, cit., soprattutto la *Postfazione* di E. Stimilli, *Il messianesimo come problema politico*, in *ivi,* pp. 165-217. Sul

se è vero che la figura trascendentale del Messia apre il *Frammento*; si è visto come l'attenzione si sposti ben presto sulla sfera storica in cui esso si rivela. La questione non è di poco conto, dal momento che ne va della partecipazione del genere umano alla redenzione messianica — tema tanto caro alla tradizione mistico-cabbalistica che Benjamin aveva avuto modo di conoscere attraverso Scholem[389]. Dopo aver abbozzato, dapprima, un'apparente separazione totale tra i due ordini, egli prospetta una reciproca implicazione tra l'«avvento del Regno messianico» e la «ricerca dell'umanità libera», la quale solo indirettamente può favorire la venuta del Regno, non l'ingresso diretto in esso.

Se da una prospettiva teologica solo il Messia redime, compie e produce la relazione fra lo Storico e il Messianico, ciò che interessa la nostra prospettiva storica sarà lo scenario di un profano irredento dove il Messia deve ancora giungere — che sia come fine apocalittica del tempo, come suo compimento teleologico secondo la Torah o come eterno avvento mistico del tempo messianico. Dall'angolatura profana, politica, che ci riguarda, come ha osservato Khatib, la relazione tra i due poli si presenta in senso ateleologico, non come una non-relazione, ma nei termini di una «A-Relazione»: rispetto al «non», che esplicita una negazione determinata, la «a» privativa starebbe qui ad indicare un giudizio infinito, in cui lo Storico viene rimandato al Messianico, nonostante l'impossibilità di tale rimando[390]. Ecco che, se il Messia redime, compie e produce in persona ogni accadere storico, il Messianico rappresenta quella tensione antitetica e non-sintetizzabile in senso teologico-politico, fondata sull'assenza del Messia nella storia, dunque, sul dispiegamento in forme alternative della trascendenza nell'immanenza.

Se è vero che il messianismo benjaminiano va collocato al di qua del Regno di Dio, ciò non giustificherebbe una concezione ateistica. In altri termini, dal fatto che Benjamin elabora un'idea di messianismo incongruente con quella propria della tradizione ebraico-cristiana non se ne deduce che egli attui una completa secolarizzazione di quest'ultimo[391]. Piuttosto, nella sua rielaborazione attraverso le

---

paolinismo del frammento si veda il più recente F. Dal Bo, *«L'immediata intensità messianica del cuore». Paolinismo nel* Frammento teologico-politico *di Walter Benjamin*, in G. Guerra e T. Tagliacozzo (a cura di), *Felicità e tramonto,* cit., pp. 139-152.

[389] Secondo la lettura mistico-cabbalistica del messianico l'uomo può contribuire nei limiti della sua condizione finita alla restaurazione messianica intesa come *Tikkun olam*, ovvero il "riparare", il "perfezionare il mondo". Dal diario di Scholem si deduce che anch'egli fosse un precoce lettore della *Kabbalah* luriana, e che lo scambio intellettuale che egli intrattenne con Benjamin dal 1915, soprattutto dopo l'esilio svizzero, influenzarono particolarmente il filosofo berlinese in questa direzione, cfr. G. Scholem, *Walter Benjamin,* cit., pp. 87 ss; *id.*, *Tagebücher*, cit., vol. I, pp. 219 ss; 242.

[390] Cfr. S. R. Khatib, *Il* Frammento teologico-politico*. Messianico o Messia, mistica o apocalittica?*, cit., p. 31, nota 31.

[391] A tal proposito si pensi all'interesse di Derrida per la dimensione benjaminiana del «messianico senza messianismo», che chiama *messianicité*, insistendo sulla sua connotazione «quasi atea», che non perde tuttavia l'urgenza rivoluzionaria della rivelazione religiosa, cfr. J. Derrida, *Spectres de Marx. L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale,* Galilée,

suggestioni della filosofia ebraico-tedesca e del Primo Romanticismo, egli insiste sulla separazione tra i due ambiti, per un verso, garantendo maggiore autonomia al profano, dall'altro, istituendo tra i due una relazione di contiguità[392]. Dietro la questione del Messianico si cela allora una mossa politica: il tentativo di confutare un'accezione di storia meccanicistica, progressista e, generalmente, teleologica, attraverso l'apertura di una breccia, che apporti la rottura dello scenario catastrofico e opprimente del moderno e la restaurazione dello stato originario in cui si dischiudono infinite possibilità[393].

Di nuovo, al centro dell'interesse di Benjamin è una questione essenzialmente temporale: non è in ballo l'utopica commistione delle due temporalità in senso teologico o secolarizzante; al contrario, la *deformazione profana del messianico* consente una concezione del tempo altra, dove la soglia del messianico invalicabile è lì a gettare una nuova e differente luce nella stanza dello *Jetztzeit*[394]. Ne deriva una teoria del messianico in alcun modo sistematica: dagli scritti giovanili anarco-metafisici a quelli storico-materialistici della maturità, Benjamin costella la sua produzione di varie e atipiche *figure del messianico* che, pur ispirate alle fonti ebraico-cristiane, diventano conoscibili solo nel loro movimento deformante e dislocante nel profano[395]. Attraverso tali figure si articola allora quel *pensiero della cesura* che insiste sulla discontinuità

Paris 1993; trad. it. *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, a cura di G. Chiurazzi e A. Romani, Raffaello Cortina, Milano 1994, p. 79, 211.

[392] «Wie sich anhand der Frühromantik und deutsch-jüdischen Philosophie des 19. Jahrhunderts zeigen lässt, kristallisiert sich in der messianischen Idee eine zutiefst moderne Erfahrung politischer Dringlichkeit, geschichtlichen Bruchs und etischen Strebens. Diese eminent moderne Genealogie des Messianischen lässt sich auch in den Schriften deutsch-jüdischer Denker des 20. Jahrhunderts wie Gerschom Scholem, Franz Rosenzweig und Walter Benjamin nachweisen […]», cfr. S. Khatib, *Teleologie ohne Endzweck*, cit., pp. 21-22.

[393] Questo il significato restaurativo del *Tikkun*, cfr. sul tema G. Agamben, *Il messia e il sovrano. Il problema della legge in W. Benjamin*, in B. Bocchini, Camaiani e A. Scattigno (a cura di), *Anima e paura. Studi in onore di Michele Ranchetti*, Quodlibet, Macerata 1998, pp. 11-22. Sul tema dell'antinomismo della Legge ebraica secondo cui "la soppressione della Torah è la sua realizzazione", si veda G. Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Rhein-Verlag, Zürich, 1960; trad. it. *La kabbalah e il suo simbolismo*, a cura di A. M. Marietti Solmi, Einaudi, Torino 1980, pp. 108 ss.

[394] Negli anni Trenta inoltrati, Benjamin ha annotato: «il mio pensiero si rapporta alla teologia come la carta assorbente all'inchiostro, ne è del tutto imbevuto. Se andasse, però, come vuole la carta assorbente, di ciò che viene scritto non rimarrebbe nulla», in N7a, 7 del *PW* e citato da W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 121. In effetti, le figure del Messianico, del Messia, così come l'aggettivo «messianico» popolano la riflessione benjaminiana a partire dal *Frammento teologico-politico* (1921) e *Il compito del traduttore* (1921), passando per il *Saggio su Kafka* (1934), fino ad arrivare alle Tesi *Sul concetto di Storia* (1940). Nei vent'anni trascorsi tra il primo e l'ultimo scritto, nonostante alcuni mutamenti formali, emerge una certa continuità del messianico, che eccede qualsiasi opposizione religioso-secolare, per configurarsi come tensione tra due poli dialettici antitetici e non conciliabili, tra storia e Regno di Dio, materialismo e teologia, distruzione e salvezza. In quanto incapace di manifestarsi in una realtà estensiva, il Messianico si deforma nell'ordine del profano, vale a dire, si può cogliere in modo relazionale, nella concezione della storia come costellazione temporale eterogenea e non-lineare che si istituisce tra presente e passato, nella vita, sotto forma di movimento di dissoluzione orientato messianicamente, e nel linguaggio come mezzo puro, cfr. S. Khatib,*Teleologie ohne Endzweck*, cit., pp. 25 ss.

[395] Pare infatti che Benjamin non abbia mai intrapreso uno studio sistematico dei testi fondamentali della tradizione ebraica: la sua conoscenza della Kabbalah, della gnosi e della dogmatica cristiana dipende piuttosto da una conoscenza di seconda

di teologia e politica: dalla prospettiva profana, infatti, la storia non ha un fine trascendentale[396], ma si riferisce al messianico come un'eccedenza, o meglio, una mancanza che rende il profano una sfera mai perfetta e sempre perfettibile.

Non è un caso, allora, che le righe conclusive del *Frammento* siano dedicate alla "politica mondiale": il suo *compito* deve essere l'aspirazione a una felicità terrena che, come nella vicenda di Lesabéndio, è raggiungibile mediante la dissoluzione dell'umano stesso nell'impresa collettiva; e il suo metodo deve dirsi "nichilismo", vale a dire deve essere orientato unicamente dalla «ricerca della felicità dell'umanità libera». In questo senso, tale accezione di «politica», da una parte, svela la propria derivazione dal principio nietzschiano che attribuisce ad essa la demolizione di tutti i valori, dall'altra, si pone in completa antitesi con il culto capitalista, contrassegnato da disperazione cosmica e incatenato al debito/colpa, cui proprio l'*Übermensch* per primo contribuisce consapevolmente[397].

Ma Nietzsche non è l'unica fonte di ispirazione di questa concezione politica rivolta a una *Erlösung* tutta profana, che coincide con la fine della storia, in particolare, della storia legata al diritto borghese. Nell'assenza di *télos* della *dynamis* storica, da cui si deduce l'iscrizione del frammento nella sezione della *Politik* denominata *Teleologie ohne Endzweck*, riecheggia un'eco innegabilmente kantiana. Come ha notato

---

mano, dovuta principalmente alle conversazioni svizzere e allo scambio epistolare con Scholem. Tuttavia, tra le altre fonti sulla Kabbalah troviamo anche *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition* di Franz Joseph Molitors (cfr. *GB*, I, p. 359) e la *Lebensgeschichte* di Salomon Maimon (cfr. *GS*, VII, p.448), mentre sulla conoscenza della Teologia cristiana un'altra fonte è costituita da *Lehrbuch der Dogmengeschichte* di Adolf von Harnack (cfr. *GB*, I, p. 152). In tal senso, il messianismo benjaminiano prende sì le mosse dalla tradizione ebraica e cristiana, ma si declina in una personale rielaborazione, che giunge fino al pensiero ebraico-tedesco della modernità, passando per la filosofia kantiana.

[396] Sull'impossibilità di considerare il messianico in senso utopico si veda il volume J. Derrida, *Marx & Sons*, Presses Universitaires de France, Paris 2002; trad. it. *Marx & Sons. Politica, spettralità, decostruzione*, a cura di E. Castanò, D. De Santis, L. Fabbri, M. Guidi e A. Lodeserto, Mimesis, Milano-Udine 2009.

[397] Il messianismo di Benjamin non riguarda il superamento della parentesi nichilista di ascendenza nietzscheana, in direzione del teologico: esso è piuttosto fondato sul nichilismo. L'apertura del messianismmo non comporta né l'affermazione incondizionatamente nichilistica del profano, né il suo superamento a favore del regno di Dio. Tanto l'influsso del pensiero nietzscheano quanto della teologia negativa – in particolare l'idea dello *Tzimtzum* della Cabbala luriana — impediscono di risolvere la tensione dialettica tra profano e messianico. Tra i due estremi si colloca quella soglia che, se da una parte costituisce il motivo della loro separazione, dall'altra, rappresenta per entrambi l'unica possibilità di relazionarsi. Su questa scia, il Benjamin maturo istituirà tra i sistemi del comunismo marxista e del nihilismo nietzscheano un'«intesa segreta», capace di superare tanto la necessità immanente della storia di Marx, quanto la centralità che assume in Nietzsche la nuda vita. Da tale prospettiva, è chiaro come, sin dagli anni giovanili, la politica possa favorire il messianico solo anticipandolo, ovvero preparando il terreno per la sua venuta, cfr. M. Ponzi, *L'ospite inquietante. Nihilismo, materialismo e messianesimo in Walter Benjamin*, cit., pp. 36-39; e il più completo *id.*, *Organizzare il pessimismo*, cit. Per quanto riguarda lo *Tzimtzum* (o *tzim tzum*), si tratta di un'antica parola ebraica che significa letteralmente "ritrazione" o "contrazione" e che veniva impiegata originariamente dai cabalisti per riferirsi a un'"autolimitazione" di Dio che si "ritrae" nell'atto della creazione del mondo. Il termine è specialmente usato negli insegnamenti della Cabbala di Luria, di cui Scholem costituiva uno dei maggiori studiosi e interpreti, cfr. G. Scholem, *Über einige Grundbegriffe des Judentums.* Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970; trad. it. *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, a cura di M. Bertaggia, Marietti, Genova 1986, pp. 70-86.

Tomba, in effetti, la «vera politica» per Kant si contrappone a qualsiasi concezione strumentale che individua negli uomini dei mezzi e che pensa la politica stessa come una mera tecnica per realizzare uno scopo[398]. Immaginando la prassi non in termini di realizzazione di un fine posto dalla teoria, ma come un agire conforme alla legge morale in cui il fine trova la propria giustificazione, la vera politica kantiana mette in atto una rivoluzionaria riconfigurazione del rapporto mezzi-fini[399].

In questa scia e ben oltre Kant, anche Benjamin si interroga sull'esistenza di un altro tipo di *Gewalt*, che non sia, come la *Gewalt* giuridica, mezzo rispetto a un fine determinato; ovvero sulla possibilità di risolvere i conflitti in modo non violento. La *vera Politica* benjaminiana non ammette scopi propri all'interno della storia del mondo, ma lavora per il suo tramonto. Il suo carattere peculiare è, piuttosto, distruttivo, ma tale distruzione è finalizzata a lasciare vuoto quello spazio che, se il divino potesse intervenire nell'ordine del profano, spetterebbe solo a quest'ultimo di colmare[400]. Ciò implica che, unicamente combattendo ogni forma di *katechon*, inteso come potere frenante delle forze della distruzione della modernità, la politica può permettere al messianico di varcare la labile soglia che lo separa dal profano.

Questa possibilità dischiusa dalla *vera Politica* non riguarda tanto la decisione per l'azione, quanto il momento propizio in cui far irrompere sulla scena della storia la violenza rivoluzionaria e trasformare, così, il pericolo in salvezza. La questione dell'irruzione del messianico come Giustizia, al centro della riflessione politica benjaminiana è, in fondo, la questione dell'interruzione della storia, la restaurazione delle infinite possibilità precluse dall'istituzione del diritto vigente: "la possibilità dell'impossibile"[401] — come è stato acutamente definita. È in questa ossimorica espressione che si condensa la vertigine del

---

[398] Si pensi alla celebre formulazione di *Per la pace perpetua*: "Mirate innanzitutto al regno della ragion pura pratica e alla sua giustizia, e il vostro fine (il beneficio della pace perpetua) arriverà da sé" in I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, in *KGS*, cit., vol. VIII, p. 378; trad. it. *Per la pace perpetua*, in *id.*, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 195. Si pensi, inoltre, alla distinzione kantiana lì formulata tra la prassi del "moralista politico", contrassegnata dalla "prudenza politica", ovvero un modo strumentale di usare le conoscenze e i meccanismi della natura umana a vantaggio dei governanti; e d'altra parte, la prassi del "politico morale" che tende a conciliare i principi della "prudenza politica" con la "morale", cfr. *ivi,* pp. 190-196: nell'armonizzazione di prudenza politica (*Staatsklugheit*) e saggezza morale (*Staatsweisheit*) consisterebbe la vera politica kantiana, cfr. M. Tomba, *La «vera politica». Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*, cit., soprattutto pp. 161-172.

[399] Al cuore della riflessione kantiana c'è la coincidenza tra volontà del legislatore e del destinatario della legge: ciò deriva dalla forma stessa dell'imperativo categorico che fornisce il contenuto della prassi in quanto "idea della volontà di ogni essere razionale in quanto volontà universalmente legislatrice", in I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), cit., p. 431; trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 149. Sul tema della coincidenza tra legge e volontà legislatrice che garantirebbe l'autonomia e la libertà dell'individuo, che orienta la prassi in quanto ideale del diritto pubblico, cfr. inoltre A. Pirni, *Il "regno dei fini" in Kant. Morale, religione, politica in collegamento sistematico*, Il melangolo, Genova 2000, pp. 28 ss.

[400] Cfr. B. Moroncini, *Il lavoro del lutto*, cit., soprattutto pp. 9-24.

[401] M. Tomba, *Un altro tipo di Gewalt*, cit. p. 8.

politico sull'abisso del nichilismo: ovvero, tanto il rischio di perdere di vista concrete esigenze etiche nello specchio deformante del teologico, rispondendo difatti all'urgenza politica con un nulla di fatto; quanto, la capacità di cogliere nella disperazione, nelle contraddizioni e nei campi di forza del presente la felicità ancora possibile.

Epilogo

1. L'immagine di felicità e il colore del tempo

Si conclude con queste considerazioni un lungo percorso, che ci ha condotto a esiti più o meno soddisfacenti, talvolta inaspettati, dispiegandosi raramente su sentieri rettilinei e prediligendo, piuttosto, deviazioni (*Umwege*) e strade a senso unico (*Einbahnstraßen*), secondo una consuetudine propria della speculazione benjaminiana. Giungiamo così al termine di una ricerca che si è districata progressivamente attraverso la ricostruzione del contesto storico e biografico-intellettuale, la disamina storico-concettuale dell'evoluzione delle principali categorie del *vero Politico* e, infine, l'illustrazione della a-relazione tra Profano e Messianico, rivolta alla comprensione della *vera Politica* come *teleologia senza scopo finale*.

Lasciando da parte eventuali pregi o difetti, intuizioni o abbagli, piccole conquiste o enormi fallimenti ascrivibili al lavoro in oggetto — questione che non spetta alla sottoscritta di discernere — il quadro delineato sinora dovrebbe essere riuscito, se non altro, nell'intento di gettare luce sul progetto incompiuto della *Politik*, per molto tempo ignorato, relegato alla condizione di lavoro intriso di anarchismo e spiritualismo giovanile, in fin dei conti trascurabile rispetto alla più nota e apprezzata produzione della maturità. Su tale pregiudizio si è fondata un'interpretazione obsoleta dell'opera benjaminiana, incentrata sulla carica rivoluzionaria che la svolta marxista e leninista del '24 avrebbe rappresentato per il filosofo berlinese — un'interpretazione che concepisce il suo materialismo come l'esito del rifiuto dell'orientamento anarchico e idealista di gioventù, incompatibile con quest'ultimo.

L'aver provato a confutare tale lettura non costituisce certo un merito esclusivo della presente ricerca. Come si è cercato di illustrare attraverso il confronto con una consistente mole di bibliografia sul tema, tale trattazione va a inscriversi in un determinato filone di studi, che negli ultimi vent'anni, in Germania e soprattutto in Italia, ha posto l'attenzione sull'*arsenale* della *Politik,* provando a conferire forma e dignità alla riflessione filosofico-politica consegnata ai suoi *disjecta membra*.

Requisito preliminare di tale proposito è costituito dalla distinzione, nel pensiero di Benjamin, dell'orientamento materialista dal marxismo e di quest'ultimo dal leninismo: il materialismo come posizione etico-filosofica, che affonda le sue radici nella filosofia antica, va infatti necessariamente differenziato tanto dal marxismo come teoria scientifica, quanto dal leninismo come procedura politica, contrapposta al compito infinito della socialdemocrazia.

Come ha osservato in proposito Moroncini:

> Il materialismo viene prima logicamente e temporalmente, […] emerge nel momento stesso in cui si costituisce – un evento storico anch'esso – quel campo d'esperienza che siamo abituati a chiamare filosofico e che, come ogni campo d'esperienza umana, è attraversato da conflitti, da forze contrapposte […]. Il materialismo quindi nasce in contrasto rispetto all'altra posizione etica in cui si scinde il campo filosofico, vale a dire all'idealismo […]. Se per l'idealismo la trasformabilità in linea di diritto del reale comporta la sua sussunzione sotto il comando retroattivo di una causa finale, la sua sottomissione ad uno scopo ideale formalmente prefissato in modo da costituire la mira verso cui si dispone il darsi disperso degli eventi, finendo per assumere un inevitabile tratto religioso, il materialismo metterà l'accento più ancora che sulle cause efficienti su quelle appunto materiali, caratterizzate cioè dalla casualità più spinta per cui ogni aggregato, ogni configurazione, ogni insieme relativamente stabile, debba essere visto come il risultato dell'incontro fortuito – l'urto o il *clinamen* – di elementi privi in quanto tali di ogni significato o essenza precostituiti[1].

Applicando simile discorso al nostro autore, ne risulta una compatibilità di fondo tra il materialismo, svincolato dal marxismo e inteso come una presa di posizione teorica, e quel messianismo anarchico e immanentista che contrassegna la sua produzione giovanile e non solo. Come è emerso finora, né i primi lavori né le vicissitudini biografiche accertano prima del '24 alcun contatto diretto del filosofo berlinese con l'opera di Marx e con la tradizione marxista (Lenin, Lukács e Korsch ecc.). Tuttavia, sono emerse profonde affinità tematiche, volute o meno, tra *Kapitalismus als Religion* e il primo libro del *Capitale*, financo con i *Manoscritti economico-filosofici*. A tal proposito, appare sensato porre l'accento sul ruolo giocato dal contesto storico, tedesco ed europeo, per l'ideazione e la stesura della costellazione di testi della *Politik*. Sono gli anni del conflitto mondiale, il crollo della monarchia guglielmina, il turbolento biennio rosso del '19-'20, il massacro degli spartachisti ad opera del governo socialdemocratico di Weimar; sono cioè anni di forti tensioni politiche ed economiche che sfociano nello scollamento tra gli intellettuali di sinistra e i partiti, nella radicalizzazione delle destre in senso nazionalista e antisemita, ma anche nella fioritura delle avanguardie artistiche di orientamento anarchico e socialista, con cui Benjamin entra fin da subito in contatto, pur rimanendo a debita distanza. Pertanto, sembra ragionevole supporre che all'epoca della stesura dei frammenti giovanili Benjamin avesse letto direttamente almeno il Marx del *Manifesto* e conoscesse solo a grandi linee l'opera marxiana[2]. La conoscenza approssimativa degli scritti marxiani, così

[1] B. Moroncini, *Il lavoro del lutto*, cit., pp. 171-172.
[2] Cfr. T. J. Clark, *Should Benjamin have read Marx?*, in "boundary", 2, 30.1 (2003), pp. 31-49.

come della tradizione marxista prima del '24, si deve senz'altro alla lettura delle opere di Rosa Luxemburg, Georges Sorel e Michail Bakunin; ma soprattutto all'amicizia con Ernst Bloch, vale a dire, tanto alla lettura del *Geist der Utopie* quanto alle conversazioni svizzere con quest'ultimo, che lo avvicinano inaspettatamente alle tendenze politiche del tempo[3]. In seguito all'incontro di Capri con la regista e rivoluzionaria Asja Lacis, Benjamin avrebbe poi sposato apertamente la causa marxista, adottando una concezione del tempo storico non solo materialista, ma in un certo qual modo dialettica, profondamente debitrice verso gli insegnamenti della pratica politica di Lenin, la lettura dei classici del marxismo occidentale – tra cui il già citato *Spirito dell'utopia* (1918) di Ernst Bloch, *Storia e coscienza di classe* (1923) di György Lukács, *Marxismo e filosofia* (1923) e *Karl Marx* (1938) di Karl Korsch –, ma, soprattutto, molto influenzata dallo scambio intellettuale con Bertolt Brecht, inaugurato proprio a partire dall'ottobre del '24 e incrementatosi negli anni Trenta fino a diventare una delle più solide amicizie[4].

A ben vedere, la vera matrice politica —relativa qui non tanto all'orientamento politico, quanto alla riflessione sul politico di questi anni e, sorprendentemente, della produzione a venire — sembra rintracciabile in quel che Scholem ha definito il suo *anarchismo teocratico* e che, per rendere ragione dell'originalità della posizione benjaminiana, ci sembra più appropriato denominare *messianismo anarchico* — ancora lontano dall'adesione al marxismo, eppure perfettamente compatibile con il materialismo originario. In questa luce, il mutamento del '24 non appare tanto una svolta radicale, quanto il frutto di un avvicinamento progressivo e coerente con la sua etica materialista, l'esito di una scelta esistenziale, mossa dalle condizioni materiali di vita, dapprima da viaggiatore curioso, poi da esule forzato. Si tratta, cioè, di una scelta consapevole che, da simili premesse teoretiche, approda quasi naturalmente alla teoria marxista, configurando una propria variante di marxismo eterodosso, esemplificata dalla I tesi *Sul concetto di storia*: lì il materialismo storico è immaginato come un manichino nelle vesti di un giocatore di scacchi, i cui movimenti sono coordinati con dovizia da un nano gobbo nascosto al suo interno, personificazione della teologia[5].

---

[3] Cfr. la sopra citata lettera a Schoen del 19 settembre 1919, in W. Benjamin, *Lettere*, cit., p. 55.

[4] Sul tema si veda il libro di riferimento E. Wisizla, *Walter Benjamin und Bertold Brecht. Die Geschichte einer Freundschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2004; trad. it. *Benjamin e Brecht. Storia di un'amicizia*, a cura di F. Tolledi, Kaiak Edizioni, Pompei 2025.

[5] "È noto che sarebbe esistito un automa costruito in modo tale da reagire ad ogni mossa di un giocatore di scacchi con una contromossa che gli assicurava la vittoria. Un manichino vestito da turco, con un narghilè in bocca, sedeva davanti alla scacchiera, posta su un ampio tavolo. Con un sistema di specchi veniva data l'illusione che vi si potesse guardare attraverso da ogni lato. In verità c'era nascosto dentro un nano gobbo, maestro nel gioco degli scacchi, che guidava per mezzo di fili la mano del manichino. Un corrispettivo di questo congegno di può immaginare nella filosofia. Vincere deve sempre il manichino detto

Ora, se il tema del rapporto tra politica e religione, tra ordine del Profano e Regno di Dio è la questione più rilevante al centro degli interessi benjaminiani sin dagli anni giovanili; il messianismo anarchico dalla spiccata vena materialista rappresenta in questo scenario la chiave di volta, quasi il filo rosso della sua speculazione, dalla *Politik* fino alle tesi *Sul concetto di storia*. Nei termini emblematici del *Frammento teologico-politico*, questo assumeva le fattezze di un *nichilismo messianico* di evidente ascendenza nietzscheana, che, inteso come il compito più proprio della politica, implicava non solo la limitazione della sua sfera d'azione a un ambito prettamente umano, ma anche l'impossibilità per quest'ultima di radicarsi in valori tradizionali inscalfibili, tantomeno in granitiche ideologie politiche: nulla nell'ordine del profano può, infatti, avanzare pretese trascendentali, perché tutto è votato al tramonto. Se intendiamo a grandi linee la *vera Politica* come la necessaria demolizione (*Abbau*) di ogni valore, appare ragionevole sostenere che il concetto benjamininano di politica elaborato a cavallo degli anni Venti sia rimasto lo stesso nel tempo, al netto di evidenti cambiamenti formali — tra tutti l'avvicinamento al marxismo per far fronte al problema della creazione spontanea del collettivo attraverso ciò che nel saggio *Sul surrealismo* ha definito emblematicamente "organizzazione del pessimismo"[6].

Sul tema della supposta continuità del pensiero benjaminiano si potrebbero richiamare diverse testimonianze dello stesso filosofo, come la celebre lettera a Scholem all'indomani del soggiorno a Capri, dove si insiste sul necessario ridimensionamento della *Wendung* del '24: questa non dovrebbe intendersi come una rinnegazione del precedente orientamento metafisico, ma come un ripensamento di quei «momenti attuali e politici» dei suoi pensieri sotto nuove e alterate circostanze, per «svilupparli, e questo sperimentalmente, in forma estrema»[7]. Oppure si potrebbe ricordare la sopracitata lettera del maggio '26, in cui il nuovo avvicinamento al «comunismo» viene descritto come una scelta totalmente in linea con il «precedente anarchismo», cui non pensa di «abiurare»: dal momento che in politica non esistono scopi «sensati», l'unico modo per incidere sulla realtà non sarà attraverso gli «inservibili» *metodi anarchici*, ma per mezzo dell'*azione comunista*, «poiché essa è il correttivo dei suoi scopi»[8].

Oltre a riportare i numerosi luoghi in cui il filosofo testimonia a favore di una certa continuità del suo pensiero, tra i propositi della presente ricerca si annovera, però, quello di rintracciare nella sua stessa produzione argomenti a sostegno della tesi continuista. Per fare questo, è sembrato utile prendere le mosse

---

'materialismo storico'. Esso può competere senz'altro con chiunque se prende al suo servizio la teologia, che oggi, com'è a tutti noto, è piccola brutta e, tra l'altro, non deve lasciarsi vedere." In W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 21.

[6] *Id., Sul Surrealismo*, in *GS*, II/3, pp. 1021-1041; trad. it. *OC*, III, pp. 201-214

[7] GB, II, p. 511; W. Benjamin, *Lettere*, cit., p. 109.

[8] *Ivi,* pp. 159-160; *ivi*, pp. 145-146.

dal più volte richiamato passo del *Passagenwerk*, fissandolo come la stella polare delle considerazioni che ci hanno preceduto e che seguiranno:

All'idea di Fourier circa una diffusione dei *phalanstères* attraverso *explosions* si possono paragonare due idee della mia "Politica": l'idea della rivoluzione come innervazione degli organi tecnici della collettività (confronto con il bambino che impara ad afferrare tentando di acchiappare la luna) e l'idea di "scassinare la teleologia naturale"[9].

L'aspetto rilevante è costituito dal fatto che qui è Benjamin stesso a fornirci una chiave di lettura in chiave continuista, collegando la metafisica del profano dei primi anni Venti al processo di innervazione della massa indagata negli anni Trenta. Allora, come nel momento in cui scrive, la Politica si schematizza per lui in due idee fondamentali, in cui si possono rintracciare due movimenti simultanei e complementari della sua riflessione filosofico-politica: in primo luogo, lo scardinamento della *Zweck-Mittel Rationalität* dell'epoca della tecnica, dunque, dell'idea di una rivoluzione finale che giungerà al culmine dello sviluppo storico, attraverso una rivoluzione descritta come una lenta e capillare "innervazione degli organi tecnici della collettività", esemplificata dalla dissoluzione di Lesabéndio. In secondo luogo, lo sradicamento della "teleologia naturale" dell'uomo bianco occidentale e del suo predominio sulla natura e sull'umano, per restituirgli libertà e autonomia. In breve, emancipare il *Mittel* dallo *Zweck* e la *Teleologie* dall'*Endzweck*: due differenti propositi, ma relativi a un unico disegno, di cui la *Teleologia senza scopo finale* si fa portatrice. Dall'insensatezza di qualsiasi scopo in ambito politico, non si deduce la totale espunzione della dimensione teleologica: da qui la sfida della politica benjaminiana che, pur godendo di totale autonomia nell'ordine del Profano e pur volgendosi alla demolizione di ogni istituzione umana che si ascrive il monopolio della *Gewalt* in Terra, promuove indirettamente tanti fini naturali quanti sono i singoli individui. E per fare questo ricorre ai *mezzi puri* (sciopero proletario, menzogna) secondo modalità che non possono essere stabilite *a priori* e che sono dettate ogni volta dalla circostanza storica. Sarebbe questo il significato racchiuso dall'oscura definizione di Politica come «compimento dell'umano non potenziato».

Pertanto, se è vero che per Benjamin la politica è e rimane *in primis* un problema filosofico, secondo l'impostazione originaria di Bloch, che della riflessione politica benjaminiana è stata la fonte d'ispirazione; d'altra parte, è noto che la domanda che egli sollevava già a cavallo degli anni Venti concerne in fondo la questione del soggetto collettivo della politica: intrecciando la categoria di *Gemeinschaft* degli anni della *Jugendbewegung* con quella più tarda di *Geistleiblichkeit*, egli si interrogava sul ruolo di una soggettività politica alternativa. Una soggettività in grado di superare l'infelicità (*Unglück*) e la colpa

[9] *OC*, IX, p. 701.

(*Schuld*), cui il diritto borghese condanna l'uomo riducendolo a *nuda vita*, e di invertire quel processo di intensificazione (*Steigerung*) dell'umano avviato e riprodotto dal culto del capitale «sans [t]rêve et sans merci»[10]. In questo quadro deve calarsi il confronto di Benjamin con i vari autori del primo espressionismo tedesco come Friedländer, Unger, Hiller e Scheerbart, che tentavano allora di superare lo *Übermensch* nietzscheano, talvolta, attraverso l'articolazione di soluzioni metapolitiche e, in ogni caso, elaborando un'antropologia metafisica, che tenesse conto dell'essere umano nella sua interezza.

L'interesse per la questione dell'umano — inteso nella sua completezza tanto come *corpo vivente* (*Leib*) che prende parte all'accadere storico giungendo alla "dissoluzione", quanto come *corpo materiale* (*Körper*), contrassegnato dalla solitudine e orientato alla "resurrezione" — così come la questione della "storia della percezione" come "storia del mito" non emerge solo dalle note di antropologia (1918-1923). Piuttosto, contraddistingue tutti gli scritti di questi anni, in cui il mito è combattuto in quanto "residuo di uno stadio demonico" che opprime l'umano: si pensi alla disamina intrapresa in *Zur Kritik der Gewalt* dei nessi effettivi con cui storia, politica e diritto si rapportano al mito, al fine di liberare l'umano dalle catene della colpa. In tale contesto può comprendersi il valore ascritto lì alla sfera della «concretezza», attraverso la rivalutazione dei rapporti tra persone private — alternativi ed esterni alla sfera giuridica e caratterizzati da «mezzi non violenti in quanto mezzi puri», tra i quali si annoverano sentimenti considerati nella loro valenza relazionale e mediata come «gentilezza d'animo, simpatia, amor di pace, fiducia».

Coerentemente con questo accenno alla dimensione concreta dei rapporti umani, la II tesi *Sul concetto di storia* si apre proprio con una citazione sull'animo umano tratta da *Mikrokosmos* (1909) di Hermann Lötze, al fine di dimostrare in che modo la teologia debba essere presa a servizio dal materialismo: qui, l'unico modo in cui la forza messianica, nella sua debolezza, può configurarsi storicamente è come aspirazione alla felicità. Nei termini benjaminiani: "l'immagine di felicità che custodiamo in noi è del tutto intrisa del colore del tempo in cui ci ha relegati il corso della nostra esistenza"[11]. Secondo questa emblematica formulazione della *Dialektik im Stillstand*, in cui riecheggia la concezione di storia condensata per immagini utopiche de *La vita degli studenti* (1915), l'immagine di felicità ha un carattere prettamente umano, tuttavia, in essa risuona ineliminabile l'idea di redenzione. Ciò implica che l'unica redenzione possibile in questo mondo è, d'accordo con la formulazione del *Theologisch-politisches Fragment*, quella profana.

---

[10] W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, in *id.*, *La Politica*, cit., p. 51.
[11] *Id.*, *Sul concetto di storia*, cit., pp. 21-22

Come ha osservato Taubes, ponendo l'accento sul "salto" che si spalancherebbe tra la *II tesi* e il *Frammento*: "Redenzione non significa una rivoluzione finale, posta alla fine della storia. Qui il messianico viene disseminato all'interno della storia e nelle generazioni"[12]. È proprio in tale prospettiva "mondana" e "materialista" che devono intendersi le allusioni nella II tesi alle ambizioni, ai sentimenti e ai rapporti umani. Con ciò non si vuole sostenere la perfetta identità dell'interesse benjaminiano per il profano, abbozzato nel progetto sulla *Politik*, con il materialismo storico di cui scrive vent'anni dopo. Ma solo insistere sulla continuità dell'elaborazione di un simile pensiero, che a partire dal '24, si avvicina progressivamente al materialismo dialettico, configurandosi in una forma *sui generis* di «materialismo antropologico».

Nel saggio sul *Surrealismo* (1929) è lo stesso Benjamin a adoperare tale dicitura, senza dare di quest'ultima alcuna definizione precisa, ma contrapponendovi semplicemente il «materialismo metafisico». A differenza di quest'ultimo, di ascendenza idealistica, il *materialismo antropologico*, che a partire da questi anni si afferma sempre più esplicitamente nell'opera benjaminiana, tende a privilegiare l'immediato rispetto alla mediazione dialettica, gli elementi apparentemente marginali rispetto alla totalità e i momenti estatici rispetto al *continuum* storico[13]. In merito al primo aspetto, già nel *Programma per una filosofia futura* (1917-18) la filosofia dell'esperienza benjaminiana metteva in questione tanto la separazione kantiana tra il piano estetico delle intuizioni sensibili e il piano logico in grado di giungere a una conoscenza superiore, quanto la necessità hegeliana di negare e superare la «certezza sensibile». Rispetto alla seconda caratteristica, la speculazione benjaminiana esibisce una certa tendenza a confutare la totalità hegeliana, equiparandola al mito e contrapponendovi l'istanza critico-distruttiva, di cui si avvale magistralmente l'allegorista. Infine, il terzo aspetto riguarda il peculiare ateleologismo di Benjamin, che marca la presa di distanza dalla tradizionale visione progressista e finalistica del materialismo storico[14] e

[12] J. Taubes, *Le Tesi di filosofia della storia di Walter Benjamin*, in *id.*, *Il prezzo del messianismo*, cit., p. 80.

[13] Tra i principali rappresentanti del suddetto materialismo antropologico, vengono menzionati nel saggio, oltre ai surrealisti, Hebel, Büchner, Nietzsche, Rimbaud, cui si potrebbe aggiungere almeno i nomi di Hérault de Séchelles, Jean Paul, Lautréamont, Ludwig Feuerbach, Claire Démar e Paul Scheerbart, cfr. W. Benjamin, *Sul Surrealismo*, in *GS*, II/3, pp. 1021-1041; *OC*, I, pp. 201-214.

[14] Sulla concezione eterodossa del materialismo benjaminiano rispetto all'ortodossia marxiana, si consideri la lettera indirizzata da Adorno a Benjamin in data 10 novembre 1938: «Se non sbaglio di grosso, questa dialettica manca di qualcosa: della mediazione. […] La determinazione materialistica di caratteri culturali è possibile solo con la mediazione nel *processo globale*. […] Vi è in questo Suo materialismo di carattere immediato, ma d'altra parte direi quasi anche antropologico, un elemento profondamente romantico. […] La "mediazione" che sento mancare e che trovo nascosta dall'evocazione materialistico-storiografica altro non è che la teoria a cui il Suo lavoro rinuncia» in W. Benjamin, *Charles Baudelaire. Un poeta lirico nell'età del capitalismo avanzato*, a cura di G. Agamben, B. Chitussi e C.-C. Härle, Neri Pozza, Vicenza 2012, pp. 747-748. Sulla critica di Adorno nei confronti del materialismo antropologico benjaminiano ha poi preso posizione Agamben, definendo quest'ultimo più fedele alla «concezione marxiana della prassi come concreta e unitaria realtà originale», cfr. G. Agamben, *Il*

che si configurerebbe, nel saggio sul *Surrealismo*, nella forma dell'illuminazione profana, ovvero come attenzione nei confronti delle energie rivoluzionarie racchiuse negli oggetti invecchiati.

Come sostiene Marchesoni: «[…] un rapido sguardo alla produzione benjaminiana degli anni Trenta mostra la fecondità dell'approccio antropologico-materialistico, in particolare rispetto a tre questioni fondamentali: quella del corpo (di ascendenza nietzscheana), quella della "collettività" (*das Kollektiv*, exposè del 1935) come soggetto impersonale, e infine quella della tecnica, pensata da Benjamin proprio come una sorta di corpo collettivo»[15]. Superfluo ribadire a quest'altezza dell'esposizione come tali tematiche non siano solo presenti nella riflessione politica del filosofo sin dai primi anni Venti, ma attorno ad esse sembra incardinarsi, addirittura, l'intero progetto della *Politik*.

In questo scenario, non sorprendono le parole impiegate dallo stesso Benjamin nella lettera con cui, nella primavera del '40, spediva le *Tesi* a Gretel Adorno:

> […] la guerra, e la costellazione che l'ha portata con sé, mi ha condotto a mettere per iscritto alcuni pensieri che posso dire di aver tenuto per almeno vent'anni custoditi in me, anzi preservandoli pure da me stesso. […] Ancora oggi te li consegno più come un mazzetto di erbe sussurranti messe insieme in passeggiate meditative che come una raccolta di tesi[16].

Alla luce di tale dichiarazione quasi testamentaria, coglie nel segno Ponzi quando sottolinea l'originalità della riflessione benjaminiana, che si indirizza nel corso del tempo verso le strade più contorte — dal mito, alla rifondazione antropologica, fino al materialismo storico –, ma «solo per dimostrare la loro impraticabilità»[17]. Si tratta, cioè, di una riflessione che disegna una rete intricata di passaggi, vicoli, deviazioni e strade a senso unico, le quali, tuttavia, conducono tutte a un'unica via maestra, che ci pare di poter identificare in un paradossale quanto autentico *nichilismo messianico*, altresì denominato in queste pagine *messianismo anarchico*.

---

principe e il ranocchio. Il problema del metodo in Adorno e in Benjamin, in *id., Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, nuova ed. accresciuta, Einaudi, Torino 2001, pp. 113-131, soprattutto pp. 125-127.

[15] S. Marchesoni, *Materialismo antropologico*, in A. Pinotti (a cura di), Costellazioni, cit., p. 102. A tal proposito si ricordi poi lo scritto coevo, in cui si legge: «Anche il collettivo ha un corpo. Il collettivo corporeo, non la materia astratta o il cosmo, va posto alla base del materialismo» in W. Benjamin, *Critica dialettica del surrealismo II*, in *OC*, III, p. 235.

[16] *GS*, I, pp. 1226-27; trad. it. in *id.*, *Sul concetto di storia*, cit., p. 10.

[17] M. Ponzi, *Walter Benjamin e il moderno*, Bulzoni editore, Roma 1993, p. 162.

2. Una metafisica materialistica del Profano?

> *Quand'è quasi mezzogiorno le ombre sono solo i neri, acuti margini ai piedi delle cose, in procinto di ritrarsi 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 con il massimo rigore.*
>
> *W. Benjamin, Kurze Schatten I*[18]

Eccoci giunti al *mezzogiorno* di questa esposizione, l'ora in cui il sole è al sommo della sua orbita: la luce della conoscenza dovrebbe essersi ormai irradiata tra i frammenti e le pieghe della *Politik* e le ombre dovrebbero essere ridotte al minimo. Se è vero, come ha osservato Ponzi, che il pensiero di un autore è più facilmente osservabile nei suoi scritti giovanili «perché le sue strutture sono crude e imperfette ma illimitatamente ricche»[19]; nel caso di nostro interesse tale considerazione è solo parzialmente vera, trovandosi a fronteggiare un ostacolo oggettivo, insormontabile: il vuoto costitutivo del *vero Politico* che preclude irrimediabilmente l'accesso al cuore della speculazione ivi custodita — un vuoto dovuto tanto all'abbandono del progetto da parte dello stesso Benjamin, quanto alla perdita effettiva di molti suoi testi. Per tali ragioni, la presente ricerca non è riuscita nell'impresa di gettare la luce del mezzogiorno nella selva impenetrabile della *Politik*, schermata da una costitutiva frammentarietà. Ciononostante, ha provato a delineare i contorni delle questioni con quanto più rigore possibile.

Coerente con questo spirito, dopo aver discusso nel corpo della ricerca le principali categorie, argomentazioni e questioni relative al pensiero sul politico, si è cercato di affrontare il tema della supposta «unità del programma benjamininano»[20]: ovvero, di evidenziare la profonda connessione che vincolerebbe la dimensione prevalentemente morale-soggettiva indagata dai frammenti giovanili e quella economico-sociale degli scritti successivi all'avvicinamento al marxismo — due prospettive, solo apparentemente contrastanti, che condividerebbero quel messianismo anarchico e materialista che costituisce la cifra peculiare della speculazione del filosofo.

---

[18] *GS*, IV, pp. 368-373 qui p. 373; *OC*, III, pp. 279-284, qui pp. 283 ss.
[19] M. Ponzi, *Organizzare il pessimismo*, cit., p. 4.
[20] Così Jacob Taubes in *id.*, *Walter Benjamin – Un marcionita moderno? Scholem interprete di Benjamin: un esame alla luce della storia delle religioni*, in *id.*, *Il prezzo del messianismo*, cit., p. 64.

Se si estende la visuale all'intera produzione, si nota che negli ultimi anni di vita Benjamin riprende alcune idee fondanti del progetto sulla *Politica*, che era stato accantonato definitivamente nella seconda metà degli anni Venti. Si è già ricordata la lettera con cui nel '40 spedisce a Gretel Adorno le *Tesi*, sotto forma di un insieme di riflessioni custodite e celate da se stesso per vent'anni; o l'"attualità" del *Frammento Teologico-politico*, che egli presenta a Adorno nel '37-'38, nonostante la sua composizione sia comunemente accertata attorno al '21. Allo stesso modo, si può pensare all'annotazione, tratta da *Parigi capitale del XIX secolo*, in cui ritorna su due idee centrali della *Politik*, o al costante interesse per il *Lesabéndio* e, in generale, per l'opera di Scheerbart, che lo accompagna tutta la vita, dalle prime letture nel '17 fino all'ultima nota *Sur Scheerbart* (1940).

In questa prospettiva, l'analisi morale-soggettiva del capitalismo nei frammenti giovanili e quella relativa alla sua produzione marxista, celerebbero un'affine concezione di *vera Politica*, che si è cercato di ricostruire attraverso la disamina degli scritti del tempo: attorno ai primi anni Venti, essa si presenta come «dissoluzione» dell'individualità politica nell'impresa collettiva, come realizzazione dell'idea di felicità nella caducità del profano; ma anche come «compimento dell'umano non potenziato», vale a dire come una tecnica in grado di liberare l'umano dal suo assoggettamento al diritto secondo l'unica utopia ammessa da una politica nichilistica, l'*Utopie des Leibes*[21]; e ancora, politica come *Umkehr* rispetto all'interiorizzazione della coscienza della colpa, o come quel nichilismo che si configura politicamente come demolizione anarchica di tutti i valori, compresi quelli democratici. In seguito al '24, il politico elaborato nel saggio sul *Surrealismo* (1929) — anche attraverso le riflessioni sulla potenza rivoluzionaria del gesto improvvisato, immediato e ateleologico teorizzato nel *Programma di un teatro proletario per bambini* (1929)[22] — trova espressione nell'«organizzazione consapevole del pessimismo»[23], esemplificando nuovamente quel nesso inscindibile tra distruzione e felicità a fondamento dell'ordine del profano.

Ma c'è un problema, reso emblematicamente da una testimonianza del diario di Werner Kraft su un colloquio avuto con Benjamin nel 1934, in cui quest'ultimo avrebbe sconfessato il punto di vista sostenuto in *Zur Kritik der Gewalt*:

[21] Cfr. lo *Schema III*, in W. Benjamin, *La Politica*, cit., p. 76.
[22] *Id., Programma di un teatro proletario per bambini,* in *GS,* II/2, pp. 763-769; *OC,* III, pp. 181-186.
[23] *Id., Sul Surrealismo*, in *GS*, II/3, pp. 1021-1041; *OC*, III, pp. 201-214.

[…] giusto diritto è ciò che serve agli oppressi nella lotta di classe. La lotta di classe è il centro di ogni questione filosofica, anche della più elevata. — Ciò che egli [Benjamin] prima chiamava violenza divina ("che governa"), era una macchia bianca, un concetto-limite, un'idea regolativa. Oggi lo sa, è la lotta di classe.[24]

Pur volendo diffidare del giudizio di Kraft sulla scioccante e «completa trasformazione»[25] del punto di vista dell'amico, tale documento presenta un nucleo di verità: da una parte, testimonia di un filo rosso che attraverserebbe l'opera del filosofo, tenendo insieme la *violenza divina* e la *lotta di classe*, costituito dal taglio messianico del suo pensiero. D'altra parte, testimonia di un punto di frizione, evidente innanzitutto a livello semantico, dovuto all'elaborazione del "materialismo antropologico". A riprova di questa riconfigurazione del problema del *vero Politico* in senso materialista già nel '26, si può menzionare un brano intitolato emblematicamente *Segnalatore di incendio*:

L'idea che ci si fa della lotta di classe può trarre in inganno. Non si tratta, in essa, di una prova di forza in cui si decida della questione di chi vince e chi perde, né di uno scontro al cui termine al vincitore andrà bene e allo sconfitto male. Pensare così significa dare ai fatti un travestimento romantico. Perché 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. Continuazione o fine di un'evoluzione della civiltà tre volte millenaria saranno decise dalla risposta a questo punto. La storia nulla sa dell'infinito di bassa lega simboleggiato dai due gladiatori eternamente in lotta. Solo per scadenze fisse fa i suoi calcoli il vero politico. E se la liquidazione della borghesia non si sarà compiuta a un punto quasi esattamente calcolabile dello sviluppo economico e tecnico (lo segnalano inflazione e guerra chimica), tutto sarà perduto. Prima che la scintilla raggiunga la dinamite, la miccia accesa va tagliata. Intervento, rischio e rapidità del politico sono una questione di tecnica non di cavalleria[26].

Non è pretesa di chi scrive addentrarsi nella complessa questione della produzione marxista del filosofo, suddivisibile a sua volta in diverse fasi storiche. Se all'inizio di queste considerazioni si era insistito sulla continuità della riflessione filosofico-politica benjaminiana, in questa sede si intende rimarcare che la riconfigurazione storico-materialistica, pur in armonia con l'anarchismo giovanile, segnerebbe un innegabile cambio di approccio, a partire dal quale si vuole far emergere, per contrasto, eventuali criticità attribuibili alla *Politik*.

---

[24] Nota di diario datata 20 maggio 1934, riportata in *id.*, *Sul concetto di storia*, cit., p. 316.
[25] Così Werner Kraft sulla "soluzione" comunista intrapresa da Benjamin: «[…] Complessivamente l'evoluzione del suo punto di vista, che significa una completa trasformazione, è stata per me uno shock. Credo che entro dieci anni, o venti, egli dovrà ripercorrere questo cammino a ritroso […]» in *ivi,* p. 317.
[26] *Id., Einbahnstraße*, in *GS*, IV/1, p. 122; trad. it. *Strada a senso unico*, in *OC*, II, p. 441.

Lo stesso sottotitolo della ricerca qui presentata, "metafisica materialistica del profano", contiene indicazioni precise sull'ipotesi che l'ha guidata: a ben vedere, il termine "metafisica" allude all'intento originario del filosofo di stilare una trattazione sistematica sull'ordine profano del politico e sulla dialettica storica che esso istituisce con il messianico. Tuttavia, "metafisica" sottintende qui anche un'indiscussa oscurità dell'argomentazione, che non si cala a fondo nei problemi dell'attualità politica, come nel testo sopracitato del '26, ma mantiene un certo distacco, restituito anche dal registro semantico impiegato, profondamente influenzato allora dall'idealismo post-kantiano di Wyneken e dal messianismo ebraico di Scholem: si pensi a tal proposito all'enfasi posta da Benjamin sui termini "puro", "vero", "silenzio" ecc.. D'altra parte, la cifra materialistica di suddetta politica va intesa qui in senso etico-filosofico, nei termini di un radicamento in un'ottica prettamente umana, empirica, corporea — al netto della doppia natura profana e messianica dell'umano (*Leib/Körper*).

In tal senso, questa paradossale e provocatoria *Metafisica materialistica del profano* si articolerebbe attorno a tre principi: in primo luogo, la *Menschhaftigkeit* come peculiare soggettività politica, che allude a una tensione insolubile tra individualità e corporeità vivente; in secondo luogo, la separazione piena di tensione non solo tra diritto e morale, ma più generalmente tra politico e religione, dove il campo di applicazione del primo risulta l'ambito profano, il suo soggetto l'Umanità e il suo scopo la felicità; infine, un'idea di tecnica come estensione del corpo umano attraverso il coinvolgimento della natura, orientata al raggiungimento di suddetta felicità[27].

Ne risulta, per un verso, un'accezione prettamente distruttiva, su cui finora si è focalizzata la critica: non c'è qui un progresso, né un processo orientato, ma un agire fondato unicamente sulla felicità. In tale prospettiva, la politica come demolizione si presenterebbe quasi come una critica dell'agire profano, sua stessa condizione di possibilità. Come la critica immanente romantica instaura un rapporto di riflessione con l'opera d'arte e dispiega così il germe che essa nasconde al suo interno[28]; analogamente la politica è mediazione pura, senza criteri esterni, del profano e della corporeità vivente, per rivelarne il fondamento più proprio, che è anche la sua aspirazione ultima: l'idea di felicità[29]. Come la critica d'arte,

[27] U. Steiner, *Walter Benjamin*, cit., pp. 74-81.
[28] Sul concetto benjaminiano di critica immanente e ricostruzione dialettica, cfr. O. Voirol, *Walter Benjamin: critica immanente e ricostruzione dialettica*, in N. Emery (a cura di), *Walter Benjamin non finito*, Mimesis, Milano 2022, pp. 49-65.
[29] Sulla filosofia di Benjamin come tensione irrisolvibile tra archeologia e escatologia, restaurazione dell'origine e redenzione messianica, cfr. F. Desideri, *La porta della giustizia. Saggi su Walter Benjamin*, Pendragon, Bologna 1995, pp. 7-30.

analogamente la politica assolve allora un duplice compito immanente: il compimento (*Erfüllung*) dell'umano e, parimenti, la sua dissoluzione (*Auflösung*) in qualcosa di più grande.

Tuttavia, dall'evidenza che l'azione della *vera Politica* si dispiega nella cornice dei moderni Stati civilizzati come annichilimento del potere statale non si deduce che ad essa competa solo la distruzione; ma solo che la *Critica della violenza* — il testo deputato ad affrontare tali tematiche— prevedeva di trattare solo questo aspetto. La questione non è di poco conto, dal momento che ne va di un'eventuale *pars costruens* della politica benjaminiana, teorizzata forse nelle altre sezioni programmate e solo parzialmente composte del progetto. Si tratta di una delle questioni nodali approfondite a partire dal significato attribuito da Benjamin al mito dello sciopero generale proletario: esso è il *mezzo puro* attraverso cui si dispiega la distruzione dell'ordine del diritto, ma anche il *medium* in cui si organizza il soggetto collettivo stesso. A ben vedere, infatti, attraverso l'azione è lo stesso corpo politico collettivo a configurarsi, con i suoi desideri, bisogni e aspirazioni — nonostante questi siano impossibili da fissare in un programma o in una meta utopica da raggiungere e, dunque, destinati alla dissoluzione assieme al corpo dell'umanità stessa.

Sciolto il vincolo con il fine ultimo (*Endzweck*), la *vera Politica* si rivela allora un'interrogazione sul modo in cui la soggettività politica si organizza autonomamente nell'ambito del profano, sulle modalità in si innerva negli organi tecnici della collettività. Essa solleva, cioè, la questione della funzione politica della tecnica, ma soprattutto della possibilità che la politica stessa costituisca una peculiare tecnica sul modello della lingua. E, più di ogni altra cosa, essa spalanca la questione della creazione intuitiva del collettivo che, per un verso, si pone in continuità con le successive formulazioni sullo *spazio corporeo* e sullo *spazio immaginativo*[30] e con quel che Adorno avrebbe considerato polemicamente l'*ontologia adialettica del corpo* dell'amico[31]; dall'altro, segna la distanza di queste prime riflessioni dalla torsione semantica in senso materialista del saggio *Sul surrealismo* e poi dei *Passages*.

[30] W. Benjamin, *Sul Surrealismo*, in *GS*, II/3, pp. 1021-1041; *OC*, III, pp. 201-214.
[31] Così Theodor Adorno nella lettera del 10 novembre 1938 recriminava all'amico la mancanza della mediazione nel suo metodo, cfr. T. W. Adorno, W. Benjamin, *Briefwechsel 1928-1940*, cit., pp. 364-374.

Bibliografia

Opere di Benjamin

Edizioni in lingua originale:

- Adorno Th. W., W. Benjamin, *Briefwechsel 1928-1940*, a cura di H. Lonitz, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1994;

- Benjamin W. *Gesammelte Briefe*, 6 voll., a cura di C. Gödde e H. Lonitz, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1995-2000;
- Benjamin W., *Gesammelte Schriften*, 7. voll., a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1974-1989;

- Benjamin W., Scholem G., *Briefwechsel 1933-1940*, a cura di G. Scholem, Suhrkampf, Frankfurt a. M. 1985;

- Benjamin W., *Über den Begriff der Geschichte*, in *id.*, *Werke und Nachlass- Kritische Gesamtausgabe,* vol. 19, a cura di Gérard Raulet, Suhrkamp, Berlin 2010;

Traduzioni in italiano e in altre lingue:

- Benjamin W., *Capitalismo come religione*, a cura di C. Salzani, Il melangolo, Genova 2013;

- Benjamin W., *Conoscenza e linguaggio. Frammenti II*, a cura di T. Tagliacozzo, Mimesis, Milano 2013;

- Benjamin W., *Lettere* 1913-1940, raccolte da G. G. Scholem e Th. W. Adorno, Einaudi, Torino 1978;
- Benjamin W., *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, ed. integr. a cura di F. Desideri e M. Montanelli, Donzelli, Firenze 2019.

- Benjamin W., *Opere complete*, 9 voll., a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2000-2014;

- Benjamin W., *Origine del dramma barocco tedesco*, a cura di A. Barale, Carocci, Roma 2018;

- Benjamin W., *Parigi, capitale del XIX secolo*, a cura di G. Agamben, Einaudi, Torino 1986;

- Benjamin W., *La Politica e altri scritti. Frammenti III*, a cura di D. Gentili, Mimesis, Milano-Udine 2016;

- Benjamin W., *Scritti politici*, a cura di M. Palma, Editori Internazionali Riuniti, Roma 2011;

- Benjamin W., *Selected Writings*, a cura di M. Jennings, H. Eiland, G. Smith, 4 voll., Harvard University Press, Cambridge 1996–2003;

- Benjamin W., *Senza scopo finale. Scritti politici (1919-1940)*, a cura di M. Palma, Castelvecchi, Roma 2017;

- Benjamin W., *Sul concetto di Storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997;

- Benjamin W., Scholem G., *Teologia e utopia. Carteggio 1933-1940*, trad. it. a cura di A. M. Marietti, Einaudi, Torino 1987;

Ulteriori opere citate

- Adorno Th. W., *Gesammelte Schriften*, 20 voll., a cura di R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1997;

- Ball H., *Die Flucht aus der Zeit* (1927), Josef Stocker, Luzern 1949;

- Ball H., *Zur Kritik der deutschen Intelligenz,* Der Freie Verlag, Bern 1919;

- Bergson H., *Mélanges*, *L'idée de lieu chez Aristote. Durée et simultanéité. Correspondance. Pièces diverses. Documents.* Textes publiés et annotés par Andrè Robinet, Presses Universitaires de France, Paris 1921;

- Bloch E., *Briefe 1903-1975*, a cura di K. Bloch e altri, 2 voll., Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985;

- Bloch E., *Durch die Wüste: Frühe kritische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981;

- Bloch E., *Geist der Utopie. Erste Fassung* (1918), in *id.*, *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985, vol. XVI;

- Bloch E., *Geist der Utopie. Zweite Fassung* (1923; 1964), in *id.*, *Gesamtausgabe,* Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985, vol. III; trad. it. *Spirito dell'utopia*, a cura di V. Bertolino e F. Coppellotti, La Nuova Italia, Firenze 1980;

- Bloch E., *Kampf nicht Krieg. Politische Schriften 1917-1919*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985;

- Bloch E., *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (1921), *id.*, *Gesamtausgabe,* Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985, vol. II; trad. it. *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, a cura di S. Zecchi, Feltrinelli, Milano 1980;

- Bloch E., *Über einige politische Programme und Utopien in der Schweiz,* dapprima pubblicato in „Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik n. 46 [1918/19], pp. 140-62; ora in E. Bloch, *Gesamtausgabe*, vol. XI, *Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz,* Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, pp. 46–59;

- Cassirer E., *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 voll., vol. I, ed. Bruno Cassirer, Berlino 1923-1929: trad. it. *Filosofia delle forme simboliche*, I: *Il linguaggio*, La Nuova Italia Firenze, 1976;

- Cohen H., *Ein ungedruckter Vortrag Hermann Cohens über Spinozas Verhältnis zum Judentum*, raccolta in *Festgabe zum zehnjährigen Bestehen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, 1919–1929, pp. 42-68; e poi in *id.*, *Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum, in* "Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur", *18,* (1915), pp. 56-150;

- Cohen H., *Ethik des reinen Willens*, Bruno Cassirer, Berlin 1904; trad. it. *Etica della volontà pura*, a cura di G. Gigliotti, ESI, Napoli 1994;

- Cohen H., *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* [I. ed. Fock, Leipzig 1919], Fourier, Wiesbaden 1978;

- Disegni R. D. (a cura di), *Bibbia ebraica. Pentateuco e Haftaroth*, Giuntina, Firenze 2000;

- Eddington A., *Nature of the physical world*, Macmillan, New York 1929; trad. ted., *Das Weltbild der Physik und ein Versuch seiner philosophischen Deutung*, Vieweg & Sohn Verlag, Braunschweig 1931;

- Fechner G., *Elemente der Psychophysik*, Breitkopf und Härtel, Lipsia 1860;

- Flavio Giuseppe, *Contro Apione*, testo greco a fronte, a cura di F. Calabi, Marietti, Genova-Milano 2007;

- Friedländer S. /Mynona – A. Kubin, *Briefwechsel* [nuova ed. ampl.], a cura di H. Geerken e S. Hauff, Linz, Vienna 1986;

- Friedländer S. /Mynona, *Das Eisenbahnglück oder Anti Freud* [1925], Junius, Hamburg 1988;

- Friedländer S., *Der Antichrist und Ernst Bloch*, in „Das Ziel. Jahrbücher für geistige Politik", a cura di K. Hiller, vol. IV (1920), pp. 103-117;

- Friedländer S., *Schöpferische Indifferenz*, Georg Müller, München 1918;

- Friedländer S./ Mynona, *Graue Magie. Ein Berliner Nachschluesselroman* [1922], Fannei & Walz, Berlin 1989;

- Friedländer S./Mynona, *Ich (1871–1936). Autobiographische Skizze,* a cura di H. Geerken, Aisthesis Verlag, Bielefeld 2003;

- Goldstein M., *Deutsch-Jüdischer Parnass*, in „Der Kunstwart", XI (marzo 1912), n. 25, pp. 281-294;

- Gumpert M., *Hölle im Paradies. Selbstdarstellung eines Arztes*, Bermann-Fischer, Stockholm 1939;

- Gutkind E., *Siderische Geburt. Seraphische Wanderung vom Tode der Welt zur Taufe der Tat* (1910), Schuster & Loeffler, Berlin 1914;

- Häberlin P., *Der Leib und die Seele*, Kober C. F. Spittelers Nachfolger, Basel 1923;

- Hamann J.G., *Metakritik über den Purismus der Vernunft* (1784), in *Id.*, *Sämtliche Werke*, 6 voll., vol. 3, Herder, Wien 1949-1957;

- Hegel G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *id.*, *Werke*, 20 voll., a cura di E. Moldenhauer e K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1969-1971, vol. VII;

- Hegel G. W. F., *Jenaer Schriften.* 1801-1807, in *id.*, *Werke*, 20 voll., a cura di E. Moldenhauer e K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1969-1971, vol. II;

- Herbertz R., *Die philosophische Literatur. Ein Studienführer*, Spemann, Stuttgart 1912;

- Herbertz R., *Erkenntnistheorie. Einführung in die Philosophie*, ed. Franz Schnass, A. W. Zickfeldt, Osterwieck-Harz 1928;

- Hiller K. (a cura di), „Das Ziel. Aufrufe zu tätigem Geist", Georg Müller, Berlin 1916;

- Hiller K., *Anti-Kain. Ein Nachwort zu dem Vorgehenden*, in "Das Ziel. Jahrbücher für geistige Politik", a cura di K. Hiller, vol. III, München 1919;

- Hiller K., *Politischer Rat geistiger Arbeiter*, Berlin, "Das Ziel. Jahrbücher für geistige Politik", 3, 1919, pp. 218-223;

- Hobbes T., *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth ecclesiasticall and civil*, Andrew Crooke, London 1651; trad. it. *Leviatano*, a cura di G. Micheli, BUR, Rizzoli, Milano 2011;

- Hölderlin F., *Anmerkungen zu Ödipus* in *id.*, *Sämtliche Werke ›Frankfurter Ausgabe‹,* 20 voll., a cura di D. E. Sattler, Frankfurt a. M., Basel 1975-2008, vol. XVI; trad. it. *Note all'Edipo*, in *id.*, *Scritti di estetica*, a cura di R. Ruschi, SE, Milano 2004;

- Husserl E.*, Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1912-1918); *Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution,* a cura di M. Biemel, Husserliana IV, M. Nijhoff, The Hague 1952, pp. 143-161*;* trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione,* a cura di E. Filippini e V. Costa, Einaudi, Torino 2002, pp. 146-163;

- Husserl E., *Méditations cartèsiennes* (1931); trad. it. *Meditazioni Cartesiane*, a cura di F. Costa, Bompiani, Milano 1970;

- Kant I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), in *Kants Gesammelte Schriften*, a cura di Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft, Walter de Gruyter & Co, Berlin 1902 ss, vol. IV; trad. it., *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1994; e anche *Fondazione della metafisica dei costumi*, in *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1995;

- Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kants Gesammelte Schriften*, a cura di Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft, Walter de Gruyter & Co, Berlin 1902 ss, vol. IV; trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1999;

- Kant I., *Kritik der Urteilskraft*, in *Kants Gesammelte Schriften*, a cura di Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft, Walter de Gruyter & Co, Berlin 1902 ss, vol. V; trad. it., *Critica della facoltà di giudizio*, a cura di E. Garroni e H. Hoenegger, Einaudi, Torino 1999;

- Kant I., *Metaphysik der Sitten*, in *Kants Gesammelte Schriften*, a cura di Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft, Walter de Gruyter & Co, Berlin 1902 ss, vol. VI; trad. it., *Metafisica dei costumi*, a cura di G. Vidari, Mattei, Speroni & co, Pavia 1911, vol. II;

- Kant I., *Zum ewigen Frieden*, in *Kants Gesammelte Schriften*, a cura di Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft, Walter de Gruyter & Co, Berlin 1902 ss, vol. VIII; trad. it. *Per la pace perpetua*, in *id.*, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1999;

- Kästner E., *Fabian,* Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart und Berlin 1931; trad, it. *Fabian. Storia di un moralista,* a cura di A. Pandolfi, Marsilio, Venezia 2010;

- Kelsen H., *Das Problem des Parlamentarismus,* W. Braumüller, Wien-Leipzig 1924; trad, it. *Il problema del parlamentarismo*, *id.*, *La democrazia*, a cura di M. Barberis, Il Mulino, Bologna 1998, pp. 155-191:

- Kelsen H., *Wesen und Wert der Demokratie,* in *«Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik»,* vol. 47, 1, 1920, pp. 50-85; trad. it. *Essenza e valore della democrazia*, in *id.*, *La democrazia*, a cura di M. Barberis, Il Mulino, Bologna 1998, pp. 41-145;

- Klages L., *Die Grundlagen der Charakterkunde* [I. ed. *Prinzipien der Charakterologie* 1910], Bouvier, Bonn 1969;

- Kracauer S., *Deutscher Geist und deutscher Wirklichkeit*, in *id.*, *Schriften*, 9 voll., a cura di I. Muelder-Bach e altri, Suhrkamp, Berlin 2011, vol. 5;

- Landauer G., *Aufruf zum Sozialismus* [I. ed. Verlag des Sozialistischen Bundes, Berlin 1911], Oppo-Verlag, Berlin 1998; trad. it. *Appello al socialismo*, a cura di G. Ragona, Castelvecchi, Roma 2019;

- Landauer G., *Die Botschaft der Titanic. Ausgewählte Essays*, Context Verlag, Berlin 1994;

- Landauer G., *Die Revolution*, Rütten & Loening, Frankfurt a. M. 1907; trad. it. *La rivoluzione*, a cura di F. Andolfi, Diabasis, Parma 2009;

- Lange F. A., *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* [1866], 2 voll., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974;

- Mannheim K., *Ideologie und Utopie*, Cohen, Bonn 1929; trad. it. *Ideologia e utopia*, a cura di A. Santucci, Il Mulino, Bologna 1957;

- Marx K., *Anmerkungen zu James Mill* (1844); trad. it. *Estratti da James Mill*, in *id.*, *Opere complete*, vol. III, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1976;
- Marx K., *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* (1867); trad. it. *Il capitale. Critica dell'economia politica*. Libro primo, 2 voll., a cura di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1974;
- Marx K., F. Engels, *Manifest der kommunistischen Partei* (1948); trad. it. *Manifesto del partito comunista*, tr. it a cura di F. Ferri, Editori riuniti, Roma 1971;
- Marx K., *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (1857); trad. it. *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, 2 voll., a cura di G. Backhaus, Einaudi, Torino 1983;
- Marx K., *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (1844); trad. it. *Manoscritti ecomonico-filosofici del 1844,* a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 2013;

- Molitor F., *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition*, Theissingscher Buchhandlung, Münster 1834;

- Müller A., *Zwolf Reden über die Beredsamkeit und deren Verfall in Deutschland. Gehalten zu Wien im Frühlinge 1812* [I ed. Göschen, Leipzig 1816], a cura di W. Jens, Insel, Frankfurt a. M. 1967;

- Nietzsche F., *Der Antichrist. Flucht auf das Christentum* (1888); trad. it. *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, a cura di F. Masini, Adelphi, Torino 1982;

- Nietzsche F., *Die fröhliche Wissenschaft* (1882); trad. it. *La gaia scienza*, a cura di F. Masini, Adelphi, Milano 1979;

- Nietzsche F., *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* (1873); trad. it., *Su verità e menzogna in senso extramorale*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2015;

- Nietzsche F., *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887); trad. it. *Genealogia della morale*, a cura di F. Masini, Adelphi, Milano 1972;

- Rang F. C., *Deutsche Bauhütte. Ein Wort an uns Deutsche über mögliche Gerechtigkeit gegen Belgien und Frankreich und zur Philosophie der Politik* [I. ed. Gemeinschaftsverlag Eberhard Arnold, Leipzig 1924], a cura di U. Steiner, Wallstein Verlag, Göttingen 2015;

- Rickert H., *Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, J. C. B. Mohr / Paul Siebeck, Tübingen 1920;

- Rickert H., *System der Philosophie; Erster Teil, Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1921;

- Rosenzweig F., *Der Stern der Erlösung*, Kauffmann, Frankfurt a. M.1921; trad. it., *La Stella della redenzione*, a cura di G. Bonola, Marietti, Genova-Milano 2013;

- Rousseau J.-J., *Du contrat **social** : ou principes du droit politique*, in *id.*, *Œuvres complètes*, 5 voll., a cura di B. Gagnebin e M. Raymond, Gallimard, 1961-1995 , vol. III; trad. it. *Il contratto sociale*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1966;

- Scheerbart P., *Lesabéndio. Ein Asteroidenroman*, Georg Müller, München 1913; trad. it. *Lesabéndio*, a cura di P. Di Segni, Castelvecchi, Roma 2014;

- Scheerbart P., *Münchhauser und Clarissa. Ein Berliner Roman* (1906), Tredition, Hamburg 2012;

- Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, parte I in «Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung», 1 (1913), pp. 403-565, parte II in «Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung», 2 (1916), pp. 21-478, poi come libro con il titolo *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Niemeyr, Halle 1921; trad. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica*

materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico, a cura di R. Guccinelli, Bompiani, Milano 2013;

- Scheler M., *Über Selbsttäuschungen*, in «Zeitschrift für Pathopsychologie», l (Heft l), 1912, pp. 87-163, ed. riv. e ampl. col titolo *Die Idole der Selbsterkenntnis*, in M. Scheler, *Abhandlungen und Aufsätze: Vom Umsturz der Werte*, Verlag der Weißen Bücher, Leipzig 1915; trad. it. *Gli idoli della conoscenza di sé*, in M. Scheler, *Il valore della vita emotiva*, a cura di L. Boella, Guerini e Associati, Milano 1999, pp. 47-154;

- Scheler M., *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich*, Niemeyer, Halle 1913, nuova ed. riv. e ampl. col titolo *Wesen und Formen der Sympathie*, F. Cohen, Bonn 1923; trad. it. *Essenza e forme della simpatia*, a cura di L. Boella, Franco Angeli, Milano 2010;

- Schmitt C., *Das Zeitalter der Neutralisierungen und der Entpolitisierungen*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1932; tr. It. *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, in *id.*, *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 167-183;

- Schmitt C., *Der Begriff des Politischen*, in „Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik", 58 (1927), I, pp. 1-33; trad. it. *Il concetto di politico*, in *id.*, *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 87-208;

- Schmitt C., *Der Hüter der Verfassung*, Duncker & Humblot, Berlin 1931, 5^ ed. Berlin 2016; trad. it. *Il custode della costituzione*, a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1982;

- Schmitt C., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hanseatischen Verlagsanstalt, Hamburg 1938; tr.it. *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, in *id.*, *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1986, pp. 61-143;

- Schmitt C., *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1921, p. 203; tr.it. *La dittatura*, a cura di F. Valentini, Laterza, Roma-Bari 1975;

- Schmitt C., *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1923; trad. it. *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, a cura di G. Stella, Giappichelli, Torino 2004;

- Schmitt C., *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*, Eugen Diederichs, Düsseldorf-Köln 1956; trad. it. *Amleto o Ecuba. L'irrompere del tempo nel gioco del dramma*, a cura di S. Forti, Il Mulino, Bologna 1983;

- Schmitt C., *Inhalt und Bedeutung des zweiten Hauptteils der Reichsverfassung*, in *Handbuch des deutschen Staatsrechts*, a cura di G. Anschütz, R. Toma, J. C. B. Mohr/ Paul Siebeck, Tübingen 1998, vol. I;

- Schmitt C., *Politische Romantik*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1919; trad. it. *Romanticismo politico*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1981;

- Schmitt C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1922; trad. it. *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in *id.*, *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 27-86;

- Schmitt C., *Römischer Katholizismus und politische Form*, J. Hegner, Hellerau 1923; trad. it. *Cattolicesimo romano e forma politica*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1986;

- Schmitt C., *Über Schuld und Schuldarten. Eine terminologische Untersuchung,* Schletter, Breslau 1910;
- Schmitt C., *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1928; trad. it., *La dottrina della costituzione*, a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1984;

- Scholem G., *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970; trad. it. *Il nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*, a cura di A. Fabris, Adelphi, Milano, 2010;

- Scholem G., *Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970;

- Scholem G., *La loi dans la mystique juive*, in *id.*, *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*, Cerf, Paris 1983;

- Scholem G., *Pourquoi sommes-nous devenus sionistes ?*, in *id.*, *Le prix d'Israel. Ecrits politiques 1917-1974*, Editions de l'éclat, Paris 2003;
- Scholem G., *Über einige Grundbegriffe des Judentums.* Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970; trad. it. *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, a cura di M. Bertaggia, Marietti, Genova 1986;
- Scholem G., *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Rhein-Verlag, Zürich 1960; trad. it. *La kabbalah e il suo simbolismo*, a cura di A. M. Marietti Solmi, Einaudi, Torino 1980;
- Shaw G. B., *Mrs. Warren's Profession*, in *id.*, *Plays Unpleasant*, G. Richards, London 1898; trad. it. *La professione della signora Warren*, in *id.*, *Le tre commedie sgradevoli*, Mondadori, Milano 1956;
- Sombart N., *Jugend in Berlin, 1933-1943. Ein Bericht*, Fischer, Frankfurt a. M. 1991;
- Sorel G., *Réflections sur la violence*, 5e édition, Paris 1919; trad.it. *Riflessioni sulla violenza*, in *id.*, *Scritti politici*, a cura di R. Vivarelli, UTET, Torino 2017, pp. 79-421;
- Spengler O., *Der Untergang des Abendlandes* (1918,1922), Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1975, 2 voll.; trad. it. *Il tramonto dell'Occidente: lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, a cura di R. Calabrese Conte, M. Cottone, F. Jesi, trad. di J. Evola, Guanda, Parma 1991;
- Spinoza B., *Etica*, *Trattato Teologico-politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, UTET, Torino 2005;
- Spinoza B., *Tractatus Theologico-politicus / Trattato Teologico-politico*, ed. bilingue, a cura di P. Totaro, Bibliopolis, Napoli 2007;
- Strauss L., *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, in *Gesammelte Schriften*, 6 voll., J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar 1996, vol. I;
- Taubes J., *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung*, Merve Verlag, Berlin 1987, p. 27; trad. it., *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 1996;
- Taubes J., *Die politische Theologie des Paulus. Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23.-27. Februar 1987*, a cura di A. Assamn, J. Assman, H. Folkers, W. d. Hartwich, C. Schulte, Fink, München 1993; trad. it. *La teologia politica*

di San Paolo. Lezioni tenute dal 23 al 27 febbraio 1987 alla Forschungsstätte della Evangelische Studiengemeinschaft di Heidelberg, a cura di P. Dal Santo, Adelphi, Milano 1997;

- Taubes J., *Il prezzo del messianesimo. Una revisione critica delle tesi di Gershom Scholem,* a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 2017;

- Taubes J., *Studien zu Geschichte und System der abendländischen Eschatologie*, Buchdrueckerei Roesch, Vogt & Co, Bern 1947;

- Tönnies F., *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Verlag di Fues, Lipsia 1887; trad. it. *Comunità e società*, a cura di Maurizio Ricciardi, Laterza, Roma-Bari 2011;

- Unger E., *Das psychophysische Problem und sein Arbeitsgebiet. Eine methodologische Einleitung*, Dissertazione di dottorato discussa il 27.02.1922 presso l'Università di Erlangen, pp. 1-XII e 1-46;

- Unger E., *Die staatlose Bildung eines jüdischen Volkes. Vorrede zu einer gesetzgebenden Akademie*, pubblicata in Sonderveröffentlichung der Schriftfolge: „Die Theorie. Versuche zu philosophischer Politik", Verlag David, Berlin 1922;

- Unger E., *Gegen die Dichtung – Eine Begründung des Konstruktionsprinzips in der Erkenntnis*, Verlag Felix Meiner, Lipsia 1925;

- Unger E., *Politik und Metaphysik*, a cura di M. Voigts, Königshausen und Neumann, Würzburg 1989; trad. it. id. *Politica e metafisica,* a cura di P. Primi, Cronopio, Napoli 2009;

- Unger E., *Vom Expressionismus zum Mythos des Hebräertums*, a cura di M. Voigts, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994;

- Vorwerk H., *Das Recht zur Gewaltanwendung*, in „Blätter für religiösen Sozialismus", 4,1920, pp. 14-15;

- Weber M., *Geistige Arbeit als Beruf: Vier Vorträge vor dem Freistudentischen Bund*, Duncker & Humblot, München und Leipzig 1918; trad. it. *Il lavoro intellettuale come professione*, a cura di P. Rossi, Mondadori, Milano 2018;

- Weber M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1920, vol. I; trad. it. *Sociologia della religione, Vol. I: Protestantesimo e spirito del capitalismo*, a cura di P. Rossi, Edizioni Comunità, Torino 2002;

- Weber M., *Politik als Beruf*, Dunker & Humblot, München- Leipzig 1919; trad. it. *La Politica come professione*, in *id.*, *Scritti politici*, a cura di A. Cariolato e E. Fongaro, Donzelli, Roma 1998, pp. 175-236;

- Weber M., *Religiöse Gemeinschaften*, in *id.*, *Wirtschaft und Gesellschaft: die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlass,* in *Max Weber-Gesamtausgabe* (1920-21), vol. XXII/1, parte II, a cura di H. G. Kippenberg, P. Schilm, J. Niemeier, J. C. B. Mohr, Tübingen 2001; trad. it. *Economia e società. Comunità religiose*, a cura di M. Palma, Donzelli, Roma 2017;

- Wyneken G., *Der Krieg und die Jugend: öffentlicher Vortrag gehalten am 25. November 1914 in der Münchner Freien*, Steinicke, München 1915;

- Wyneken G., *Die Idee der Freien Schulgemeinde*, in *Wickersdorfer Jahrbuch 1908. Abhandlungen zum Programm der Freien Schulgemeinde*, a cura di G. Wyneken e A. Halm, Diederichs, Jena 1909, pp. 2–28;

- Wyneken G., *Schule und Jugendkultur*, Diederich Jena 1919 [3° ed.];

- Zweig S., *Die Welt von gestern. Erinnerungen eines Europäers*, Fischer, Frankfurt a. M. 1970;

Letteratura critica su Benjamin e altri studi

- Abadi F., *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*, Miño y Dávila, Buenos Aires 2014;

- Abensour M., *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Sens&Tonka, Paris 2009; trad. it. *L'utopia da Thomas More a Walter Benjamin*, a cura di G. Pintus, Inschibboleth Edizioni, Roma 2015;

- Adorno Th.W., *Prismi*, a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2018;

- Adorno Th.W., *Über Walter Benjamin*, a cura di R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a. M.1970;

- Agamben G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995;

- Agamben G., *Il messia e il sovrano. Il problema della legge in W. Benjamin*, in B. Bocchini, Camaiani e A. Scattigno (a cura di), *Anima e paura. Studi in onore di Michele Ranchetti*, Quodlibet, Macerata 1998, pp. 11-22;
- Agamben G., *Il Regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Milano 2007;

- Agamben G., *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, Bollati Boringhieri, Torino 2017;

- Agamben G., *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996;

- Agamben G., *Stato d'eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003;

- Arendt H., *Adam-Müller-Renaissance?*, in «Kölnische Zeitung», 13. und 17. September 1932; ora in *id., Reflections on Literature and Culture*, Stanford (CA), SUP 2007, pp. 38-45;

- Arendt H., *On Violence*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego 1970; trad. it. *Sulla violenza*, a cura di S. D'Amico, Guanda, Parma 2017;

- Arendt H., *The Origins of Totalitarism*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1973 [I ed. Schocken Books, New York 1951]; trad. it. *Le origini del totalitarismo*, a cura di A. Martinelli, Einaudi, Torino 2009;

- Arendt H., *Walter Benjamin: 1892-1940*, in *id.*, *Men in Dark Times*, Hartcourt Brace Jovanovic, New York 1968; trad. it. *Il pescatore di perle: Walter Benjamin 1842- 1940*, a cura di A. Carosso, Mondadori, Milano 1993;
- Badiou A., *Abrégé de Métapolitique*, Editions du Seuil, Paris 1998; trad. it. *Metapolitica*, a cura di M. Bruzzese, Cronopio, Napoli 2001;

- Baecker D. (a cura di), *Kapitalismus als Religion*, Kulturverlag Kadmos, Berlin 2003;

- Bammè A., *Ferdinand Tönnies. Eine Einführung,* Metropolis, Marburg 2018;

- Barbisan L., *Le corps en exil. Walter Benjamin, penser le corps*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris 2020;

- Barbisan L., *Walter Benjamin's "Utopia of the Body": Mystical Experience and Political Thought*, in N. Ross (a cura di), *The Palgrave Walter Benjamin Handbook*, Palgrave Macmillan, Switzerland 2024, pp. 597-612;

- Barkai A., *The Organised Jewish Community*, in M. A. Meyer, *German-Jewish History* in *Modern Times*, vol. 4, *Renewal and Destruction 1918-1945*, Columbia University Pr, New York 1998, pp. 72-101;

- Béguin A., *L'Âme romantique et le Rêve. Essai sur le romantisme allemand et la poésie française*, Cahiers du Sud, Marsiglia 1937; trad. it. *L'Anima romantica e il sogno. Saggio sul Romanticismo tedesco e la poesia francese*, a cura di U. Pannuti, Il Saggiatore, Milano 1967;

- Behnke E., *Edmund Husserl's Contribution to Phenomenology of the Body in Ideas II*, in T. Nenon, L. Embree (a cura di), *Issues in Husserl's Ideas II*, Kluwer, Dordrecht 1996, pp. 135-160;

- Behrmann N., *Geburt der Avantgarde: Emmy Hennings*, Wallstein, Göttingen 2018;

- Benjamin H., *Georg Benjamin. Eine Biographie*, Hirzel, Leipzig 1982;

- Bensaïd D., *Utopia and Messianism: Bloch, Benjamin, and the Sense of the Virtual*, in "Historical Materialism", 24, 4 (2016), pp. 36-50;

- Berdet M., *Símbolo y alegoría o redención y melancolía: estética del barroco según Walter Benjamin*, in "Revista de filosofía", 74 (2018), pp. 21-40;

- Berti E., *Il pensiero politico di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1997;

- Biale D., *Gershom Scholem. Cabale et contra-histoire*, Ed. de l'Eclat, Nîmes 2001;

- Bickel C., *Ferdinand Tönnies, Soziologie als skeptische Aufklärung zwischen Historismus und Rationalismus*, Westdeutscher Verlag, Düsseldorf 1991;

- Blondel E., *Nietzsche: the Body and the Culture. Philosophy as a Philological Genealogy*, a cura di S. Hand, Stanford University Press, California 1991;

- Bock W., *Walter Benjamin als Leser Søren Kierkegaards. Der geschichtsphilosophische Ursprung des deutschen Trauerspiels zwischen Erbsünde und Sprung in den Glauben*, in "Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte", vol. 72, n. 1 (2020), pp. 42-64;

- Boffi G., *Allegoria e simbolo in Walter Benjamin*, in V. Melchiorre (a cura di), *Simbolo e conoscenza,* Vita e Pensiero, Milano 1988, pp. 332-63;

- Bohrer K. H., *Die Kritik der Romantik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989;

- Bojanić P., *God the Revolutionist on Radical Violence over the First Ultra-Leftist,* in *"Filozofski vestnik" (*Rivisita dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Ljubljana), XXIX, 2, 2008, pp. 191-207;

- Bolaffi A., *Il crepuscolo della sovranità. Filosofia e politica nella Germania del Novecento*, Donzelli, Roma 2002;

- Bolaffi A., *Max Weber, o dell'ambiguità*, in M. Weber, *Scritti politici*, a cura di A. Cariolato e E. Fongaro, Donzelli, Roma 1998, pp. VII- XXX;

- Bonola G., *Antipolitica messianica. La giustizia di Dio come critica del diritto e del "politico" nel filosofare comune di G. Scholem e W. Benjamin (1916-1920)*, "Fenomenologia e società", 2 (2000), pp. 3-36;

- Bonola G., *Ebraismo della gioventù. Temi ebraici intorno al giovane Benjamin (1912-1915)*, in AA.VV, *Anima e paura. Studi in onore di Michele Ranchetti*, Macerata, Quodlibet 1988, pp. 47-67;

- Bonola G., *Ernst Bloch letto da W. Benjamin e G. Scholem (1919/1920)*, in M. Ponzi (a cura di), *Teologia e politica. Walter Benjamin e un paradigma del moderno*, Aragno, Torino 2006, pp. 259-314;

- Bonola G., *L'impulso dello spirito ebraico all'utopia. Ernst Bloch letto da Walter Benjamin e Gershom Scholem*, in M. Ponzi e B. Witte (a cura di), *Teologia e politica. Walter Benjamin e un paradigma del moderno*, Aragno, Torino 2006, pp. 259-314;

- Borsò V., Morgenroth C., Solibakke K. e Witte B. (a cura di), *Benjamin – Agamben. Politics, Messianism, Kabbalah*, Königshäusen & Neumann, Würzburg 2010;

- Bosco L., «*Denn wir suchen die Lust und nichts anderes*». *Stigmata, Ekstase und Askese in Emmy Hennings' Werk*, in L. Bosco, A. Gilleir (a cura di), *Schmerz. Lust. Künstlerinnen und Autorinnen der deutschen Avantgarde*, Aisthesis, Bielefeld 2015, pp. 2013-234;
- Bracher K. D. e AA.VV (a cura di), *Die Weimarer Republik 1918-1933. Politik Wirtschaft Gesellschaft*, Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 1987;

- Bredekamp H., *From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes*, in «Critical Inquiry», vol. 25, No. 2, Winter 1999, pp. 247-266;

- Butler J., *Critique, Coertion, and Sacred Life in Benjamin's "Critique of Violence"*, in H. de Vries, L. E. Sullivan (a cura di), *Political Theologies. Public Religion in a Post-Secular World*, Fordham University Press, New York 2006, pp. 201-219; trad. it., *Critica, coercizione e vita sacra in "Per la critica della violenza"*, a cura di S. Adamo, in "Autaut", n. 344 (ottobre-dicembre 2009), pp. 65-100;

- Butler J., *The Force of Nonviolence. An Ethico-political Bind*, Verso, Bew York 2020; trad. it. *La forza della nonviolenza. Un vincolo politico*, a cura di F. Zappino, nottetempo, Milano 2020;

- Cacciari M., *Di alcuni motivi in Walter Benjamin*, in "Nuova Corrente", n. 67/1975, pp. 209-243;

- Campos Boralevi L., Quaglioni D. (a cura di), *Politeia biblica*, Olschki, Firenze 2003;

- Cardinale U. (a cura di), *Problemi del romanticismo. Storie e dottrine politiche, Filosofie, Arti e Mito,* 2 voll., Shakespeare & Company, Milano 1983;

- Cardorff P., *Friedländer (Mynona) zur Einführung*, Junius, Hamburg 1988;

- Carré L., *Benjamin spinoziste? Droit et violence à partir du Traité théologico-politique*, in *L'actualité du Tractatus de Spinoza et la question théologico-politique*, a cura di Q. Lantenne, T. Storme, Éditions de l'Université Libre de Bruxelles, Brussels 2014, pp. 203–216 ;

- Cascavilla M., *Comunità, società e diritto naturale in Ferdinand Tönnies*, in S. Amato, A. Amato Mangiameli, L. Palazzani (a cura di*), Diritto e secolarizzazione. Studi in onore di Francesco D'Agostino,* Giappichelli, Torino 2018, pp. 387-398;

- Caygill H., *Walter Benjamin. The Colour of "Experience"*, Routledge, London – New York 1998;

- Chisolm D., *Benjamin's Gender, Sex and Eros*, in R. Goebel (a cura di), *A Companion to the Work of Walter Benjamin*, Boydell & Brewer, Woodbridge 2009, pp. 246-272;

- Christen A., *Ernst Blochs Metaphysik der Materie*, Bouvier, Bonn 1979;

- Contadini D. A., *Giustizia e felicità: nichilismo e messianismo nel pensiero etico-politico del giovane Benjamin*, Tesi di dottorato discussa presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II nell'a.a. 2007/2008;

- Corni G., Schiera P., *Cultura politica e società borghese in Germania tra Otto e Novecento*, Il Mulino, Bologna 1986;

- Corni G., *Weimar. La Germania dal 1918 al 1933*, Carocci, Roma 2020;

- Costa P., *"Oltre lo Stato". Teorie "pluralistiche" del primo Novecento*, in *Agire associativo e sfera pubblica*, a cura di M. Bortolini, in "Sociologia e politiche sociali", V (2002), pp. 11-35;

- D'Andrea D., *Tra parlamentarismo e plebiscitarismo. La democrazia della decisione in Max Weber,* in "Teoria politica. Nuova serie", Annali IX (2019), pp. 169-192;

- D'Urso F., *Stato, persone collettive e diritto sociale: l'ordine plurale di Otto von Gierke*, in *Il pluralismo giuridico: paradigmi ed esperienze*, in "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", 50 (2021), vol. I, pp. 119-150;

- De Vanna F., *Dalla pluralità delle fonti al rapporto tra ordinamenti. Itinerari "imprevisti" del pluralismo giuridico*, Mucchi, Modena 2019, pp. 31-36;

- Dederke K., *Reich und Republik. Deutschland 1917-1933*, Klett-Cotta, Stuttgart 1981;

- Dekanat der Philosophischen Fakultät I der Universität Bern, *Protokolle der Philosophischen Fakultät I*, vol. XI (1 febbraio 1915- 26 febbraio 1920);

- Derrida J., *Force de Loi. Le Fondement Mystique de L'Autorité*, Ed. Galilée, Paris 1994; trad. it., *Forza di legge. Il fondamento mistico dell'autorità*, a cura di A. Di Natale, Bollati Boringhieri, Torino 2003;

- Derrida J., *Marx & Sons*, Presses Universitaires de France, Paris 2002; trad. it. *Marx & Sons. Politica, spettralità, decostruzione*, a cura di E. Castanò, D. De Santis, L. Fabbri, M. Guidi e A. Lodeserto, Mimesis, Milano-Udine 2009;
- Derrida J., *Spectres de Marx. L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale,* Galilée, Paris 1993; trad. it. *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, a cura di G. Chiurazzi e A. Romani, Raffaello Cortina, Milano 1994;

- Desideri F., Baldi M., *Benjamin*, Carocci, Roma 2010;

- Desideri F., *Dialektik im Stillstand. Prolegomeni ad un confronto tra Benjamin e Hegel*, in AA.VV. (a cura di), *Metafisica dell'immanenza. Scritti per Eugenio Mazzarella*, Mimesis, Milano-Udine 2021, vol. I, pp. 47-59;

- Desideri F., *L'iniziale quartetto della filosofia di Walter Benjamin*, in W. Benjamin, *Conoscenza e linguaggio. Frammenti II*, a cura di T. Tagliacozzo, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 9-15;

- Desideri F., *Il Lesabéndio di Paul Scheerbart*, in P. Scheerbart, *Lesabéndio. Ein Asteroidenroman*, Georg Müller, München 1913; trad. it. *Lesabéndio*, a cura di P. Di Segni, Castelvecchi, Roma 2014, pp. 7-33;

- Desideri F., *La Porta della giustizia. Saggi su Walter Benjamin*, Pendragon, Bologna 1995;
- Desideri F., *Il "sogno razionale" e il genio romantico*, in M. Bresciani Califano (a cura di), *Sogno e sogni. Natura, storia, immaginazione*, Olschki, Firenze 2005, pp. 65-80;

- Desideri F., *Walter Benjamin. Il tempo e le forme*, Editori Riuniti, Roma 1980;

- Deuber-Mankowsky A., *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen: Jüdische Werte, Kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung*, Vorwerk 8, Berlin 2000;

- Di Cesare D., *Israele. Terra, ritorno, anarchia*, Bollati Boringhieri, Torino 2014;

- Di Cesare D., *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2017;

- Di Donato G., *L'unità politica tra rappresentanza e omogeneità. L'itinerario di Carl Schmitt*, in "Nomos. Le attualità nel diritto", 2/2024, pp. 1-24;

- Donise A., *Corpo proprio e corpo altrui. Husserl e il costituirsi dell'identità*, in "TEORIA", XLI, 2021/1, pp. 91-109;

- Dudek P., *„Sie sind und bleiben eben der alte abstrakte Ideologe!": Der Reformpädagoge Gustav Wyneken (1875–1964) – Eine Biographie*, Klinkhardt, Bad Heilbrunn 2017;

- Duso G., *Genesi e aporie dei concetti della democrazia moderna*, in *id.* (a cura di), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Carocci, Milano 2004, pp. 107-138;

- Duso G., *La rappresentazione e l'arcano dell'idea: introduzione a un problema di filosofia politica*, in *id.*, *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*, Franco Angeli, Milano 1988, pp. 13-54;

- Dubbels E., *Figuren des Messianischen in Schriften deutsch-jüdischer Intellektueller 1900-1933*, De Gruyter, Berlin/Boston 2011;

- Echte B., *Hugo Ball: un insolito santo*?, in E. Zimmermann, R. Bucher. B. Echter (a cuta di), *Hugo Ball. Poeta, pensatore, dadaista*, trad. it. a cura di M. Bogliani, M. Cattaneo e L. Jannsen, Fondazione Hermann Hesse, Montagnola 2004;

- Ehrman E. J., *Introduction to Erich Unger's "A Restatement of Judaism"*, "SHOFAR", vol. XXI, n. 2, pp. 40-45;

- Eiland H., Jennings M., *Walter Benjamin: A Critical Life*, Harvard University Press, Cambridge-London 2014; trad. it. *Walter Benjamin. Una biografia critica*, a cura di A. La Rocca, Einaudi, Torino 2016;

- Eilenberger W., *Zeit der Zauberer. Das Große Jahrzehnt der Philosophie 1919-1929*, Klett-Cotta, Stuttgart 2018; trad. it. *Il tempo degli stregoni 1919-1929. Le vite straordinarie di quattro filosofi e l'ultima rivoluzione del pensiero*, a cura di F. Cuniberto, Feltrinelli, Milano 2018;

- Erdmann K. D., *Die Geschichte der Weimarer Republik als Problem der Wissenschaft*, in "Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte", 3, n.1 (1955), pp. 1-19;

- Erdmann K. D., *Die Weimarer Republik,* in *Gebhardt. Handbuch der deutschen Geschichte*, vol. IV.1, Stuttgart 1973;

- Esposito R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 2006;

- Esposito R., *Introduzione. Termini della politica*, in *id.* (a cura di), *Oltre la politica. Antologia del pensiero "Impolitico"*, Mondadori, Milano 1998, pp. 1-26;

- Esposito R., *Nove pensieri sulla politica*, Il Mulino, Bologna 1993;

- Esposito R., *Politica e metafisica*, in "Filosofia politica", n. 3/2013, pp. 465-479;

- Esposito R.., *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1988;

- Eyck E., *Geschichte der Weimarer Republik*, 2. voll., Rentsch, Erlenbach 1954-56; trad. it. *Storia della Repubblica di Weimar* (1918-1933), a cura di E. Collotti e L. Baglioni, Einaudi, Torino 1966;

- Fenves P., *Toward Messianic Nature. From Cohen to Benjamin*, in T. Tagliacozzo, R. Munk, A. Poma (a cura di), *Critical Idealism and Messianism. From Hermann Cohen to Walter Benjamin and Beyond*, «Paradigmi», XXXV, N. s., (2017), pp. 13-25;

- Fenves P., Vollendung: *De Heinrich Rickert à Benjamin-Heidegger*, in P. Lavelle (a cura di), *Walter Benjamin* Cahiers de L'Herne, Paris 2013, pp. 365-371;

- Fernández D., *La justa medida de una distancia. Benjamin y el romanticismo de Jena*, Orjikh, Santiago de Chile 2021;

- Fick M., *Sinnenwelt und Weltenseele. Der psychophysische Monismus in der Literatur der Jahrhundertswende*, Niemeyer, Tübingen 1993;

- Figal G., *Die Ethik Walter Benjamins als Philosophie der reinen Mittel*, in Figal, Folkers, *Zur Theorie der Gewalt und Gewaltlosigkeit bei Walter Benjamin*, Fest, Heidelberg 1979, pp. 1-24;

- Fiorato P., *L'ideale del problema. Sopravvivenza e metamorfosi di un tema neokantiano nella filosofia del giovane Benjamin*, in S. Bertoli, L. Guidetti (a cura di), *Conoscenza, valori e cultura. Orizzonti e problemi del neocriticismo*, in «Quaderni di discipline filosofiche», Anno VII, n. 2 (1997), pp. 361-386;

- Fiorato P., *"Zeitlos und dennoch nicht ohne historischen Belang". Über die idealen Zusammenhänge der Geschichte bei dem jungen Benjamin und Hermann Cohen*, in «Modern Language Notes», vol. 127, n.3 (2012), pp. 611-624;

- Fioravanti M., *Kelsen, Schmitt e la tradizione giuridica dell'Ottocento*, in G. Gozzi, P. Schiera (a cura di), *Crisi istituzionale e teoria dello Stato in Germania dopo la Prima guerra mondiale*, Il Mulino, Bologna, 1987, pp. 51-102;

- Foucault M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Ed. Gallimard, Paris 1975; trad. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, a cura di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1976;

- Franchini S., *Introduzione. Le metamorfosi della divinità e le figure del capitale*, in M. Jongen (a cura di), *Il capitalismo divino. Colloquio su denaro, consumo, arte e distruzione*, a cura di S. Franchini, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 9-47;

- Fuld W., *Walter Benjamin. Zwischen den Stühlen*, Fischer, München 1981;

- Galli C., *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 1996;

- Galli C., *Modernità. Categorie e profili critici*, Giuffrè, Milano 1988;

- Ganis S., *Utopia e stato. Teologia e politica nel pensiero di Ernst Bloch,* Unipress, Padova 1996;

- Gay P., *Weimar Culture: the outsider as insider*, Harper & Row, New York-Toronto 1968; trad. it. *La cultura di Weimar*, a cura di M. Merci, Dedalo, Bari 1978;

- Gentili D., *Introduzione*, in W. Benjamin, *La Politica e altri scritti. Frammenti III*, a cura di D. Gentili, Mimesis, Milano-Udine 2016, pp. 15-26;

- Gentili D., *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, Macerata 2019, pp. 31-46;

- Gentili D., M. Ponzi, E. Stimilli (a cura di), *Il culto del capitale. Walter Benjamin: capitalismo e religione,* Quodlibet, Macerata 2014;

- Gentili D., *Privo di espressione. Walter Benjamin e la Grande Guerra*, in *"B@belonline.print",* n. 18/19, pp. 131-138;

- Gentili D., *The Politics of Pure Means: On Paragraphs 10 and 11 of Walter Benjamin's "Toward the Critique of Violence"*, in "Critical Times", 1/8/2019, 2 (2), pp. 261–9;

- Gourgouris S., *The concept of the mythical (Schmitt with Sorel)*, "Cardozo Law Review", vol. 21, n. 5-6 (May 2000), pp. 1487-1514;

- Gozzi G., *La crisi della dottrina dello Stato nell'età di Weimar*, in G. Gozzi, P. Schiera (a cura di), *Crisi istituzionale e teoria dello Stato in Germania dopo la Prima guerra mondiale*, Il Mulino, Bologna, 1987, pp. 131-176;

- Greblo E., *Walter Benjamin critico di Husserl e Heidegger*, in "Filosofia", XXXVII/I (1986), pp. 49-64;

- Guccinelli R., *Fenomenologia del vivente. Corpi, ambienti, mondi: una prospettiva scheleriana*, Aracne, Roma 2016;

- Güde F., *Der Schiffbrüchige und der Kapitän: Carl Schmitt und Walter Benjamin auf stürmischer See*, in „Kommune 3", n 6 (1985), pp. 61-67;

- G. Guerra, *L'acrobata d'avanguardia. Hugo Ball tra dada e mistica*, Quodlibet, Macerata 2020;

- Guerra G. e Tagliacozzo T. (a cura di), *Felicità e tramonto. Sul* Frammento teologico-politico *di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2020;

- Guerra G., *Figure della comunità poetica in Walter Benjamin lettore di Stefan George*, in "Studi germanici", Roma, 2/2013, pp. 215–45;

- Guerra G., *'Theocratic Anarchism'? Walter Benjamin and Gershom Scholem in Switzerland: Anarchism, Messianism and the Avant-Garde* in C. Kosuch (a cura di), *Anarchism and the avant-garde: Radical arts and politics in perspective*, BRILL, Leiden 2019, pp. 177-193;

- Guerra G., Bellanda S., *Il «vero tedesco» Florens Christian Rang. Spirito del corpo, corpo dello spirito*, in "Links. Rivista di letteratura e cultura tedesca. Zeitschrift für deutsche Literatur und Kulturwissenschaft", VI (2006), pp. 61-77;

- Gundolf F., *Goethe*, Hesse & Becker, Leipzig 1916; trad. it. *Goethe*, 3 voll., Istituto Editoriale Italiano, Milano 1945;

- Habermas J., *Bewusstmachende oder Rettende Kritik – Die Aktualität Walter Benjamins. Aus Anlass des 80. Geburtstag von Walter Benjamin*, in S. Unseld (a cura di*), Zur Aktualität Walter Benjamins*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1972, pp. 175-223;

- Hamacher W, *Affortative, Strike*, in "Cardozo L. Rev.", 13, 4 (1991), pp. 1133-1157;

- Hamacher W., *«Jetzt». Benjamin zur historischen Zeit*, in «Benjamin Studies», n. 1 (2002), pp. 145-84;

- Hamacher W., *Das Theologisch-politisches Fragment*, in B. Lindner (a cura di), *Benjamins Handbuch. Leben – Werk – Wirkung,* Meztler, Stuttgart 2006, pp. 175-192;

- Hamacher W., *Schuldgeschischte: Benjamins Skizze «Kapitalismus als Religion»*, in D. Baecker (a cura di), *Kapitalismus als Religion*, Kulturverlag Kadmos, Berlin 2003, pp. 77-120;

- Harke E., *Paul Scheerbart. Dichterische Hauptwerke*, Henry Goverts Verlag, Stuttgart 1962;

- Harms A., *Von linksradikal bis deutschnational. Jugendbewegung zwischen Kaiserreich und Weimarer Republik*, Campus Verlag, Frankfurt, New York 2021;

- Hartung G., *Jacob Taubes und Walter Benjamin*, in R. Faber, E. Goodman-Thau, T. Macho (a cura di), *Abendländische Eschatologie. Ad Jacob Taubes*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2001, pp. 413-430;

- Hillman J., *The Dream and the Underworld*, Harper & Row, New York 1979; trad. it. *Il sogno e il mondo infero*, a cura di A. Bottini, Adelphi, Milano 1973;

- Hof U. (a cura di), *Die Dozenten der bernischen Hochschule. Ergänzungsband zu Hochschulgeschichte Berns 1528-1984: Zur 150-Jahr-Feier der Universität*, Hallwag, Bern1984;

- Holste C., *Der Forte-Kreis (1910–1915). Rekonstruktion eines utopischen Versuchs*, Metzler, Stuttgart 1992;

- Holz H. H., *Logos spermatikos. E. Blochs Philosophie der unfertigen Welt*, Luchterhand, Darmstadt-Neuwied 1975;

- Honigsheim P., *Der Max Weber-Kreis in Heidelberg*, in „Kölner Vierteljahrschrift für Soziologie", n.3 (1926), pp. 270-287;

- Hueber E. R., *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*, 7 voll., J. B. Metzler, Stuttgart 1957-1984;

- Jacobson E., *Metaphysics of the Profane. The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, Columbia University Press, New York 2003;

- Jäger L., *Messianische Kritik. Studien zu Leben und Werk von Florens Christian Rang*, Böhlau, Köln 1998;

- Jantzen H., *Jugendkultur und Jugendbewegung. Studie zur Stellung und Bedeutung Gustav Wynekens innerhalb der Jugendbewegung*, Dipa Verlag, Frankfurt a. M. 1963;

- Jennings J., *Syndacalism in France: A Study of Idea*s, Macmillan, London 1990;

- Jesi F., *Spartakus. Simbologia della rivolta*, a cura di A. Cavalletti, Bollati Boringhieri, Torino 2000;

- Kambas C., *Ball, Bloch und Benjamin*, in *Dionysius Dada Areopagita. Hugo Ball und die Kritik der Moderne*, a cura di B. Wacker, Schöningh, Paderborn 1996, pp. 69-91;

- Kambas C., *Walter Benjamin lecteur des Réflexions sur la violence*, in "Cahiers Georges Sorel", n. 2, 1984. pp. 71-89 ;

- Kambas, C. *Walter Benjamin an Gottfried Salomon: Bericht über eine unveröffentlichte Korrespondenz*, in "Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", 56 (1982), pp. 601-621;

- Kaulen H., *Geist, Eros und Jugend. Walter Benjamins »Das Leben der Studenten« (1914/15) im philosophischen Kontext (Max Weber, Martin Heidegger, Karl Jaspers),* in "Deutsch Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", n.98 (2024), pp. 419–446;

- Kern S., *The Culture of Time and Space. 1880-1918*, Harvard University Press, Cambridge 1983; trad. it. *Il tempo e lo spazio. La percezione del mondo tra Otto e Novecento*, a cura di B. Maj, Il Mulino, Bologna 2007;

- Khatib S., *"Teleologie ohne Endzweck". Walter Benjamin Ent-stellung des Messianischen*, Tectum, Marburg 2014;

- Khatib S., *Towards a Politics of 'Pure Means': Walter Benjamin and the Question of Violence* (28.08.2011), in "Anthropological Materialism", https://anthropologicalmaterialism.hypotheses.org/1040;

- Khatib S., *Walter Benjamin and the Subject of Historical Cognition*, in "*Walter Benjamin Unbound*", Special Issue of Annals of Scholarship, Vol. 21.1/2, pp. 23-42;

- Klein J., *Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie Hermann Cohens und Paul Natorps. Eine Kritik des Marburger Neukantianismus*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1976;

- Kohlenbach M., *Religion, Experience, Politics: On Erich Unger and Walter Benjamin,* in *The Early Frankfurt School and Religion*, edited by M. Kohlenbach – R. Guess, New York, Palgrave Macmillan, 2005, pp. 64-84;

- Köhnke K. C., *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1986; trad. ing. *The Rise of Neo-*

Kantianism: German Academic Philosophy between Idealism and Positivism, Cambridge University Press, New York 1991;

- Kolb E., *Die Weimarer Republik*, in *Oldenbourg Grundriss der Geschichte*, vol. XVI, München-Wien 1984;

- Krochmalnik D., *Ernst Blochs Exkurs über die Juden,* "Bloch Almanach" 13 (1993), pp. 39-58;

- Kupffer H., *Gustav Wyneken. 1875–1964*, Klett, Stuttgart 1970;

- Laqueur W., *Weimar: A Cultural History, 1918-1933*, Weidenfeld & Nicolson, Londra 1974; trad. it. *La Repubblica di Weimar. Vita e morte di una società permissiva*, a cura di L. Magliano, Rizzoli Editore, Milano 1977;

- Laqueur W., *Young Germany: A History of the German Youth Movement*, Basic Books, New York 1962;

- Lehnert L. (a cura di), *Hugo Preuß 1860–1925. Genealogie eines modernen Preußen*, Böhlau, Köln 2011;

- Leuenberger S., Theisohn P., von Matt P., *Carl Spitteler – Dichter, Denker, Redner,* Nagel & Kimche, Zürich 2019;

- Linse U., *Die Jugendkulturbewegung*, in K. Vondung (a cura di), *Das wilhelminische Bildungsbürgertum. Zur Sozialgeschichte seiner Ideen*, Vandenhoeck, Göttingen 1976, pp. 119–137;

- Linse U., *Hochschulrevolution. Zur Ideologie und Praxis sozialistischer Studentengruppen während der deutschen Revolutionszeit 1918/19*, in "Archiv für Sozialgeschichte", 14 (1974), pp. 1–114;

- Lorscheid B., *Das Leibphänomen: Schelers Wesensontologie des Leiblichen*, Bouvier und Co. Verlag, Bonn 1962;

- Löwy M., *Le Capitalisme comme religion: Walter Benjamin et Max Weber*, in «Raisons politiques», Presses de Science Po, 23 (2006), pp. 203-220;

- Löwy M., *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires : l'évolution politique de György Lukács, 1909-1929*, Presses universitaires de France, Paris 1976; trad. it. *Per una sociologia degli intellettuali rivoluzionari. L'evoluzione politica di Lukács (1909-1929)*, a cura di R. Massari, La Salamandra, Milano 1978;

- Löwy M., *Rédemption et utopie : le judaïsme libertaire en Europe centrale : une étude d'affinité élective*, Presses universitaires de France, Paris 1988; trad. it *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, a cura di R. Bidussa, Bollati Boringhieri, Torino 1992;

- Löwy M., *Walter Benjamin: avertissement d'incendie. Une lecture des thèses sur le concept d'histoire*, Presses universitaires de France, Paris 2001; trad. it. *Segnalatore d'incendio, Una lettura delle tesi* Sul concetto di storia *di Walter Benjamin,* a cura di M. Pezzella, Bollati Boringhieri, Torino 2004;

- Maasen T., *Pädagogischer Eros. Gustav Wyneken und die Freie Schulgemeinde Wickersdorf*, Rosa Winkel, Berlin 1995;

- Makkreel R. A., Luft S. (a cura di), *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis 2010;

- Mantl W., *Hans Kelsen und Carl Schmitt*, in AA.VV., *Ideologiekritik und Demokratietheorie bei Hans Kelsen*, Duncker & Humblot, Berlin 1982, pp. 185-200;

- Marramao G., *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità* [nuova ed. ampl.], Bollati Boringhieri, Torino 2013.

- Marramao G., *Messianismo senza attesa*, in M. Ponzi e B. Witte (a cura di), *Teologia e politica. Walter Benjamin e un paradigma del moderno*, Aragno, Torino, 2006, pp. 35-50;
- Masini F., *Brecht e Benjamin. Scienza della letteratura e ermeneutica materialista*, De Donato, Bari 1977; nuova ed. Guida, Napoli 2024;

- Mattenklott G., *„Nicht durch Kampfesmacht und nicht durch Körperkraft...": Alternativen Jüdischer Jugendbewegung in Deutschland vom „Anfang" bis 1933*, in T. Koebner, R. Janz, F. Trommler (a cura di), *„Mit uns zieht die neue Zeit". Der Mythos Jugend*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985, pp. 338–359;

- Mecke J., *Une critique du mensogne par-delà le bien et le mal,* in "Cahiers d'études germaniques", 67 (2014), pp. 91-110;

- Menke B., *Benjamin vor dem Gesetz: Die Kritik der Gewalt in der Lektüre Derridas*, in A. Haverkamp (a cura di), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1994, pp. 217-276;

- Menke B., *Sprachfiguren. Name, Allegorie, Bild nach Benjamin*, Brill Fink, München 1991;

- Menninghaus W., *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Suhrkamp Frankfurt a. M. 1980;

- Mogge W., *"Ihr Wandervögel in der Luft...". Fundstücke zur Wanderung eines romantischen Bildes und zur Selbstinszenierung einer Jugendbewegung*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009;

- Mommsen H., *Die verspielte Freiheit. Der Weg der Republik von Weimar in Untergang 1918-1933*, Propyläen, Frankfurt 1990;

- Montanelli M., *Florens der Christ. Un commento a La via dell'interpretazione messianica di Florens Christian Rang*, Aisthesis, 12(2), pp. 101-107;

- Montanelli M., Palma M. (a cura di), *Tecniche di esposizione. Walter Benjamin e la riproduzione dell'opera d'arte*, Quodlibet, Macerata 2016;

- Moran B., *Politics of Creative Indifference,* Philosophy Today 55, n. 3 (autunno 2011), pp. 307-322;

- Moroncini B., *Il lavoro del lutto. Materialismo, politica e rivoluzione in Walter Benjamin*, Mimesis, Milano 2012;

- Moroncini B., *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, Cronopio, Napoli 2009;

- Mosès S., *L'ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Éditions du Seuil, Paris 1992 ; trad. it. *La storia e il suo angelo. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, a cura di M. Bertaggia, Anabasi, Milano 1993;

- Mosse G., *The Crisis of German ideology*. Grosset and Dunlap New York 1964; trad. it. *Le origini culturali del Terzo Reich*, a cura di F. Saba Sardi, Il Saggiatore, Milano 1968;

- Müller M., *Architektur für das 'Schlechte Neue'. Zu Walter Benjamins Verarbeitung avantgardistischer Positionen in der Architektur*, in B. Lindner (a cura di), *„Links hatte noch alles sich zu enträtseln… " Walter Benjamin im Kontext,* Syndikat, Frankfurt a. M. 1978, pp. 278-323;

- Münster A., *L' Utopie concrète d'Ernst Bloch: une biographie*, Ed. Kimé, Paris 2001; trad. it. *L'utopia concreta di Ernst Bloch. Una biografia*, a cura di E. Barone, M. Palmieri, La scuola di Pitagora, Napoli 2014;

- Münster A., *Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1982, pp. 124-26;

- Muzzi N., *Il linguaggio di Landauer*, in G. Landauer, *La comunità anarchica. Scritti politici*, a cura di G. Ragona, Elèuthera, Milano 2012, pp. 31-37;

- Nacci M., *Dominio, destino, declino. Spengler e la tecnica*, in AA. VV., *Oswald Spengler tramonto e metamorfosi dell'Occidente*, Mimesis, Milano 2004;

- Nancy J.-L., *La communauté désœuvrée*, Paris 1986; trad. it., *La comunità inoperosa*, a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2002;

- Nelson E., *The Hebrew Republic: Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*, Cambridge, Harvard University Press, Cambridge 2010;

- Neumann F., *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism*, Oxford University Press, New York 1942; trad. it. *Behemoth. Struttura e pratica del nazionalsocialismo*, a cura di V. Pinto, Mimesis, Milano 2023;

- Nicoletti M., *Alle radici della teologia politica di Carl Schmitt: gli scritti giovanili (1910-1917)* in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 10, (1984), pp. 255-316;

- Nicoletti M., *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990;

- Nowotny J., *„Kierkegaard ist ein Jude!": Jüdische Kierkegaard-Lektüren in Literatur und Philosophie*, Wallstein, Göttingen 2018;

- Ophälders M., *Costruire l'esperienza. Saggio su Walter Benjamin*, CLUEB, Bologna 2001;
- Opitz M., Wizisla E., *Benjamins Begriffe*, 2 voll., Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000;
- Osswald K.-D., *Kompromiss*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. IV, a cura di J. Ritter e K. Gründer, Darmstadt 1976;
- Padularosa D., *Il principe delle nubi. Hugo Ball e le forme dell'avanguardia*, Mimesis, Milano 2018;
- Palma M., *Benjamin e Niobe. Genealogia della "nuda vita"*, Editoriale scientifica, Napoli 2008;
- Palma M., *Postfazione*, in W. Benjamin, *Scritti politici*, a cura di M. Palma, Editori Internazionali Riuniti, Roma 2011, pp. 327-367;
- Palma M., *The Curious Case of Baruch Spinoza in Walter Benjamin's "Towards Critique of Violence"*, in "Critical Times", 2:2. August 2019, pp. 221-238;
- Palmier J. M., *L'expressionnisme comme révolte. Contribution à l'étude de la vie artistique sous la République de Weimar. «Apocalypse et révolution»*, Payot, Paris 1978;
- Peter K. (a cura di), *Die politische Romantik in Deutschland*, Reclam, Stuttgart 1985;
- Peters M., *Die Genossenschaftstheorie Otto v. Gierkes (1841-1921)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001;
- Petrucciani S., *Modelli di filosofia politica,* Einaudi, Torino 2003;
- Petuchowski J. J., *The Concept of 'Teshuva' in the Bible and Talmud*, in "Judaism", 17 (1968), n.2, pp. 175-185;
- Pezzella M*, La teologia del denaro di Walter Benjamin: il debito*, in «Consecutio temporum. Rivista critica della postmodernità» (ottobre 2013): http://www.consecutio.org/2013/10/la-teologia-del-denaro-di-walter-benjamin-il-debito (ultimo accesso giugno 2025);
- Pezzella M., *Insorgenze*, Jaca Book, Milano 2014;
- Philonenko A., *L'ecole de Marbourg. Cohen- Natorp – Cassirer,* Vrin, Paris 1989;
- Pinotti A., *Allegoria: fu vera gloria?*, in «Aisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico», n. 3/2 (2010), pp. 153-62;

- Pinotti A. (a cura di), *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, Einaudi, Torino, 2018;
- Pinotti A., *Piccola storia della lontananza. Walter Benjamin storico della percezione*, Libreria Cortina, Milano 1999;
- Pinto L., *La política más allá de la violencia. Walter Benjamin lee a Georges Sorel,* in "Anacronismo e Irrupción", vol. X, n. 18 (Mayo-Octubre 2020), pp. 37-62;
- Pirni A., *Il "regno dei fini" in Kant. Morale, religione, politica in collegamento sistematico*, Il melangolo, Genova 2000;
- Poggi S., *Individuo e destino. La Germania e i suoi filosofi tra le due guerre*, Il Mulino, Bologna 2025;
- Ponzi M., Guerra G., Padularosa D., *Vivere in tempi di crisi. La Repubblica di Weimar: arte, politica, filosofia,* Mimesis, Milano-Udine 2019;
- Ponzi M., *Nietzsche's nihilism in Walter Benjamin*, Palgrave Macmillan, London 2017;
- Ponzi M., *Organizzare il Pessimismo. Walter Benjamin e Nietzsche*, Lithos, Roma 2007;
- Ponzi M., Scheibenberger S., Gentili D., Stimilli E. (a cura di), *Der Kult des Kapitals. Kapitalismus und Religion bei Walter Benjamin*, Winter Verlag, Heidelberg 2017;
- Ponzi M., *Walter Benjamin e il moderno*, Bulzoni editore, Roma 1993;
- Poorthuis M., *The Forte-Kreis. A Utopian Attempt to Spiritual Leadership over Europe*, in "Religion & Theology", 24 (2017), pp. 32–53;
- Primi P., Nodus Letalis. *Metafisica e (bio)politica in Erich Unger*, in E. Unger, *Politica e metafisica*, a cura di P. Primi, Cronopio, Napoli 2009, pp. 115-142;
- Pulliero M., *Walter Benjamin. Le désir d'authenticité*, Bayard, Paris 2005;
- Quintili P., *Benjamin and Spinoza on Time and History: Some Reading Paths*, in "Journal of Spinoza Studies", 3, n. 2 (2024), pp. 66-79;

- Rancière J., *La Mésentente: politique et philosophie*, Galilée, Paris 1995; trad. it. *Il disaccordo*, a cura di B. Magni, Meltemi, Roma 2007;
- Reetz B., *Emmy Ball-Hennings — Leben im Vielleicht. Eine Biographie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2001;
- Riedel M., *Art. Gesellschaft, Gemeinschaft*, in *Gemeinschaftliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 8 voll., Stuttgart 1972-1997, vol. II, pp. 801-862;
- Riedel M., *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1975; trad. it. *Metafisica e metapolitica. Studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna*, a cura di F. Volpi, Il Mulino, Bologna 1990;
- Ritter G., *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel,* Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969; trad. it. *Metafisica e politica. Studi su Aristotele e Hegel*, a cura di G. Cunico, Marietti, Genova 1983;
- Roff S. L., *Benjamin and Psychoanalysis*, in D. S. Ferris (a cura di), *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 115-133;
- Rosenberg A., *Entstehung und Geschichte der Weimarer Republik* [I ed. Berlin 1928; Karlsbad 1935], Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 2021; trad. it. *Origini della Repubblica di Weimar*, a cura di G. Gentili e L. Paggi, Sansoni, Firenze 1972;
- Rossi P., *Max Weber. Un'idea di Occidente*, Donzelli, Roma 2007;
- Rumpf M., *Pathos und Parole. Walter Benjamin und Erich Unger*, in «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», 1997, n. 71, pp. 647-667;
- Rumpf M., *Radikale Theologie: Walter Benjamins Beziehung zu Carl Schmitt*, in AA.VV, *Walter Benjamin-Zeitgenosse der Moderne,* Scriptor Verlag, Kronberg/ Ts 1976, pp. 37-50;
- Rusconi G. E., *La crisi di Weimar. Crisi di sistema e sconfitta operaia*, Einaudi, Torino 1977;
- Salzani C., *Politica profana, o dell'attualità di* Capitalismo come religione, in W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, a cura di C. Salzani, Il melangolo, Genova 2013, pp. 7-37;

- Scheurmann I. e K. (a cura di), *Für Walter Benjamin*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1992;

- Schlözer A.L., *Allgemeines Staatsrecht*, Olms-Weidmann, Göttingen 1793;

- Schnädelbach H., *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1994;

- Scholem G., *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, 2 voll., a cura di K. Gründer e F. Niewöhner,Jüdischer Verlag, Frankfurt a. M. 1995-2000;

- Scholem G., *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen* (ed. ampliata), Jüdischer Verlag, Frankfurt a. M. 1994; *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili,* a cura di G. Busi, Einaudi, Torino 2004;

- Scholem G., *Walter Benjamin — Die Geschichte einer Freundschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1975; trad. it. *Walter Benjamin: Storia di un'amicizia*, a cura di C. Bonadies e E. Castellani, Adelphi, Milano 2008;

- Scholem G., *Walter Benjamin und sein Engel*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1983; trad. it. *Walter Benjamin e il suo angelo*, a cura di M. T. Mandalari, Adelphi, Milano 1978;

- Schulz G., *Deutschland am Vorabend der Großen Krise*, De Gruyter, Berlin-New York 1987;

- Schulze H., *Weimar. Deutschland 1917-1933*, Severin & Siedler, Berlin 1982; trad. it. *La Repubblica di Weimar. La Germania dal 1997 al 1933*, a cura di A. Roveri, Il Mulino, Bologna 1987;

- Seminario di studi benjaminiani (a cura di), *Le vie della distruzione. A partire da* Il carattere distruttivo *di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2010;

- Sferrazza Papa E., *"L'istituzione delle cose umane". Tecnica, Politica e Felicità in Walter Benjamin*, in "Etica & Politica", XXIV (2022), 1, pp. 131-148;

- Skinner Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1978; trad. it. *Le origini del pensiero politico moderno*, 2 voll., Il Mulino, Bologna 1989;

- Slatman J., *The Körper-Leib distinction*, in A. Murphy, G. Salamon, G. Weiss (a cura di*), 50 Concepts for a Critical Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston 2019, pp. 203-209;

- Sloterdijk P.*, Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch,* Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2006*;* trad. it. *Ira e tempo*, a cura di G. Pelloni, Meltemi, Roma 2007;

- Smith G., *'Das Jüdische versteht sich von selbst.' Walter Benjamins frühe Auseinandersetzung mit dem Judentum*, „Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", n. 65, 1991, pp. 318–334;

- Sontag S., *Under the Sign of Saturn*, Farrar, Straus and Giroux, New York 1980; trad. it. *Sotto il segno di Saturno*, a cura di S. Bertola, Einaudi, Torino 1982;

- Steiner U., *Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst. Untersuchungen zum Begriff der Kritik in den frühen Schriften Walter Benjamins*, Königshäusen & Neumann, Würzburg 1989;

- Steiner U., *Der wahre Politiker. Walter Benjamins Begriff des Politischen*, in „Internationales Archiv für Sozialgeschichte der Literatur", 25 (2000), pp. 48-92;

- Steiner U., Kapitalismus als Religion Religion. *Anmerkungen zu einem Fragment Walter Benjamin*, in „Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", 72 (1998), pp. 147-171;

- Steiner U., *Von Bern nach Muri. Vier unveröffentlichte Briefe Walter Benjamins an Paul Häberlin im Kontext*, in „Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", 75 (2001), pp. 463-490;

- Steiner U., *Walter Benjamin*, J. B. Meztler, Stuttgart 2004; trad. ing. *Walter Benjamim: an introduction to his Work and Thought*, The University of Chicago Press, Chicago 2010;

- Steiner U., *Walter Benjamins Husserl-Lektüre im Kontext*, in "Internationales Jahrbuch für Hermeneutik", 2010, pp. 189-258;

- Steizinger J., *Revolte, Eros und Sprache*, Kadmos, Berlin 2023;

- Stimilli E. (a cura di), *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, Quodlibet, Macerata 2019;

- Stimilli E., *Debito e colpa*, Ediesse, Roma 2015;

- Stimilli E., *Filosofia dei mezzi. Per una nuova politica dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2023;

- Stimilli E., *Il debito del vivente*, Quodlibet, Macerata 2011;

- Stimilli E., *Il messianesimo come problema politico*, in J. Taubes, *Il prezzo del messianesimo. Una revisione critica delle tesi di Gershom Scholem,* a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 2017, pp. 165-217;

- Stirk P., *Hugo Preuss, German political thought and the Weimar Constitution*, in "History of Political Thought", vol. 23, 3 (2002), pp. 497–516;

- Stock W.-M., *Denkumsturz. Hugo Ball: Eine intellektuelle Biographie,* Wallstein, Göttingen 2012;

- Stroessel M., *Aura. Das vergessene Menschliche. Zu Sprache und Erfahrung bei Walter Benjamin*, Hanser, München 1983;

- Tagliacozzo T. (a cura di), *Walter Benjamin, Gershom Scholem e il linguaggio*, Mimesis, Milano 2016;

- Tagliacozzo T., *Conoscenza e temporalità messianica in Walter Benjamin*, in «B@belonline.print», n. 4 (2008), pp. 139-50;

- Tagliacozzo T., *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2003;

- Thiel C., *Hensel, Paul*, in C. Friederich, B. F. von Haller, A. Jakob (a cura di), *Erlanger Stadtlexicon*, W. Tümmels Verlag, Nürnberg 2002;

- Tomba M., *La «vera politica». Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*, Quodlibet, Macerata 2006;

- Tomba M., *La possibilità dell'impossibile. Un altro genere di Gewalt: rileggendo Walter Benjamin* (16.09.2005), in "SIFP Archivio" (https://sifp.it/archivi/la-possibilita-dell-impossibile/);

- Trinchese S., *La Repubblica di vetro. La nascita di Weimar tra rivoluzione e continuità*, Studium, Roma 1993;

- Vattimo G., *Prefazione* in E. Bloch, *Lo Spirito dell'utopia*, BUR, Milano 2009, pp. 7-17;

- Voigts M., *Oskar Goldberg. Der mytische Experimentalwissenschaftler. Ein verdraengtes Kapites juedischer Geschichte*, Agora Verlag, Berlin 1992;

- Voigts M., *Metaphysische Politik und psychophysisches Problem. Das Verhältnis von Walter Benjamin und Erich Unger*, in „Neue deutsche Hefte", 35 (1988), pp. 798-808;

- Voirol O., *Walter Benjamin: critica immanente e ricostruzione dialettica*, in N. Emery (a cura di), *Walter Benjamin non finito*, Mimesis, Milano 2022, pp. 49-65;

- Weber M., *Max Weber. Ein Lebensbild*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1926;

- Weber S., *Benjamin-abilities*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2008;

- Weigel S., *Body-and Image-Space. Re-Reading Walter Benjamin*, Routledge, London - New York 1996;

- Weigel S., *Entstellte Ähnlichkeit. Walter Benjamins theoretische Schreibweise*, Fischer, Frankfurt a. M. 1997;

- Weigel S., *The Flash of Knowledge and the Temporality of Images: Walter Benjamin's Image-based Epistemology and Its Preconditions in Visual Arts and Media History*, in "Critical Inquiry", n. 41/2, pp. 344-365;

- Weigel S., *Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*, Frankfurt a. M. 2008; trad. ing. *Walter Benjamin: Images, the Creaturely, and the Holy*, a cura di Chadwick Truscott Smith, Stanford, California 2013; trad it. *Walter Benjamin. La creatura, il sacro, le immagini*, a cura di M. T. Costa, Quodlibet, Macerata 2014;

- Weitz E. D., *Weimar Germany: Promise and Tragedy*, Princeton University Press, Princeton 2007; trad. it. *La Germania di Weimar. Utopia e tragedia*, a cura di P. Arlorio, Einaudi, Torino 2009;

- Winkler H.A, *Weimar 1918-1933: Die Geschichte der ersten deutschen Demokratie*, C. H. Beck, München 1993; trad. it. *La Repubblica di Weimar. 1918-1933: Storia della prima democrazia tedesca*, a cura di M. Sanpaolo, Donzelli, Roma 1998;

- Wipf H., *Studentische Politik und Kulturreform. Geschichte der Freistudenten-Bewegung 1896–1918*, Wochenschau Verlag, Schwalbach 2004;

- Wisizla E., *Walter Benjamin und Bertold Brecht. Die Geschichte einer Freundschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2004; trad. it. *Benjamin e Brecht. Storia di un'amicizia*, a cura di F. Tolledi, Kaiak Edizioni, Pompei 2025;

- Witte B., *Walter Benjamin — Der Intellektuelle als Kritiker,* Metzler, Stuttgart 1976;

- Witte B., *Walter Benjamin: Einführung in Leben und Werk*, Rowohlt, Hamburg 1985; trad. it. *Walter Benjamin: Introduzione alla vita e alle opere,* Lucarini, Roma 1991;

- Wohlfarth I., *Nihilistischer Messianismus. Zu Walter Bejamins* Theologhisch-politisches Fragment, in A. Noor, J. Wohlmuth (a cura di), *„Jüdische" und „christliche" Sprachfigurationen im 20. Jahrhundert*, Schöningh, Paderborn-München 2002, pp. 141-214;

- Wolin S. S., *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Westen Political Thought*, Little Brown and Company, New York 1960; trad. it. *Politica e visione. Continuità e innovazione nel pensiero politico occidentale*, a cura di R. Giannetti, Il Mulino, Bologna 1996;

- Zecchi S. (a cura di), *Estetica 1991. Sul destino*, Il Mulino, Bologna 1991;

- Zentralrat der Juden in Deutschland (a cura di), *Die jüdische Jugendbewegung. Eine Geschichte von Aufbruch und Erneuerung*, Hentrich & Hentrich, Leipzig 2021;

- Ziegler K., *Dichtung und Gesellschaft im deutschen Expressionismus* (1961), in H. G. Roetzer, (a cura di), *Begriffsbestimmung des literarischen Expressionismus*, Darmstadt 1976, pp. 301-326;

- Žižek S., *The Puppet and the Dwarf: the Perverse Core of Christianity*, MIT Press, Cambridge 2003; trad. it. *Il nano e il manichino. Il cuore perverso del cristianesimo*, a cura di G. Ilarietti e M. Senaldi, Ponte alle Grazie, Firenze 2021;