

**Istituto Italiano di Scienze Umane**



**Università degli Studi di Napoli Federico II**



**Dottorato di ricerca in Filosofia Moderna e Contemporanea - XX ciclo  
Indirizzo in Filosofia e teoria delle scienze umane**

**TESI DI DOTTORATO**

**Giustizia e felicità: nichilismo e messianismo nel pensiero  
etico-politico del giovane Benjamin.**

**Coordinatore del Dottorato di Ricerca**

**Chiar. mo Prof. Giuseppe Cantillo**

**Candidato**

**Dott. Didier Alessio Contadini**



## Introduzione

Il lavoro qui proposto intende presentare quegli elementi della riflessione di Benjamin che si organizzano in una costellazione il cui nesso è riconosciuto nel tentativo di risolvere l'idea teologicamente orientata di relazioni etico-politiche nella costituzione di un mondo. Si tratta di un tema che solo in alcuni scritti compare come oggetto specifico ma che permane visibile come problema fondamentale anche in quei lavori, gli scritti critici letterari, che sembrano esserne più distanti.

La produzione del pensatore berlinese, notoriamente sempre in via di costituzione anche nei testi teoricamente più articolati, obbedisce, in generale, a una legge di elaborazione frammentaria e ricorsiva che esige, quanto meno provvisoriamente, che ne venga delimitato l'ambito di analisi. Si è così scelto di focalizzare l'attenzione su quegli scritti, del periodo tra il 1916 e il 1922, in cui Benjamin, in un primo momento del suo lavoro, si trova ad affrontare in maniera decisa ed esplicita il tema della connessione tra etica e politica, senza poter contare, come accadrà in seguito, né sul grande lavoro di costituzione di tale nesso nella filosofia dell'“Origine del dramma barocco tedesco”, né sul successivo tentativo di traduzione materialista di alcuni motivi appartenenti a quel lavoro. Si tratta, dunque, di anni fondativi, in cui Benjamin cerca di incontrare e ripensare la cultura che il suo tempo gli trasmette, e di farlo per via di una complessa interazione sistematica della procedura frammentaria. Sicché i nodi problematici che ne emergono sembrano poter delineare sicuramente un progetto fermo e coerente sebbene non certo un sistema di pensiero costituito.

I lavori qui presi in esame appartengono al contempo a un momento di passaggio, biografico e teorico, e al tentativo di definirlo e chiarirlo. Negli anni che immediatamente li precedono, infatti, Benjamin prende parte a quel diffuso movimento di riforma del sistema educativo tedesco che riconosce le proprie radici nel romanticismo. Si tratta di un movimento culturale e sociale strettamente implicato con l'altro grande fenomeno, la questione dell'assimilazione ebraica, che dal tempo dell'illuminismo attraversa la cultura tedesca. Nei primi scritti, questo secondo tema rimane marginale, affrontato solo in relazione a degli stimoli

provocati da altre personalità della cultura ebraica,<sup>1</sup> mentre l'attenzione è principalmente rivolta al problema del senso sociale della riforma scolastica. Per questo tratto marcato, che ne fa dei lavori che elaborano una teoria in relazione a una situazione socio-storica specifica, essi sono qui esaminati solo per individuare il primissimo luogo di emergenza del problema etico-politico. D'altronde, Benjamin stesso prende rapidamente e nettamente le distanze da questo ambiente con l'avvento della prima guerra mondiale e il palesarsi della strumentalizzazione delle forze giovanili, fino ad allora esaltate per le loro potenzialità culturali e capacità innovatrice.<sup>2</sup>

A partire dal 1916, è dunque attraverso una via nuova e in gran parte solitaria che viene pensato il tema etico-politico, anche se nell'incontro con Gershom Scholem Benjamin trova una rispondenza intellettuale da cui, pur senza dipendenza, si viene organizzando un momento estremamente importante del suo pensiero. Riflessioni autonome che si nutrono di stimoli provenienti dalle fonti più disparate, si intrecciano così con quelli provenienti dall'ambito ebraico, secondo la modalità di uno studio comune *in fieri*. In tal senso, gli scritti tra il '16 e il '22 sono espressione di un continuo dialogo con l'amico, e divengono luogo di sperimentazione e rielaborazione del loro colloquio nonostante si costruiscano principalmente in relazione allo studio di formulazioni filosofiche di ambito tedesco (Kant, Cohen, Nietzsche, Lukács, Weber, ...) ma non solo (Sorel e Ginzberg anzitutto). La ricchezza di questi materiali, relazioni, contaminazioni provoca nella riflessione benjaminiana un momento di grande complessità e densità. È di questa complessità e intensità che il lavoro qui presentato vuol rendere conto, facendo così emergere elementi portanti della trama del suo pensiero e limitando a sporadici accenni quanto attiene propriamente alla produzione successiva. Un'estensione del lavoro in questo senso, infatti, richiederebbe di analizzare

---

<sup>1</sup> Si veda al riguardo le lettere ritrovate di uno scambio epistolare con Ludwig Strauss svoltosi tra il 1912 e il 1913, edite in italiano con una nota introduttiva da Gianfranco Bonola: Walter Benjamin, *Quattro lettere su ebraismo e sionismo*, trad. it. di G. Bonola, «Micromega», 3, 1997, pp. 195-212.

<sup>2</sup> Vero e proprio segnale del momento di svolta è la lettera diretta da Benjamin a Wyneken, quello che fino ad allora considerava il suo maestro: cfr Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe*, IV Bände, Suhrkamp, Frankfurt am Main, Band I, pp. 263-265 [lettera a Gustav Wyneken del 09.III.1915]

anche un altro momento importante per la sua formazione, l'incontro diretto con la teorizzazione e la prassi marxiste che solo in alcuni luoghi puntuali, e tramite la prospettiva anarchica, sono avvicinate in precedenza. D'altra parte, l'elaborazione delle nozioni attinenti al vincolo destinale, all'apertura teologica della dimensione immanente cui corrisponde la possibilità effettuale di un piano etico e la risposta nichilistico-anarchica ai modelli politici, ovvero ai modelli di costituzione della collettività sociale storicamente vigenti, appartengono propriamente al periodo qui oggetto di analisi.

Da queste premesse, il percorso teorico svolto è diretto anzitutto a definire i modi del lavoro di esposizione e di distruzione del nesso sacrale tra mito e destino. Il destino si pone come dimensione in cui l'umano è vincolato unicamente alla naturalità che lo costituisce così che vi possono corrispondere solo le nozioni di colpa e infelicità. Il mito ne rappresenta le connessioni anche in quella che è la sua forma specifica contemporanea, il capitalismo, che Benjamin, in dialogo con l'opera weberiana sullo spirito del capitalismo, ritiene essere in un rapporto di reciprocità con il cristianesimo. Quel che prende così forma è una totalità inclusiva che produce disperazione e neutralizza qualsiasi tentativo di uscita come mostra, nella prospettiva benjaminiana, la riflessione hegeliana esposta in quei passi della *Fenomenologia* che dispiegano la relazione tra destino comunitario, tragedia e carattere.

Una volta delineati i tratti di questa realtà, il cui vincolo giuridico vi è sottolineato con forza, diventa importante mettere in evidenza il dialogo teorico che, come si è già accennato, l'autore berlinese intrattiene con alcune formulazioni filosofiche che hanno pensato configurazioni storico-cosmologiche alternative al modello destinale. Si tratta, in particolare, della filosofia neocriticista coheniana e dell'elaborazione della tragedia nietzschiana. Se la prima si oppone al pensiero mitico e alla cogenza destinale, lo fa però fondandosi, nella ripresa insieme kantiana e hegeliana che vi si compie, su di una universalità della norma in cui lo Stato e l'eroicità del sé diventano momenti effettivamente portanti. In ciò, Benjamin riconosce un nuovo tipo di vincolo che non risponde alla sua necessità di pensare un'alternativa radicale al modello vigente. Nella seconda, invece, si presenta una concezione del dionisiaco e dell'elemento vitale importante, sebbene la soluzione che vi si configura per la contemporaneità, il reinvestimento tragico per una

soluzione politica della comunità, sia per Benjamin altamente rischiosa. È tuttavia proprio da quest'ultimo scambio che diviene possibile mostrare la sua convinzione che la realizzazione artistica sia il luogo in cui 'il genio' riesce a far emergere l'alternativa possibile. Nell'opera d'arte il 'genio' espone il reticolo di connessioni che costituiscono la realtà al di là della sua normatività giuridica senza però cadere in una rappresentazione che configuri un'esperienza mitica del cosmo.

È così che interviene il tema della libertà dalle connessioni destinali. Questo programma teorico ha a che fare con il problema di una consapevole accoglienza della dimensione naturale dell'umano nella costituzione in mondo che, in una sorta di paradosso, non deve essere più pensato a partire dalla sua determinazione necessariamente naturale. Qui emerge la nozione di naturalità creaturale che nella sua ricchezza diventa importante per pensare l'alternativa etico-politica alla destinalità giuridicamente normata. La creaturalità non deve essere intesa come dono che pone un debito e quindi assoggetta, individua, bensì come dono che richiede la responsabilità di sé e l'apertura della dimensione immanente, ontologica, a quella teologica. Si tratta di un percorso complicato che mostra la profondità delle influenze ebraiche in Benjamin e del loro innesto sulla tradizione idealista, come viene esposto nel dialogo fatto giocare, in alcuni scritti, tra nozioni kantiane e coheniane in cui l'uscita è provocata attraverso l'apporto della riflessione del pensatore ebreo ucraino Ginzberg.

Si possono così determinare gli estremi da cui deve partire il pensiero della possibilità attuale di un'alternativa etico-politica. Da un lato, quello che lo stesso Benjamin definisce l'errore che ha portato al dominio giuridico del destino e che si caratterizza per la consumazione dell'elemento naturale, dal quale non riesce a svincolarsi qualsiasi pensiero si fondi sulla disponibilità della vita, come mostra la critica benjaminiana al 'Trattato teologico politico' di Spinoza. Dall'altro, la ricchezza della dimensione spirituale-corporea che determina la creaturalità dell'uomo come possibilità libera sempre aperta, mai appropriabile. Nella corrispondenza a questi estremi Benjamin pensa possa operare ogni azione politica rivoluzionaria, in dialogo con Sorel, che rinnega le leggi della filosofia della storia della violenza destinale e riconosce lo spazio di quella che nomina la 'violenza pura'. Quest'ultima nozione è quella con cui si chiude il percorso teorico della tesi in quanto vi si riconosce quel luogo di passaggio tra teoria e pratica, tra

testimonianza e azione, che, nelle sue diverse riproposizioni pensate e sperimentate dallo stesso Benjamin, consente alla libertà umana di tentare la sua chance effettuale.



## Concezione della destinalità mitica nella modernità

### a. *Elementi della problematica negli scritti tra il 1912 e il 1915*

Le concezioni di destino e mito trovano la loro più puntuale trattazione all'interno dello scritto del 1919, *Destino e carattere*. Prima di poterne sviluppare i tratti è però necessario attraversare brevemente gli scritti del periodo giovanile di Benjamin, in cui emergono alcune spinte teoriche centrali. Non si tratta di riproporre una ricostruzione biografico-concettuale, che già e in maniera pertinente è stata più volte presentata nella letteratura critica, anche in quella più recente, quanto piuttosto di toccare alcuni nodi rilevanti che emergono in questa prima esplorazione teorica. La sua importanza risiede tanto nel fatto che mostra delle esigenze teoriche espresse ma non soddisfatte o delle esigenze che non hanno ancora trovato una formulazione appropriata, costituendo nuclei intorno ai quali Benjamin costantemente riflette, quanto nel fatto che mostra intenzioni o prospettive successivamente abbandonate. Solo una volta svolto questo primo momento, sarà questione di orientare il discorso in base alle direttrici della problematica che individua nelle nozioni di destino e mito due tra quelle di maggior rilievo. La ricchezza degli altri riferimenti, influenze, riprese che spesso emergono e che sono particolarmente complicati, in questi primi scritti, da quella che si potrebbe chiamare un'intenzione di fondo, una direzione che non cerca una sistematicità matura in quanto tale, verrà dunque solo sfiorata e richiamata a margine laddove si prospettino dei nodi teorici che verranno ripresi in seguito.

Si cercherà, anzitutto, di far emergere l'intento libertario, rivoluzionario<sup>3</sup>, che, negli anni liceali e poi universitari, pone Benjamin in opposizione alle istituzioni sociali rette dagli 'adulti' e che si caratterizza per l'esigenza di individuare un fondamento solido e, al contempo, una salda struttura alternativa alle vigenti. In tal modo il tratto 'distruttivo' non costituisce né l'elemento portante né quello sufficiente<sup>4</sup> di questa posizione: esso è necessario ma, altrettanto necessariamente, deve essere accompagnato da una parte propositiva che si articola secondo un tentativo di rielaborazione, abbozzato, della positività metafisica del mondo. Dunque, la "destrutturazione" dell'approccio al mondo tramandato dagli 'adulti' si rovescia nella fondamentale possibilità di individuare degli spazi di assenza, di non vigenza istituzionale e, più in generale, sociale a partire dai quali è possibile costituire un'alternativa. Più precisamente, in questo

---

<sup>3</sup> L'utilizzo di questi aggettivi potrebbe sembrare affrettato, considerato anche il fatto che quello di 'libertario' è decisamente successivo al periodo in questione, ma, nella misura in cui non si tratta solo di una spinta riformatrice bensì di radicale trasformazione, nella misura in cui esiste una certa 'simpatia' per autori anarchici e per pensatori quali Kierkegaard e Nietzsche (come solo il proseguo della trattazione potrà mostrare), sembra essere preferibile ad un più moderato termine quale quello di 'riformatore'.

<sup>4</sup> Un quadro delle linee principali dei movimenti studenteschi che iniziano a prender vita alla fine dell'800 distaccandosi dalle tradizionali corporazioni studentesche è abbozzato in Palmier: «Nati attorno al 1901, i movimenti della gioventù in Germania affondano le loro radici in una tradizione nazionalista e romantica derivata dalle corporazioni studentesche dell'epoca di Fichte. Sforzandosi di riabilitare il sentimento e l'emozione contro la ragione, di creare un'ideale opposto al prosaismo borghese, i loro valori si ispiravano ad un certo romanticismo anticapitalista e ad un nazionalismo mistico che opponeva al culto del progresso, alla modernità, una immagine idealizzata del medioevo e dell'epoca romantica.» (- Jean-Michel Palmier, *Walter Benjamin. Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu*, Klincksieck, Paris 2006, p. 104). Più in generale: *ibidem*, pp. 104-110, cap. II: "Anni di università e movimenti della gioventù: i primi sogni messianici di Walter Benjamin (1912-1914)". Inspiegabile risulta però la considerazione cui giunge Palmier secondo la quale: «I primi scritti di Benjamin non permettono assolutamente di precisare la sua posizione riguardo all'insieme di questi movimenti» - (*ibidem*, p. 107). Un'analisi maggiormente approfondita in relazione agli scritti di Benjamin, in quanto oggetto sostanziale dell'intero volume, è fornita da Marino Pulliero, il cui intento è ricondurre l'intera produzione benjaminiana nell'alveo delle discussioni e delle fonti della Germania guglielmina: cfr. Marino Pulliero, *Walter Benjamin. Le désir d'authenticité*, Bayard, Paris 2005.

primo periodo - ed in ciò non poco rilievo hanno gli influssi di pensieri forti a lui prossimi tra i quali c'è, ad esempio, quello di Gustav Wyneken<sup>5</sup> - è presente una certa consapevolezza di uno spazio, quello della «gioventù», intangibile alle forze omologatrici, conformatrici, riassunte nella figura dell'adulto, e di conseguenza una certa fiducia nelle sue possibilità.<sup>6</sup> Questa petizione di principio non assume però

---

<sup>5</sup> Gustav Wyneken (Stade 1875 - Göttingen 1964), ottenuta l'abilitazione ad insegnare nel 1899, mise in pratica le sue teorie pedagogiche soprattutto nella *Freie Schulgemeinde* fondata insieme a Paul Geheeb nel 1906. Le sue riflessioni furono fortemente influenzate dal pensiero hegeliano e si articolano nel senso di una dialettica tra natura e spirito dove il nuovo soggetto, la 'gioventù', rappresentava il punto d'equilibrio. Marino Pulliero nota: «Wyneken rifiuta qualsiasi forma di empirismo o di sperimentazione che si iscriva nella meccanica istituzionale disprezzata dai romantici... Vice versa, il modello organicista della *Bildung* tedesca troverà la sua incarnazione (e reificazione...) nella comunità scolastica. Wyneken proverà ad imporre questo modello della *Gemeinschaft* educatrice (di Wickersdorf) all'insieme della *Jugendbewegung*. L'adesione a questo progetto che si vuole al contempo pedagogico ed autoeducativo, rispettoso dell'autonomia, dovrebbe segnare il passaggio dalla natura e dall'autocoscienza più immediata alla 'cultura' della gioventù nell'orizzonte della *Geistesgeschichte* progressista. L'*esser-giovani* che Wyneken celebra in accordo con lo spirito del tempo ha un valore spirituale - *geistig* - e non fisiologico. Wyneken criticherà la tendenza 'naturalista' originaria e soprattutto il deviamiento verso le *Lebensreformen* influenzate dall'igiene razziale». In nota l'autore individua in Dilthey il soggetto cui si riferisce l'opposizione alla sperimentazione: «È il senso di *Experiment* (Dilthey) in opposizione a *Erfahrung*» (- M. Pulliero, *Walter Benjamin. Le désir d'authenticité*, cit., p. 429). Per la condizione storico-culturale in cui si sviluppa il pensiero di Wyneken, crf. *ibidem*, cap. 3, § 4, pp. 335-367.

Benjamin entrò per la prima volta in contatto con Wyneken nel 1905 quando venne trasferito, per ragioni di salute, dal Kayser-Friedrich-Gymnasium al collegio di Haubinda, nella campagna della Turingia. All'epoca Wyneken vi collaborava con il fondatore, Hermann Lietz, uno dei personaggi di spicco della *Reformpädagogik*. La collaborazione ebbe fine, a causa di dissidi, nel 1906 e Wyneken fondò la propria scuola a Wickersdorf. Pulliero, con tonalità tutte positive, sottolinea: «Benjamin approfitterà dunque dell'atmosfera dello *Heim*, al riparo dalla scuola di Stato e al di fuori della famiglia, per dar corso a un inizio di guarigione e di "fioritura" personale, grazie ad una libertà di lavoro sconosciuta fino ad allora. A ciò vanno sommate la vita all'aria aperta, le camminate, e soprattutto la partecipazione attiva alle riunioni di dibattiti culturali, nel [...] primo modello di '*Sprechsäle*' create dai wynekiani [...]. L'esperienza della *Gemeinschaft* - della comunità educativa in rotta con la scuola pubblica [...] si rivelerà dunque decisiva nell'itinerario intellettuale di Benjamin, e il ricordo di Haubinda non lo lascerà più» (- *ibidem*, p. 30-31).

<sup>6</sup> «*Ardor* è lo pseudonimo scelto da Walter Benjamin per firmare le sue prime prove letterarie. La giovinezza di Benjamin è in effetti uno sforzo di aggredire la realtà nell'"istante" del suo esplodere

mai le forme di una vera e propria rappresentazione in virtù di quelle tensioni concettuali problematiche che continuamente si ripropongono e rimangono come luoghi di provocazione del suo pensiero anche nelle riflessioni successive, e che quindi non possono essere definite sue vestigia.

È con la testimonianza che emerge dalla biografia dell'amicizia scritta da Gershom Scholem che è possibile iniziare per presentare a grandi linee le problematiche intorno a cui lavora Benjamin in questi anni giovanili. In termini generali, esse possono essere raccolte intorno a due nuclei. Un primo nucleo è rappresentato dal problema della storia, da concepirsi in maniera alternativa all'immagine di una linearità temporale progrediente, e dal problema, che vi è connesso, del rapporto tra la politica e l'azione che deve prender forma a partire da questa diversa concezione della temporalità storica.<sup>7</sup> Un secondo nucleo è

---

in atto, una tensione appassionata che pervaderà - inalterata - tutte le sue pagine fino all'ultimo. Tale atteggiamento di fondo si esprime nell'entusiasmo con cui egli combatte (non scevro da volontarismi velleitaristici) i retaggi che la compagine sociale, oltrepassando le soglie del fine secolo, s'è trascinata con sé. [...] Campo immediato d'indagine è per Benjamin il mondo della gioventù [...] I saggi da lui stesi come contributo alle riviste *Der Anfang*, *Die freie Schulgemeinde*, *Die Aktion*, *Die Tat*, *Der neue Merkur* negli anni 1910-1916, rivelano il suo impegno entusiastico per l'affermarsi di una Giovinezza [...] sganciata da ideali difesi dalla borghesia in modo strettamente codino e pronta invece a raccogliere i frutti di una rivolta anarchizzante e nichilistica il cui principio ispiratore risente della lezione kantiana e le cui *azioni*, non del tutto libere da spunti vitalistici, l'avvicinano alle gesta canoniche della *Jugendbewegung*.» - Giulio Schiavoni, *Benjamin e la pedagogia coloniale*, « Nuova Corrente », 71 (1976), pp. 239, 243.

<sup>7</sup> Vi è qui l'influenza della lettura della seconda inattuale nietzschiana: cfr. Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachrheil der Historie für das Leben*, E. W. Fritsch, Leipzig 1874; *Sull'utilità e il danno della storia per la vita. Considerazioni inattuali, II*, trad. it. di S. Giaretta, in G. Colli e M. Montinari (a cura di), *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III, tomo I, Adelphi, Milano 1972, in particolare il paragrafo 10, pp. 344-355, in cui è trattato il tema dell'assunzione della storia da parte della gioventù in relazione al piano culturale. Nel secondo capitolo si vedrà la giusta distanza con cui Benjamin si relaziona al vitalismo nietzschiano e il senso specifico che assume il problema del costituirsi della storia. Nell'ultimo capitolo, poi, si potrà vedere come il problema della storia venga in una qualche misura rovesciato: il tempo storico è visto dalla prospettiva del suo costituirsi in relazione ad un'azione di ordine etico-politico.

quello inerente al problema della politica come luogo di costituzione di rapporti morali e sociali orientati nel senso della fondazione di uno spazio comune. La politica porta con sé, a sua volta, il problema di un'assunzione spirituale del rapporto al mondo, tanto nella sua forma quotidiana quanto nella forma, ad essa relazionata, del suo trasmettersi generazionale, così come nella forma della sua opposizione alla configurazione filistea, rigida e normativa, della quotidianità.

Nel 1915, verso la fine di giugno, andai a sentire una conferenza di Kurt Hiller [...] L'autore, in certo modo sulle tracce di Nietzsche, sferrò un veemente attacco contro la storia dipingendola come una forza ostile allo spirito e alla vita. La sua polemica mi parve del tutto incongrua ed errata. La storia? Che assurdità! Noi viviamo senza storia; che ce ne importa di tutto quel millenario ciarpame? Noi viviamo con la generazione che è nata con noi! Così riassunsi allora nel mio diario il succo di quel discorso. Al termine della conferenza fu annunciato che la settimana successiva [...] avrebbe avuto luogo un dibattito sullo stesso tema. Vi andai e mi iscrissi, [...] contestai la concezione della storia espressa da Hiller [...] Intervenne anche Benjamin [...] Qualche giorno dopo [...] mi trovai di fronte Benjamin, che mi guardò a lungo, intensamente, come se cercasse di ricordare dove mi aveva visto. [...] Disse che voleva parlarci delle cose che avevo detto [...] Così andai da lui per la prima volta il 21 luglio 1915. [...] Entrò subito *in medias res*. Mi disse che si stava occupando molto della natura del processo storico e di essere sprofondato in riflessioni sulla filosofia della storia. [...] mi pregava di chiarirgli il senso delle contestazioni che avevo sollevato contro Hiller. Così passammo in fretta a parlare delle cose che allora mi stavano particolarmente a cuore, e cioè socialismo e sionismo.<sup>8</sup>

L'occasione in cui Benjamin incontra per la prima volta Gershom Scholem è quella fornita dal dibattito, tenutosi alla fine del giugno 1915 nella sede della «Freie Studentenschaft» a Charlottenburg, organizzato come momento successivo alla conferenza tenuta da Kurt Hiller sul ruolo della storia. Proprio la

---

<sup>8</sup> Gershom Scholem, *Walter Benjamin - die Geschichte einer Freundschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975; *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, trad. it. di E. Castellani e C. A. Bonadies, Adelphi, Milano 1992, pp. 20-21.

problematizzazione della nozione di storia è il terreno sul quale si incontrano ed iniziano a dialogare questi due pensieri in formazione, anche se da prospettive diverse.<sup>9</sup>

Nel pensiero benjaminiano, questo tema affonda le proprie radici in profondità. Si ritrova in molti degli articoli scritti e, per la maggior parte, pubblicati nel periodo tra il 1912 e il 1915. La prospettiva di fondo è quella che emerge dall'articolo, pubblicato su « Der Anfang » e intitolato «*Esperienza*»<sup>10</sup>, dove

---

<sup>9</sup> Nel proseguo della trattazione si cercherà di far emergere come il senso della 'riflessione sulla storia' non sia debitore a Hegel, come cerca invece di ricondurvelo Tiedemann in particolare nell'analisi del problema del tragico: cfr. in particolare Rolf Tiedemann, *Studien zur philosophie Walter Benjamin*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, cap. II, pp. 84-89. In queste pagine, Tiedemann si oppone alla concezione della filosofia della tragedia di Szondi cui imputa di non prendere seriamente in considerazione la temporalità storica così da ricadere in una concezione astratta della dialettica e, dunque, in una logica tradizionale.

D'altra parte, non si intenderà il senso della 'riflessione sulla storia' nemmeno come riflessione avente «per oggetto la *conoscenza* della storia, ovvero la storia *come oggetto della conoscenza*» (- Pierfrancesco Fiorato, *Teoria della conoscenza e concetto di storia. Una questione di metodo in margine alle tesi Sul concetto di storia di Walter Benjamin*, « nuova corrente », 54 (1997), p. 305), secondo il movimento di pensiero di Pierfrancesco Fiorato.

<sup>10</sup> Walter Benjamin, »*Erfahrung*«, in *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main 1972-1989, Bd. II, i, pp. 54-56; «*Esperienza*», trad. it. di Ida Porena, in *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, Einaudi, Torino 1982, pp. 64-66. Dell'importanza di questo argomento testimoniano sia Pulliero che Palmier, presentandone schematicamente la persistenza lungo l'intera opera. Si riporta qui solo lo schema di quest'ultimo: «Più tappe della sua riflessione sono individuabili dal punto di vista cronologico: - la rivendicazione del diritto all'«*Erfahrung*» come protesta romantica negli scritti giovanili [...]. - la critica del concetto kantiano di esperienza e la necessità della sua estensione [...]. - il riconoscimento della 'crisi dell'esperienza' come costitutiva dell'uomo moderno [...]. - la messa in relazione di questa crisi dell'esperienza individuale con la narrazione e col romanzo stesso [...]. - la considerazione del tipo di esperienza radicalmente nuovo che l'uomo moderno - bambino o flâneur - fa della città [...]. - l'analisi delle esperienze storiche nuove generate dal capitalismo [...]. - l'analisi, infine, dei cambiamenti che caratterizzano l'esperienza estetica moderna dell'opera d'arte nell'universo dominato dalle tecniche di riproduzione. [...] È palese che tutti questi differenti livelli di analisi [...] interferiscono tra di loro. Benjamin non ha trovato nella filosofia moderna - né nel neokantismo né nella fenomenologia - delle risposte adeguate, non solo alla limitazione del concetto kantiano di esperienza, ma anche alla rigida relazione tra soggetto ed oggetto.» (- J.-M. Palmier, *Walter Benjamin. Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu*, cit., pp. 428-429). Per Pulliero:

Benjamin critica senza riserve l'uso del termine 'esperienza' ad opera degli adulti.<sup>11</sup>

Questa critica non è mossa sviluppando l'opposizione tra esperienza storica (*Erfahrung*), nell'ambito della quale Benjamin si pone senza incertezze, ed esperienza vissuta (*Erlebnis*).<sup>12</sup> Ai suoi occhi, l'esperienza vissuta acquista un

---

cfr. M. Pulliero, *Walter Benjamin. Le désir d'authenticité*, cit., pp. 1002-1005. Thomas Weber riassume, a sua volta : «Il concetto di *Erfahrung* appartiene sin dall'inizio alla biografia teoretica di Benjamin e segue le sue svolte e costellazioni. Il giovane Benjamin è messo a confronto con l'«*Erfahrung*» intesa come istanza di chiamata legittimatoria degli arrivati (*Etablierten*); contro di essa [...] viene reclamato un diverso concetto di esperienza, la cui intenzione ribelle egli può inizialmente afferrare e sostenere solo in senso metafisico. [...] Con il fallimento delle sue ambizioni accademiche e con la sua conversione anarcocomunista l'aspirazione metafisica di Benjamin si trasforma sempre più in una 'passione dialettica' per gli elementi storico-concreti. Per il tardo Benjamin, il concetto appartiene alla progettata 'dottrina elementare del materialismo storico' del *Passagen-Werk*.» (- Thomas Weber, *Erfahrung*, in M. Opitz e E. Wizisla (a cura di), *Benjamins Begriffe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, Bd. I, p. 230). Tamara Tagliacozzo esaurisce la portata del termine e delle sue analisi, riguardo al suo uso giovanile, in quelle che ritiene esserne le fonti: «Per Benjamin esiste un'altra esperienza, l'esperienza dei valori della verità, della bellezza e del bene, che la gioventù esperisce immediatamente nel proprio spirito [...] Nel concetto di *Erfahrung*, connotato dal significato di luogo dei valori di cui la gioventù deve acquistare coscienza (trovandoli già in sé) come tradizione e storia dei valori stessi, della cultura, sono visibili, insieme agli echi nietzschiani, la divisione tricotomica della critica della ragion pura reinterpretata in senso rickertiano come sistema dei valori e la concezione hegeliana, ripresa da Wyneken, della storia dello spirito, del cammino della coscienza verso il sapere assoluto.» - Tamara Tagliacozzo, *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, Quodlibet, Macerata, 2003, p. 24.

<sup>11</sup> «L'*Erfahrung* dei cosiddetti adulti viene presentata come *Schein*, cioè nel suo carattere fittizio e ap problematico, mentre il concetto di *adulto* trova ad aver smascherata così la sua carica ideologizzante. [...] Quell'*Erfahrung* non è infatti altro che la maschera con cui il filisteo "adulto" vela i tradimenti alla propria *Jugend* da lui attuati in "anni di compromessi, di povertà d'idee e di torpore flaccido", durante i quali sono stati affossati tutti i "sogni" più puri» - G. Schiavoni, *Benjamin e la pedagogia coloniale*, cit., pp. 244-245.

<sup>12</sup> L'attribuzione di questa opposizione, intesa come contestazione della nozione diltheyana, non potrebbe essere fondata in senso storico-biografico che attraverso un'analisi autonoma che qui non può venir sviluppata. All'epoca Benjamin conosceva di Dilthey il saggio su Hölderlin compreso nel volume *Esperienza vissuta e poesia* (cfr. Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, Bd. I, pp. 57-60; [lettera a Herbert Blumenthal del 12.VIII.1912]). Pochi sono gli altri riferimenti e tutti successivi al periodo in questione. D'altronde il termine ebbe subito

valore problematico solo nel momento in cui vuol effettivamente superare la stretta individualità del soggetto in cui si è prodotta. In questo caso, infatti, essa tenta di estendere la propria validità secondo un processo di generalizzazione che non fa i conti col problema di pensare il costituirsi della storia ma si vuole tale in maniera immediata. E solo così si vuol proporre come esperienza esemplare, ripetibile e proponibile nella sua ripetibilità. A questa lettura corrisponde l'interpretazione dell'*Erlebnis* storicista proposta da Bodei: «Il *Verstehen* apre un ampio ventaglio di possibilità, fa germinare, attraverso l'impollinazione dell'esperienza altrui, le nostre

---

una diffusione tale da non essere esclusivo del pensiero di Dilthey, pur mantenendone i tratti essenziali, e fu abbondantemente presente negli ambiti accademici e nei dibattiti culturali di quegli anni, si pensi solo a Martin Buber. Che però egli pensi criticamente a ciò che corrisponde alla nozione di *Erlebnis* sembra chiaro quando in questo saggio afferma: «[L'adulto] non ha mai compreso che oltre l'esperienza c'è qualcos'altro, ci sono valori - inespugnabili - al servizio dei quali noi siamo» (- W. Benjamin, *»Erfahrung«*, GS II, i, pp. 54-56; MG, p. 65. Riferendosi all'uso che Benjamin fa del termine *Erlebnis* in un frammento di *Zentralpark* (cfr. fr. <32a>, in Walter Benjamin, *Zentralpark*, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, Bd. I, ii, p. 681; *Parco centrale*, trad. it. di Antonella Moscati, in *Opere complete. Vol. IX. I «passages» di Parigi*, Einaudi, Torino 1982, pp. 200-201), Thomas Weber commenta: «Che Benjamin designi l'esperienza atrofizzata [verkümmerte Erfahrung] con il termine che in Dilthey sta per la vera esperienza [wahre Erfahrung] non ha una semplice funzione polemica, ma indica che questa ricerca della "vera" esperienza non è altro che il rovescio filosofico dell'atrofizzazione sociale della stessa esperienza.» (- T. Weber, *Erfahrung*, cit. p. 237). Della validità di queste riflessioni anche nel periodo maturo danno notizia anche i curatori dell'edizione tedesca delle opere complete: cfr. Walter Benjamin, *Anmerkungen der Herausgeber*, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, Bd. II, iii, p. 902.

Bisogna qui infine sottolineare come il problema della relazione tra i due termini, deciso da Benjamin nel senso dell'esclusiva importanza della nozione di *Erfahrung*, abbia a che fare con il tema del tragico (: «Uno dei campi semantici in cui si è data storicamente l'opposizione *Erfahrung/Erlebnis* [...] è stato [...] la teoria del tragico e del suo immediato correlato poetologico, la tragedia» - Michele Cometa, *Il demone della redenzione. Tragedia, mistica e cultura da Hebbel a Lukács*, Aletheia, Firenze 1999, p. 23). Se per una certo approccio teorico, di cui si dirà nel secondo capitolo, si può affermare in assoluto che «il tragico non è in quest'ottica solo una delle possibili esperienze dell'uomo, ma l'esperienza che ne fonda l'essenza, ne determina senza residui le coordinate mondane» (- *ivi*), bisogna anticipare, per quel che riguarda Benjamin, che nella tragedia si ritrova una delle forme di esperienza storica ricche di senso, ma certamente non l'unica né la più importante in assoluto.

capacità di sentire e di intendere anche ciò che non ci è dato di sperimentare direttamente. Le scienze dello spirito sono così di aiuto non solo nel recuperare il passato al presente, ma nell'arricchire l'individualità, nel metterla in contatto con gli altri e con il divenire del presente. [...] L'esperienza altrui, quella cumulativa della storia, che si è stratificata lungo l'arco dei millenni, che appare dapprima inerte, può essere trasformata in energia per spingere in avanti la soggettività debilitata, scissa fra l'adesione feticistica a un passato irrigidito, e la cattiva infinità del tempo moderno. [...] Dilthey non rinuncia al legame tra psicologia e storia, tra soggettività e oggettività, individuale e universale. La psicologia individuale è il punto di partenza e il punto di arrivo del processo di comprensione e la conoscenza storica è conoscenza dell'individuale, anche se [...] per giungere ad esso è necessario passare, per generalizzazioni, tipi, forme di connessione simbolica indipendenti dalla soggettività»<sup>13</sup>.

Si può certamente riconoscere una direzione comune allo storicismo e all'intento benjaminiano per quanto riguarda due specifici aspetti: l'opposizione alla oggettivazione della realtà esterna e l'"arricchimento" dell'esperienza.<sup>14</sup> Però, si deve anche notare la grande distanza per quel che riguarda le soluzioni proposte. Infatti, all'esperienza impoverita lo storicismo risponde con un arricchimento artificiale e alla reificazione risponde con una superfetazione della storia che annichila la distanza tra passato e presente e toglie «sostanzialmente al passato la sua carica di 'non ancora' e di futuro»<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Remo Bodei, *L'esperienza e le forme. La Parigi di Walter Benjamin e Siegfried Kracauer*, in E. Rutigliano e G. Schiavoni, *Caleidoscopio benjaminiano*, Istituto Italiano di Studi Germanici, Roma 1987, pp. 357-358.

<sup>14</sup> Bodei evidenzia chiaramente questi due aspetti: «Dilthey [...] si prova a sciogliere l'elemento di fatticità, di oggettività estranea del *Gewesen* nella fluidità del *Verstehen*. [...] La storia diventa così il solvente della reificazione»; «Lo storicismo è il tentativo di arricchire [...] un'esperienza divenuta povera» (- *ibidem*, p. 356 e p. 355).

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 356. Posta in questi termini, la questione è sicuramente debitrice, almeno per quel che attiene Dilthey, all'analisi che Fabrizio Desideri pone nell'introduzione al suo volume *Walter Benjamin. Il tempo e le forme*, secondo la quale, dopo Hegel, si registra una frattura di quel che si potrebbe altrimenti definire il matrimonio tra tempo e concetto: «La crisi del sistema dialettico è così il crepuscolo del concetto sull'orizzonte del tempo, il suo ritrarsi mentre guarda impotente

Sono queste soluzioni che rendono del tutto insoddisfacente l'operazione storicista agli occhi di Benjamin. L'esperienza storica (*Erfahrung*) deve essere compresa in riferimento ad una prospettiva educativamente generale:<sup>16</sup> il piano educativo è storico nel senso specifico in cui, come esperienza di fallimento ed

---

all'esplosione in infiniti punti di fuga prospettici di questo stesso orizzonte. E questo processo, dopo Hegel, - se questa espressione non ha un senso meramente cronologico, né possa interpretarsi come accidentale caduta, - non sembra destinato ad unificazione: i tempi che lo esprimono non paiono poter giungere ad un loro concetto.» (- Fabrizio Desideri, *Walter Benjamin. Il tempo e le forme*, Editori Riuniti, Roma 1980, p. 15).

<sup>16</sup> A tale riguardo è senz'altro significativa anche la posizione distaccata tenuta da Benjamin nei confronti di una teorizzazione importante quale fu, all'epoca, quella di Martin Buber. Secondo la testimonianza di Scholem: «Come ogni sionista, a quell'epoca ero anche influenzato da Martin Buber. [...] Fin dal nostro primo colloquio, Benjamin espresse su Buber forti riserve [avendo già letto i *Tre discorsi sull'ebraismo* (1911) e il *Daniel* (1913)]» (- G. Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, cit., p. 22). E oltre: «Buber gli aveva fatto l'impressione di un uomo che visse in una sorta di estasi permanente, in qualche luogo del tutto lontano da se stesso, [...] Benjamin respingeva con particolare durezza il culto dell'«esperienza vissuta», sottolineato con grande esaltazione dagli scritti di Buber di quell'epoca» (- *ibidem*, pp. 56-57). Schiavoni sintetizza bene i punti di divergenza: «La sua ostilità intellettuale riguarda le componenti intellettuali vitalistiche della filosofia buberiana dell'«*Erfahrung* ebraico originario» connessa a una mistica dell'azione [...] oltre che nei confronti della neoromantica esaltazione di un creativo «ebraismo primigenio» (*Urjudentum*)» (- Giulio Schiavoni, *Walter Benjamin. Il figlio della felicità*, Einaudi, Torino 2001, pp. 54-55). Senza poter qui sviluppare ulteriormente la problematica ebraica, si lasci qui citare solamente le considerazioni che Gianfranco Bonola pone a introduzione delle giovanili lettere benjaminiane a Ludwig Strauss, dove evidenzia le possibili e non misconosciute implicazioni del «sillogismo buberiano»: «Se gli ebrei sono un popolo (e per il sionista Buber questo è indubitabile), allora deve esistere in loro anche uno spirito di popolo (*Volksgeist*) ebraico, uno spirito unico e peculiare ad espressione del quale, oltre a tradizioni, leggende, folklore, spiritualità e narrativa popolare, devono manifestarsi anche un'arte e una letteratura caratteristicamente ebraiche. Ed è su questo terreno che le posizioni dei sionisti e quelle degli antisemiti, a dispetto delle loro contrapposte finalità e impostazioni culturali, si trovano oggettivamente a convergere nella proposta isolazionista.» (- Gianfranco Bonola, *Presentazione. La consapevolezza ebraica del giovane Benjamin*, in *Walter Benjamin, Quattro lettere su ebraismo e sionismo*, trad. it. di Gianfranco Bonola, «Micromega», 3, 1997, p. 196). Queste implicazioni, prima ancora che la *Judenfrage*, mettono in gioco un «rapporto al mondo» che Benjamin cerca di contrastare, senza dubbio anche perché riconosce la (possibile) convergenza di questi motivi con quelli reazionari già allora in espansione. Per una presentazione sintetica dei rapporti teorici tra Buber, Cohen, Dilthey e Achad Ha-am (Ascer Ginzberg): cfr. Irene Kajon, *Il pensiero ebraico del novecento. Una introduzione*, Donzelli, Roma 2002, pp. 91-101.

esperienza fallita degli adulti, si riversa sulla formantesi capacità di relazione al mondo e agli altri soggetti del giovane o, meglio, della 'gioventù'.<sup>17</sup> L' "esperienza" adulta è un passato irredento e fasullo (non in quanto inesistente bensì in quanto volontariamente incapace di ammettere il proprio fallimento) che si carica su un presente che si vuole liberamente costituire nella prospettiva del futuro, nel tentativo di immobilizzarlo:

*Quale* esperienza ha fatto questo adulto? *Cosa* ci vuol dimostrare? Una cosa soprattutto: è stato giovane anche lui, ha voluto anche lui quello che vorremmo noi, anche lui non ha creduto ai genitori, ma anche a lui la vita ha insegnato che avevano ragione loro.<sup>18</sup>

Questa esperienza tra virgolette è quella che immediatamente, senza alcuna assunzione consapevole scivola dal piano della singolare esperibilità a quello della validità generale e in tal modo evita di passare sotto il vaglio critico del pensiero della storia:

Poiché non ha mai saputo guardare a ciò che è grande e ricco di significato, il filisteo ha fatto vangelo della propria esperienza. È diventata per lui l'annuncio della banalità della vita. [...] conosce solo esperienza e nient'altro [...] ha stretti rapporti solo con ciò che è ordinario ed eternamente rivolto al passato.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> «Il suo obiettivo [...] mobilitare 'tutte le forze ribelli della gioventù contro la parola "esperienza"». [...] Il saggio ["Erfahrung"] ha il carattere di uno scritto militante che sottrae tutti quei concetti, che sono cari ai discorsi vigenti [ , a questi stessi discorsi]» (- T. Weber, *Erfahrung*, cit., p. 230-231) e più avanti: «*Erfahrung* è una dimensione della prassi umana, in cui il rapporto a sé e al mondo sono articolati nel modo seguente: il rapporto al mondo diventa articolabile come rapporto al sé e, viceversa, il rapporto al sé lo diventa come rapporto al mondo» (- *ibidem*, p. 236).

<sup>18</sup> W. Benjamin, »*Erfahrung*«, GS II, i, p. 54; MG, p. 65.

<sup>19</sup> *Ivi*. Già nello scritto *Insegnamento e valutazione*, Benjamin afferma: «È tutta una "questione di gusto" e la scuola in questo caso non è responsabile di fronte alla propria epoca. Proprio qui risulta con la massima evidenza come la scuola sia incapace di valutazioni autonome. Così la scuola crea un modo di vedere comune alle persone colte, per le quali il credo letterario è che Goethe e Schiller sono i massimi poeti - ma intanto si sta alla larga per noia dai loro drammi e si considera l'arte moderna oggetto di scherno o di chiacchiere irresponsabili». E più avanti: «Altamente sospetta è la

Il rimando coercitivo al passato dell'adulto filisteo è un rinvio ad una ipostatizzazione pietrificante. La stessa che viene denunciata da Benjamin anche in un altro articolo pubblicato su « Der Anfang » nel 1913 e intitolato *Romanticismo. Un discorso immaginario agli studenti*<sup>20</sup>:

Anch'io rispondo a tutti quelli che credono di avere davanti a sé una gioventù senza tempo, sempre romantica, sempre sicura, che percorre l'eterna via del filisteismo. A costoro diciamo: mentite a voi stessi e a noi. Con i vostri atteggiamenti paterni, con i vostri incensamenti ci derubate della coscienza. Ci sollevate nelle nubi rosa fino a farci perdere il terreno sotto i piedi; vi aspettate sempre più una gioventù narcotizzata dall'individualismo. Il filisteismo ci paralizza, per dominare da solo il nostro tempo; se però ci lasciamo paralizzare da queste narcosi idealeggianti, presto affonderemo con lui e la gioventù diventerà la generazione dei futuri filistei.<sup>21</sup>

Nell'opposizione che Benjamin sviluppa in questi termini non vi è dunque alcun rifiuto del passato in quanto tale, dell'idea di passato, bensì il rifiuto di

---

complice intimità tra filisteismo e liceo classico. Sentiamo profondamente che, proprio perché i nostri padri collegano così strettamente ogni sorta di sentimenti polverosi con Sofocle e Platone, noi dobbiamo liberarci dall'atmosfera di famiglia della scuola classica.» (- Walter Benjamin, *Unterricht und Wertung*, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, Bd. II, i, p. 38 e p. 40; *Insegnamento e valutazione*, trad. it. di Ida Porena, in *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, Einaudi, Torino 1982, p. 47 e p. 49).

<sup>20</sup> Walter Benjamin, *Romantik*, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, Bd. II, i, pp. 42-47; *Romanticismo. Un discorso immaginario agli studenti*, trad. it. di I. Porena, in *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, Einaudi, Torino 1982, pp. 52-56.

<sup>21</sup> *Ibidem*, GS II, i, p. 43; MG, p. 53. In quello che si può ben definire l'articolo di denuncia dell'atteggiamento maggioritario dei gruppi studenteschi riunitisi per la due giorni della 'Giornata della libera gioventù tedesca', Benjamin sovrappone addirittura lo spirito giovanile, di cui è teoreticamente fautore, all'atteggiamento eversivo nei confronti delle istituzioni sociali vigenti: «È qui che deve palesarsi lo spirito giovanile, *l'indignazione*: contro la casa paterna che ottunde gli animi, contro la scuola che prende a pedate lo spirito. [...] far crollare il grande complesso della vecchiaia. Questa possente ideologia: esperienza - maturità - autorità - ragione - buona volontà degli adulti» (- Walter Benjamin, *Die Jugend schweig*, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, Bd. II, i, p. 67; *La gioventù tacque*, trad. it. di I. Porena, in *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, Einaudi, Torino 1982, p. 85).

qualsiasi pretesa accampata da questa sua forma sterile. È la concentrazione quasi esclusiva su di essa che impedisce di trovare un'articolazione di una concezione autonoma del passato anche negli altri saggi di questo periodo, concezione che verrà invece favorita dalla stretta amicizia intellettuale con Scholem.<sup>22</sup> Qui è possibile riconoscere solo una sensibilità per la nozione di futuro, favorita dal ruolo principale svolto dalla nozione di 'gioventù'. È nel futuro che si esprime la speranza in un possibile presente diverso. Questo futuro non è dunque l'evoluzione del presente come accumulo, bensì la piena accoglienza di quanto ora si sta costituendo e che fatica a mostrarsi per i vincoli e le opposizioni contro cui si trova a lottare.<sup>23</sup> Questo è il senso della chiusa dell'articolo, dove Benjamin esprime una previsione ottimistica: «Il giovane farà esperienza dello spirito e quanto più dovrà faticare per raggiungere qualcosa di grande, tanto più incontrerà lo spirito lungo il suo cammino e in tutti gli uomini»<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> A riguardo, diventa allora ricca di significato la considerazione di Bodei sullo storicismo diltheyano: «Rivivere, far rivivere, sono gli imperativi costanti e non sempre consapevoli dello storicismo, che si capisce meglio mediante l'individuazione di ciò che combatte e di ciò a cui si sforza di sfuggire. Lo storicismo è la strategia di mettere la tradizione inceppata ed estraneata di nuovo al servizio del presente, di rendere fruibile, *vivibile*, il processo di fondazione progressiva del presente.» (- R. Bodei, *L'esperienza e le forme*, cit., p. 358). Se, come si è visto, la soluzione storicista non è accettata da Benjamin, la pur pressante esigenza di rispondere al problema trova nell'apertura ebraica proposta da Scholem una possibilità critica di accoglimento.

<sup>23</sup> Ancora nel precedente scritto *Insegnamento e valutazione*, Benjamin si esprime sull'insegnamento della storia nel liceo: «L'osservatore oggettivo si chiederà se questo modo di insegnare la storia offra un quadro della cultura o non ne rappresenti piuttosto uno a sua volta. C'è un solo momento in cui l'insegnamento della storia trova finalmente modo di dare un giudizio di valore: è il momento in cui appare all'orizzonte la socialdemocrazia. Ma quale forza di persuasione può avere un giudizio di valore che evidentemente ha luogo non per fini conoscitivi [...] ma per ragioni strumentali? Da questo punto di vista l'insegnamento della storia si mostra sotto il suo aspetto più sgradevole. O ci troviamo davanti a una monotona ripetizione, a una rimasticatura di fatti di ogni genere, slegati o solo superficialmente collegati, oppure si cerca una volta tanto di avvicinarsi coscientemente ai cosiddetti "periodi culturali". Ecco allora una sfilza di formule riprese dalla storia letteraria, con in più un paio di nomi famosi; oppure a un grande e libero giudizio di valore subentra la valutazione più pedantesca di un fatto storico qualunque.» (- W. Benjamin, *Unterricht und Wertung*, GS II, i, pp. 38-39; MG, pp. 47-48).

<sup>24</sup> W. Benjamin, *»Erfahrung«*, GS II, i, p. 56; MG, p. 66.

In realtà, però, il compenetrarsi di presente e futuro implica necessariamente, nell'intimità del suo realizzarsi, il coinvolgimento del passato. Ve lo implica proprio perché il futuro è intenzionato nell'azione presente, è volontariamente pres-agito e non è l'attesa di un avvenimento redimente eteronomo né l'attesa dello scorrere di istanti tra loro omogenei. Ma per parteciparvi, il passato deve essere liberato dalle pastoie in cui il modello filisteo lo imbriglia, ha bisogno di essere spogliato di ogni veste celebrativa esteriore: deve essere studiato come «storia culturale», Benjamin così si esprime in questo periodo,<sup>25</sup> in modo tale che questa «conoscenza» possa diventare «esperienza vissuta»<sup>26</sup>. Potrebbe sembrare che l'uso di questa espressione da parte di Benjamin metta in discussione quanto detto precedentemente. Ma lo si intenda correttamente nella trasformazione del significato dell'espressione che esso implica: come banale conoscenza, all'interno del sistema scolastico costantemente attaccato da Benjamin, la storia si semplifica a nozione utilizzabile che, al più, può pretendere una sua esatta formulazione, un'estrinseca precisione. Se, invece, è intesa nel senso che le è più proprio e che è in sé rinnovatore, la storia si trasforma in potenziali connessioni interumane orientate a costituirsi in mondo, di natura differente da quelle vigenti. Dunque, non è propriamente la storia a divenire esperienza vissuta, è, al contrario, l'esperienza vissuta soggettiva che si apre in modalità oggettualmente differenti. Nel prospettare un «Romanticismo [...] in grado di trasformare questa conoscenza in esperienza vissuta»<sup>27</sup> Benjamin non cerca di stimolare un movimento di appropriazione ma un movimento di apertura dell'unità del soggetto. Proprio in questo senso si muove il concetto di storia culturale:

Dove potremo mai imparare la storia viva che porta lo spirito alla vittoria, in cui lo spirito fa le conquiste che egli stesso costruisce? Ci cullano, ci rendono incapaci di pensare e di agire nascondendoci la storia, il divenire della scienza, dell'arte, dello stato e del diritto. E così siamo stati privati anche della

---

<sup>25</sup> Della misura in cui questo riferimento sia debitore della riflessione coheniana si dirà nella parte iniziale del II capitolo.

<sup>26</sup> W. Benjamin, *Romantik*, GS II, i, p. 46; MG, p. 56.

<sup>27</sup> *Ivi*.

religione, dello spirito e di ogni fede in esso. Che dovessimo vedere qualcosa di straordinario nei fatti eternamente isolati, invece che nel divenire dell'uomo e nella sua storia, questo era falso Romanticismo.<sup>28</sup>

Qui Benjamin è impregnato del linguaggio del proprio maestro Wyneken, sebbene ne assuma i termini secondo un significato peculiare.<sup>29</sup> Ciò che qui importa notare è che, appunto, il divenire delle discipline sociali non è un progredire, nel qual caso solamente si potrebbe realizzare ciò che Benjamin denuncia: lo studio esclusivo delle situazioni attuali oppure lo studio di singoli momenti, come se rappresentassero degli apici e, in quanto tali, raccogliessero in sé tutta la portata di senso. È invece nelle trasformazioni, nei momenti costitutivi che risiede la potenzialità del passato per destabilizzare il presente nella prospettiva di un futuro da costituire diversamente.

Il valore dello studio della storia presentata in questi termini carichi di senso e, anche se con un ridotto tasso di “scientificità”, di potenzialità esplosiva, è confermato in un altro importante scritto del 1913. *L'insegnamento della morale*<sup>30</sup>, è il primo articolo in cui Benjamin abbandona lo pseudonimo di 'Ardor' e si firma col proprio nome. Dopo aver considerato, in termini generali, che cosa debba significare 'insegnamento della morale' ed essere passato ad analizzare il problema di cosa si debba propriamente intendere per 'morale' a partire e in continuo dialogo con la definizione kantiana, Benjamin vi enuncia l'antinomia che costituisce l'educazione morale nella sua essenza: da un lato, deve essere intesa

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, GS II, i, p. 44; MG, pp. 53-4.

<sup>29</sup> Benjamin si appropria delle due nozioni di 'romanticismo' e di 'spirito' secondo un percorso che lo conduce ad autonome concezioni. Quella di 'romanticismo', argomento cui dedicherà la tesi // *concetto di critica nel romanticismo tedesco* (1919) sarà più avanti tangenzialmente affrontata, in particolare nel capitolo finale in relazione al tema dell'educazione. La nozione di 'spirito' è certamente molto ricca. Si può affermare, da un lato, che sia libera dalle implicazioni teoriche della concezione hegeliana, da cui invece la riprende Wyneken, come si mostrerà alla fine di questo capitolo e, dall'altro, che sia con l'arricchimento ebraico del proprio pensiero che Benjamin può pensarla in relazione al tema dell'educazione, oggetto d'analisi nell'ultimo capitolo.

<sup>30</sup> Walter Benjamin, *Der Moralunterricht*, in *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main 1972-1989, vol. II, i, pp. 48-54; *L'insegnamento della morale*, trad. it. di I. Porena, in *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, Einaudi, Torino 1982, pp. 57-63.

come formazione della volontà etica, dall'altro, però, tale volontà etica, non essendo psicologica, risulta inaccessibile. Ne deriva una prima deduzione immediata: «Il processo di educazione morale contrasta per principio con ogni razionalizzazione e schematizzazione»<sup>31</sup>, per cui non può essere insegnata. Ne deriva, soprattutto, una seconda deduzione, di maggior portata, per la quale il termine di riferimento non deve più essere l'individuo ma la «collettività morale» in quanto è in essa che può trovar spazio l'educazione morale nella sua forma essenziale, «la religiosità».<sup>32</sup> Ma nella condizione attuale di dominio filisteo, di dominio degli 'arrivati' (*Etablierten, Arrivierten*), in cui la coesione dei soggetti in un reticolo di legami morali non è nemmeno prospettabile, ciò che rimane da fare è, secondo un'eco hegeliana mediata dal proprio maestro pedagogo, «un singolare tipo di educazione civica nella quale tutto ciò che è necessario diventi volontario e viceversa»<sup>33</sup>. Allora, nella prospettiva dell'impossibilità dell'insegnamento morale vero, che richiede un'esemplarità che nelle condizioni contemporanee viene costantemente soffocata, e nella necessità di una suppletiva educazione civica, ovvero di una sorta di educazione della convivenza interumana, diventa indispensabile ed inevitabile l'insegnamento della storia del contenuto dell'educazione.<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> »Da der Vorgang der sittlichen Erziehung prinzipiell jeder Rationalisierung und Schematisierung widerstreitet« - *ibidem*, GS II, i, p. 49; MG, p. 59.

<sup>32</sup> «sittliche Gemeinschaft», «Religiosität» - *ibidem*, GS II, i, p. 50; MG, p. 59.

<sup>33</sup> *ibidem*, GS II, i, p. 51; MG, p. 60.

<sup>34</sup> È qui che trova una sua prima più articolata elaborazione la necessità già espressa nell'articolo del 1912, *La riforma scolastica: un movimento culturale*, dove Benjamin dichiarava che la riforma scolastica non vuol essere solo riforma dei modi di propagazione dei valori ma anche e soprattutto «revisione dei valori stessi» (- Walter Benjamin, *Die Schulreform, eine Kulturbewegung*, in *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main 1972-1989, vol. II, i, p. 14; *La riforma scolastica: un movimento culturale*, trad. it. di I. Porena, in *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, Einaudi, Torino 1982, p. 22).

In questo senso si deve sperare che l'insegnamento della morale rappresenti il trapasso verso un nuovo insegnamento della storia, in cui allora anche il presente trovi un suo inquadramento nella storia della cultura.<sup>35</sup>

La storia e la sua capacità di mostrare le relazioni che si intessono intorno e che costituiscono il contenuto dell'educazione è ciò che al contempo articola la possibilità dell'esperienza, il suo contenuto e la sua distanza dalla sterile "esperienza" degli 'arrivati'.

Un ultimo riferimento completa il quadro intorno ai due ambiti, esperienza e storia, su cui si è qui concentrata l'attenzione. Si trova nell'articolo in cui Benjamin commenta la rappresentazione di un'opera per marionette di Gerhart Hauptmann. Come premessa all'analisi del senso di tale opera, in cui sono rappresentate le vicende di inizio '800 della liberazione della Germania in nome dell'ideale nazionale della 'nuova nazione tedesca', Benjamin afferma:

L'umanità non è ancora arrivata a una coscienza stabile della propria esistenza storica. Solo di quando in quando un singolo o un popolo ha avuto l'improvvisa illuminazione di essere al servizio di un futuro ignoto e si sarebbe

---

<sup>35</sup> «In diesem Sinne muß man hoffen, daß der Moralunterricht den Übergang zu einem neuen Geschichtsunterricht darstelle, in dem dann auch die Gegenwart ihre kulturhistorische Einordnung findet» - W. Benjamin, *Der Moralunterricht*, GS II, I, p. 54; MG, p. 63. È necessario precisare che, in queste righe, ancora una volta Benjamin si riferisce ad un non meglio specificato spirito oggettivo: «Cogliere la storia di quel [dell'educazione] contenuto, la storia dello stesso spirito oggettivo» (- *ivi*). Come si è già più volte accennato, l'origine del riferimento è chiaramente il proprio maestro Wyneken. Più avanti si mostrerà come l'articolazione elaborata di una propria posizione porterà all'abbandono di una simile terminologia derivata. Ma già ora si può notare dove si situi lo spazio che porterà Benjamin su di una strada concettuale differente. Infatti, tra la condizione dell'imperante filisteismo contemporaneo e la condizione della comunità realizzata attraverso l'assunzione dei valori spirituali oggettivamente definiti, non accettando una presenza-assenza ovvero una presenza che non sia pienamente dispiegata, Benjamin deve pensare a delle situazioni di transizione intermedie: l'educazione civica, la storia del contenuto di tale educazione. Tali situazioni non sono qualitativamente identiche, presuppongono anzi una elaborazione diversa dei rapporti dei soggetti, tra loro e col mondo. È proprio questo spazio intermedio che Benjamin avrà sempre più bisogno di articolare spinto da un'esigenza di effettualità dell'azione e non di una semplice elaborazione teorica di essa.

tentati di definire questo genere di illuminazione 'senso storico'. Ma la nostra epoca intende con ciò qualcosa di completamente diverso e proprio a coloro che sono più intensamente animati dal sentimento di una missione futura essa rimprovera una 'mancanza di senso storico'. Chiama infatti così il senso di ciò che è condizionato [*Bedingte*], non dell'incondizionato [*Unbedingte*]; il senso di ciò che è dato [*Gegebene*], non di ciò che è assegnato [*Aufgegebene*].<sup>36</sup>

Mentre l'epoca contemporanea, ovvero il dominio filisteo, intende per «senso storico» la capacità di comprendere e accettare ciò che è conseguente (*Bedingte*) alle proprie premesse in un movimento lineare, ciò che viene dato, che accade<sup>37</sup> senza alcuna partecipazione del soggetto, anzi, a cui il soggetto risponde col compito del proprio adeguamento, il vero e proprio senso storico è quello che si fa carico dell'incondizionato e di ciò che gli viene assegnato. Ma assegnato è il compito, assegnato è ciò che si esprime nella volontà:

---

<sup>36</sup> Walter Benjamin, *Gedanke über Gerhart Hauptmanns Festspiel*, in *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main 1972-1989, vol. II, I, p. 56-57; *Considerazioni su Festspiel di Gerhart Hauptmann*, trad. it. di I. Porena, in *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, Einaudi, Torino 1982, p. 67. La traduzione è stata modificata laddove il traduttore dell'edizione italiana ha reso »historischen Daseins« con «esserci storico», rischiando così di richiamare una serie di riferimenti semantici all'ambito del pensiero heideggeriano che sono del tutto assenti nel testo benjaminiano.

<sup>37</sup> La differenza che instaura il prefisso *Auf-* modifica il senso del verbo da cui Benjamin ricava la sostantivazione contrariamente a quanto accade con il prefisso *Un-* che è prettamente oppositivo. Per cui, mentre la forma base porta in sé il senso di un evento cui non si partecipa - ad es.: *es wird Regen geben*: pioverà, si darà, accadrà la pioggia - la forma composta indica una partecipazione responsabile - ad es.: *den Geist aufgeben*, rendere l'anima. Nel 1915, Benjamin inizia un altro breve saggio, fusione di due conferenze tenute l'anno precedente, presentando la concezione diffusa ed errata della storia: «C'è una concezione della storia che, fidando nell'infinità del tempo, distingue solo il ritmo, la velocità degli uomini e delle epoche, che scorrono più rapidi o più lenti sui binari del progresso. A questa concezione corrispondono l'incoerenza, l'imprecisione e la mancanza di rigore delle pretese che essa avanza nei confronti del presente» (- Walter Benjamin, *Das leben der Studenten*, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, Bd. II, I, p. 75; *La vita degli studenti*, trad. it. di A. Marietti Solmi in *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, Einaudi, Torino 1982, p. 137).

Ci sentiamo [...] strettamente imparentati con la storia: non con quella passata, ma con quella futura. Non comprenderemo mai il passato senza volere il futuro.<sup>38</sup>

Questa chiusura riconduce a quanto detto precedentemente: la volontà del futuro richiede che sia preso in carico il passato. È questo il senso nascosto di una proposizione sbilanciata, nella sua formulazione, verso il futuro. Senso nascosto che getta un ponte verso quell'esigenza di riscattare il passato che è la cifra della riflessione più matura di Benjamin.

## **b. *Gli elementi del destino: colpa, infelicità e diritto***

### **1.**

Negli scritti giovanili prende già forma la necessità di far emergere le intime connessioni tra un'esperienza che si presenta nella sua frammentata singolarità quotidiana e la modalità temporale storica che la caratterizza nel profondo. L'esperienza è sempre esperienza (tran-s-oggettivamente) storica, ovvero non è legata ad una conoscenza astratta e sovratemporale (il primato kantiano riconosciuto da Benjamin è quello della ragion pura pratica sulla ragion pura teoretica) né si dà come risultato di una modalità di relazione al mondo prettamente soggettiva (per quanti tentativi si possano poi fare per universalizzarla anche a partire da questa prospettiva; in tal caso si tratta comunque di un universale estensivo e non intensivo). L'esperienza storica è sempre in opposizione al mondo filisteo, conformista (tale perché, appunto, conforma, uniforma le potenzialità altre dell'esperienza) e, dunque, sempre anche in opposizione alle interpretazioni che fanno della storia un processo temporale lineare.

---

<sup>38</sup> W. Benjamin, *Gedanke über Gerhart Hauptmanns Festspiel*, GS II, i, p. 59; MG, p. 70.

Rispetto a queste due tematiche correlate, il ruolo principale viene svolto dal più maturo articolo *Destino e carattere*<sup>39</sup>. Infatti, ciò che si esprime negli scritti giovanili è una posizione e una intenzione volte a produrre un effetto immediato. Impropiamente lo si vorrebbe chiamare un effetto conseguente, col solo scopo di sottolineare la forte spinta propositiva che li caratterizza, il forte slancio che Benjamin cerca per loro tramite di trasmettere. Invece, in questo saggio del 1919, pubblicato solo due anni dopo nella rivista « Die Argonauten », vi è un pensiero della realtà che diventa più complesso nella misura in cui è maggiormente meditato nella sua articolazione e nell'intimo e silenzioso dialogo che vi si esplica con diverse elaborazioni filosofiche. Il tentativo di chiarire i due concetti non in astratto bensì in relazione alla loro efficacia pratica, può essere compreso nella sua piena portata se se ne coglie l'intento di determinare il loro ruolo nella realtà 'filistea', ruolo che è al contempo di descrizione delle dinamiche di questa realtà e di individuazione delle faglie che in essa sono celate.<sup>40</sup>

Bernd Witte, nella sua biografia ormai classica, afferma che in questo testo Benjamin svolge un movimento di pensiero opposto a quello del Lukács della *Teoria del romanzo*.<sup>41</sup> In quest'opera, mosso anche dalla spinta emotiva dello

---

<sup>39</sup> Walter Benjamin, *Schicksal und Charakter*, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, Bd. II, i, pp. 171-179; *Destino e carattere*, trad. it. di R. Solmi, in *Il Concetto di critica nel romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922*, Einaudi, Torino 1982, pp. 117-124.

<sup>40</sup> «Questo concetto [di mito, che si vedrà essere strettamente collegato a quello di destino], rimasto centrale anche nell'opera tarda di Benjamin, racchiude in sé la critica che egli rivolge alla sua epoca» - Bernd Witte, *Walter Benjamin: Einführung in Leben und Werk*, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg 1985; *Walter Benjamin*, trad. it. di P. Dal Santo, Lucarini, Roma 1991, p. 53.

<sup>41</sup> All'epoca di *Destino e carattere*, Benjamin aveva letto di Lukács tanto la *Metafisica della tragedia* (inizialmente pubblicata autonomamente e poi nel volume *L'anima e le forme*) quanto, appunto, la *Teoria del romanzo*, testo con cui riprende il confronto nel suo più maturo saggio sul narratore russo Leskov. «I due concetti che compongono il titolo dello scritto, erano stati utilizzati in precedenza da Hofmannsthal e dal giovane Lukács, per stabilire, a partire da essi, la differenza di genere fra tragedia e romanzo. Benjamin tenta l'operazione inversa, cercando di definire i due concetti a partire dai generi letterari a essi storicamente congiunti. Coerentemente con le sue riflessioni di filosofia del linguaggio, egli fa valere, di contro alla concettualità astratta, l'essenza spirituale della cosa, che si comunica nella forma poetica.» (- B. Witte, *Walter Benjamin*, cit., pp. 53-54.

scoppio della guerra - secondo quella che è la sua stessa testimonianza -, Lukács sviluppa un'analisi storica delle forme letterarie, che può però essere considerata valida per l'intero ambito artistico. Secondo questa concezione le forme artistiche sono manifestazioni della condizione esistenziale umana dell'epoca, per cui esse variano al variare di quella. Così, le forme dell'epos e poi della tragedia mostrano di essere l'espressione adeguata della limitata totalità comunitaria in cui si trova il soggetto greco,<sup>42</sup> mentre il romanzo moderno è espressione della scissione, della frattura che ha colpito il rapporto tanto interindividuale quanto tra l'individuo e il mondo.<sup>43</sup> La critica letteraria ha il compito di riconoscere questo fenomeno. Ha

---

<sup>42</sup> «... il senso portante e positivo dei Greci - la totalità. Intesa come il *prius* formativo di ogni singolo fenomeno, la totalità sta a significare che qualcosa di concluso può essere compiuto; compiuto in quanto tutto vi accade, nulla ne è escluso o accenna a una superiore exteriorità; compiuto in quanto ogni cosa vi matura nella propria compiutezza, e, nell'atto di acquisire se stessa, si salda all'insieme. Totalità dell'essere è possibile solo dove tutto sia già omogeneo prima di essere accerchiato dalle forme; dove le forme non esercitano alcuna costrizione, ma si danno come il venire alla coscienza, come l'affiorare in superficie di quanto sopiva, al modo di una nostalgia indistinta, nel cavo della plasmabilità; dove il sapere è virtù e la virtù è felicità - dove la bellezza rende visibile il senso del mondo. [...] Il mondo dell'epos risponde alla domanda: come può la vita farsi ricca d'essenza? Ma la risposta a questa domanda è matura solo allorché la sostanza ammicchi già da remote lontananze. Solo quando la tragedia organizza le sue figurazioni per rispondere alla domanda: come l'essenza può farsi plasticamente vivente?, solo allora ci si rende conto che la vita [...] ha smarrito l'immanenza dell'essenza. Nel plasmante destino e nell'eroe che creandosi trova se stesso, la pura essenza si sveglia alla vita e la vita come tale, posta di fronte alla realtà di quest'unica vera essenza, sprofonda nel non essere [...] Anche questa esistenza dell'essenza non nasce dal bisogno, non nasce da un problema» - György Lukács, *Theorie des Romans*, Ferenc Jánossy; *Teoria del romanzo*, trad. it di G. Raciti, SE, Milano 2004, pp. 28-29. Riguardo a questo lungo passo si possono sviluppare alcune considerazioni. Anzitutto, emerge chiaramente la processualità che Lukács riconosce nello sviluppo, dipendente, delle forme. In secondo luogo, si può riconoscere come la tragedia non sia la prima forma greca e nasca piuttosto dall'inconsapevole iniziare ad incrinarsi dell'epopea omerica. Qui si tocca un punto di vicinanza e al contempo di lontananza con Benjamin cui ora si accenna solamente: la tragedia inizia, da un lato, ad essere il momento di emersione del soggetto dall'indistinto magma vitale e, dall'altro, lo è però nella forma di una continuità, determinata dall'inconsapevolezza, che trova in fin dei conti la sua ragione nel non essere ancora venuta meno la totalità greca.

<sup>43</sup> «Il romanzo, normativamente incompleto e problematico, costituisce una forma legittimamente acquisita sul piano della filosofia della storia, e non solo perché questa forma dimostra la sua

anche il ruolo di determinare le formulazioni esteticamente riuscite di tale scissione, capaci di rendere i moderni consapevoli della loro condizione, sebbene non possa sperare di trovare un romanzo (unica forma estetica propria della contemporaneità) capace di superare tale scissione, visto che la forma artistica risulta per definizione conseguenza, espressione di una condizione già in essere, e non anticipazione.<sup>44</sup>

In generale, ne consegue che si può sperare nel futuro ma non pensarlo attraverso una forma letteraria utopica, al massimo copia imperfetta del modello romanzesco.<sup>45</sup> Ancor più che di sperare c'è però ragione di disperare e per questo la condizione tragica è quella che meglio descrive la contemporaneità.<sup>46</sup>

---

legittimità attingendo al proprio sostrato, cioè all'effettiva e puntuale situazione dello spirito, ma anche perché il romanzo, con la sua intrinseca natura di processo, esclude la compiutezza solo sul piano del contenuto, mentre in quanto forma rappresenta un equilibrio tra l'essere e il divenire che, certo, è instabile, ma saldamente instabile, e in quanto idea del divenire si fa stato, condizione, e, così mutando, si nega e si eleva ad essere normativo del divenire» - G. Lukács, *Teoria del romanzo*, cit., p. 65-66. L'irreversibilità della condizione moderna è espressa così da Bedeschi: «La condizione moderna è contrassegnata [...] da una profonda e dolorosa scissione fra essenza e sostanza, fra io e mondo. Pretendere di trasferirsi nel mondo greco, sarebbe un sogno utopistico e impossibile. La grecità e la condizione moderna sono due tappe successive.» (- Giuseppe Bedeschi, *Introduzione a Lukács*, Laterza, Bari 1970, p. 17).

<sup>44</sup> «L'arte - in rapporto alla vita - è sempre un nonostante; la creazione di forme attesta l'esistenza della dissonanza nel modo più profondo che sia dato pensare.» - G. Lukács, *Teoria del romanzo*, cit., p. 64.

<sup>45</sup> «Al di là del romanzo della disillusione non v'è stato sviluppo evolutivo, e la letteratura di questi ultimi tempi non mostra alcuna possibilità essenzialmente creatrice. [...] Ma nei pochi, grandissimi momenti della sua [ di Tolstoj] arte, [...] viene in luce l'esistenza di un mondo concreto e nettamente differenziato, un mondo che se potesse dilatarsi fino a configurare una totalità, sarebbe del tutto inaccessibile alle categorie del romanzo e richiederebbe una nuova forma di figurazione [...] L'uomo in quanto uomo - l'uomo cioè non come essere sociale, e neanche come interiorità isolata e incomparabile [...] - fa la sua comparsa nella sfera di un'anima semplicemente reale [...] Ma questa trasformazione non potrà mai effettuarsi a partire dall'arte: la grande epica è una forma legata all'empiria del momento storico, e ogni tentativo di figurare l'utopico come un che di esistente, non porta alla creazione di una realtà, ma alla distruzione della forma. Il romanzo [...] è destinato a rimanere la forma sovrana, almeno finché il mondo si trova sotto il dominio di tale costellazione. [...] Il compito di giudicare se la nostra capacità di abbandonare la condizione della compiuta iniquità è reale [...] spetta in primo luogo a una ricognizione astrologica condotta con gli strumenti della

Se i limiti di questa visione, come ritiene lo stesso Lukács della tarda prefazione, scritta per la riedizione del volume,<sup>47</sup> sono le fondamenta stessa su cui poggia, lo hegelismo della *Fenomenologia* e lo storicismo,<sup>48</sup> Benjamin li riconosce,

---

filosofia della storia» - *Ibidem*, pp. 145-146. Questo demandare distinto alla filosofia della storia è quell'elemento di differenza tra l'operazione lukácsiana e quella benjaminiana cui la citazione da Witte dava voce.

<sup>46</sup> «Nelle 'forme' la tensione individuale e l'esigenza di comunicazione trovano il loro punto di sintesi e di stilizzazione, perché esse [...] includono pure un valore 'utopico', ma tale contenuto 'utopico' si pone nel periodo giovanile di G. L. come negativo formale-individuale, esistenzial-tipico a causa della insuperabilità della situazione tragica.» - Luciano Amodio, *Commentario al primo Lukács*, 4venti, Urbino 1980, p. 33. Di avviso diverso Löwy che, però, solo riconducendo Lukács a un fenomeno omogeneo e ampio, qual è il romanticismo anti-capitalistico di inizio XX sec., può riconoscere uno slancio ottimistico verso il futuro: «La *Teoria del romanzo* [...] è improntata alla nostalgia romantica dei tempi felici» eppure «non si tratta di ristabilire l'antico mondo [...] ma di creare una nuova comunità la cui espressione artistica sarebbe una 'forma rinnovata dell'epopea'» (- Michael Löwy, *Lukács e il romanticismo anti-capitalistico*, trad. it di D. Carraro, in R. Musillami (a cura di), *Filosofia e prassi. Atti del Convegno Internazionale "Verso una nuova filosofia politica. A cent'anni dalla nascita di György Lukács e di Ernst Bloch"*, Diffusioni '84, Milano 1989, p. 138).

<sup>47</sup> Cfr. la *Premessa del 1962*, in G. Lukács, *Teoria del romanzo*, cit., pp. 11-20.

<sup>48</sup> «Come nella *Fenomenologia*, anche qui la tensione verso la ricomposizione dell'unità e la ricostruzione della perduta armonia, costituisce la molla di tutto il processo. [...] Così come di tipo hegeliano è lo storicismo che qui viene proposto: la concezione del romanzo quale espressione letteraria della perdita unità e dell'opposizione che ormai si riflette nella coscienza e nel sapere degli uomini.» - G. Bedeschi, *Introduzione a Lukács*, cit., p. 19. Ma, «più importante è mettere in rilievo ciò che distingue l'impostazione di Lukács da quella di Hegel: l'affermazione, cioè, dell'inattuabilità dell'aspirazione umana all'unità vitale, il rifiuto di una finale pacificazione dello spirito con se stesso. [...] l'impossibilità di superare la scissione [...] è motivata da Lukács col fatto che solo con l'apparizione dell'uomo come uomo [...] 'potrebbe strutturarsi una nuova e perfetta totalità' [...] Questa metamorfosi, però, non potrà mai essere compiuta a partire dall'arte» (- *ibidem*, p. 20). Amodio riconosce il debito hegeliano in questi termini: «L'hegelismo di *Teoria del romanzo* è appunto nella trasformazione delle categorie, nel passaggio del metodo impressionistico-sociologico delle opere precedenti a grandi relazioni storico-ideali, al venire avanti di totalità e 'figure' storico-dialettiche. Le forme si sciogliono dalla loro staticità 'metafisica' [...] e trapassano le une nelle altre. Il loro *comune* sfondo, o meglio il loro comune polo dialettico, la vita in sé, senza senso e caotica, viene posto in questione e storicizzato. Il mito organicista [...] viene immanentizzato, trasformando la 'vita' in storia, o includendo la 'vita' in un orizzonte storico (come mito e utopia ai due estremi dell'infinità dei tempi)» (- L. Amodio, *Commentario al primo Lukács*, cit., p. 41).

pur apprezzando sicuramente il tentativo di rilanciare l'attività critica letteraria e il rapporto non estrinseco tra forma letteraria e realtà. In tal senso si può affermare respinga il tentativo lukácsiano di limitare quei concetti alle forme letterarie, determinandone anche un ordine progressivo che le costringe ad uno sviluppo fenomenologico in senso hegeliano.<sup>49</sup> Così, posta su di un piano diverso e senza la considerazione di generi letterari, la trattazione benjaminiana opera profondamente secondo il presupposto della preminenza della dimensione linguistica come struttura intrinseca dei rapporti interumani e artistici: con questo movimento, le due nozioni di destino e di carattere non trovano più la loro dimora nella forma letteraria.

---

<sup>49</sup> Il debito che Lukács trae dal pensiero hegeliano, da cui Benjamin si svincola con questa mossa, sarà messo in luce, a conclusione del capitolo, a partire dalla sua fonte. Margherita Ganeri fornisce un utile quadro generale: «In una prefazione del 1962, il suo autore conferma che al tempo della composizione del volume egli 'era nel processo di abbandonare Kant per Hegel'. Il 'processo' era stato innestato dal desiderio di reagire alla profonda influenza suscitata in lui dalla cosiddetta scuola "neokantiana" di Max Weber. Nella prefazione, Lukács ricorda anche il grande entusiasmo per le opere di Dilthey, il fondatore dello storicismo tedesco, la cui influenza è del resto ben visibile nel libro. L'influenza di Dilthey, infatti, è tale che alcuni critici sono stati spinti a negare per essa la presenza di quella di Hegel. [...] A nostro avviso si tratta di una posizione troppo radicale. L'influenza di Hegel, infatti, è veramente indiscutibile. [...] *Teoria del romanzo* è strutturato secondo un impianto storiografico in cui non trovano più spazio le categorie astratte e atemporali di stampo kantiano presenti, invece, in *L'anima e le forme*. Il nuovo impianto risponde all'esigenza di prefigurare ciò che Lukács stesso definisce come 'uno storicismo delle forme estetiche'. Si tratta di uno storicismo rovesciato, in cui la visione dell'età moderna è sempre profondamente antiteleologica e negativa.» (- Margherita Ganeri, *Il romanzo storico di György Lukács: per una fondazione politica del genere letterario*, Vecchiarelli, Roma 1998, pp. 31-32). Per il riferimento alla tarda prefazione di Lukács: cfr. G. Lukács, *Teoria del romanzo*, cit., pp. 12-14. Il fatto che Lukács dia corpo alla ricchezza di influenze provenienti dalle diverse correnti e posizioni di pensiero, come egli stesso afferma, è ciò che porta a trovare alcuni accenti comuni con Benjamin, senza dimenticare la circostanza di come egli apprezzasse il tentativo di rivitalizzare l'attività critica letteraria. Ma proprio l'influenza particolare del pensiero hegeliano e di quello diltheyano arricchiscono di significato il movimento in senso opposto operato da Benjamin.

Il breve saggio *Destino e carattere* fu elaborato, secondo le notizie fornite dai curatori delle opere complete,<sup>50</sup> tra il settembre e l'ottobre del 1919 durante il periodo in cui Benjamin soggiornò in Svizzera. Ampie sono le testimonianze biografiche che affermano del disinteresse generale di Benjamin per gli avvenimenti politici dell'epoca, secondo un comportamento che solitamente si fa risalire allo scoppio della prima guerra mondiale e alla ferita sempre viva del conseguente suicidio dell'amico poeta Heinle. Scholem comunque afferma:

La rivoluzione bolscevica e la disfatta tedesca e austriaca, con il suo strascico di pseudo-rivoluzione, fecero sì che, per la prima volta da quando eravamo giunti a un'intesa rispetto alla nostra posizione [di totale disinteresse] di fronte alla guerra, affrontassimo nuovamente i problemi dell'attualità politica. [...] 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.<sup>51</sup>

Ma, si è visto sopra che si tratta di un comportamento che è soprattutto motivato teoricamente dalla necessità di cogliere le ragioni profonde delle dinamiche storiche e, in relazione a ciò, di lasciare ai margini le manifestazioni esteriori e volubili dei fatti. Un atteggiamento che, come si è già sottolineato, trova in questo periodo, tra il 1919 e il 1921, delle formulazioni teoriche precise, motivate

---

<sup>50</sup> Cfr. Walter Benjamin, *Anmerkungen der Herausgeber*, GS II, iii, pp. 940-942; CCRT, p. 124.

<sup>51</sup> G. Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, cit., p. 124. Di contro, Witte richiama un poscritto ad una lettera di Benjamin di inizio novembre 1918 per affermare più decisamente «quanto poco si interessasse alle notizie dei cambiamenti avvenuti in Germania» (- B. Witte, *Walter Benjamin*, cit., p. 46). Nella lettera in questione, Benjamin scrive all'amico di gioventù Ernst Schoen: «Mi è giunta ieri [...] la nuova della proclamazione della Repubblica di Baviera. Siccome non esce oggi alcun giornale qui, in seguito a uno sciopero generale di ventiquattro ore in Svizzera (come protesta contro l'appello ai militari per scongiurare i pericoli della rivoluzione), non so nulla dell'evoluzione dei fatti nel frattempo. *In ogni caso, le ordinazioni per l'asta saranno ben misere, ammesso che anche avrà luogo.*» - W. Benjamin, GB I, p. 487 [corsivo mio; lettera a Ernst Schoen del 8-9.XI.1918].

anche da rinnovate discussioni intorno ai fondamenti della politica con nuove conoscenze, quali Hugo Ball e Ernst Bloch.<sup>52</sup>

L'*incipit* dello scritto ripropone le «concezioni attuali», comunemente accettate, dei due concetti in questione:

«Destino e carattere vengono concepiti per lo più in rapporto causale, e il carattere è definito come una causa del destino. L'idea che è alla base di tale concezione è questa: se da un lato il carattere di un uomo, e cioè anche il suo modo specifico di reagire, fosse noto in tutti i particolari, e se dall'altro l'accadere cosmico fosse noto in tutti i campi in cui entra a contatto con quel carattere, si potrebbe dire con esattezza sia ciò che capiterebbe a quel carattere che ciò che sarebbe da esso compiuto. In altri termini sarebbe noto il destino.»<sup>53</sup>

L'intento di Benjamin è mostrare le connessioni che vengono proposte per poter legare questi due concetti uno all'altro. Anzitutto, il concetto di riferimento diventa quello di carattere in quanto, secondo queste concezioni, è a partire dal soggetto che si dispiega il reticolo di vincoli che lo sovradeterminano. Il problema di fondo è quello di raggiungere un grado quantitativamente adeguato di informazioni. Se il soggetto fosse noto in tutti i suoi aspetti, in tutte le sue pieghe, nelle sue reazioni così come nei suoi "gèni", allora sarebbe veramente *individuum*, sarebbe finalmente individuato come componente di un grande meccanismo. E in questo senso, nota Benjamin, risulta altrettanto indispensabile che anche il contesto esterno in cui questo individuo si muove, l'ambiente con cui entra in

---

<sup>52</sup> Desideri sottolinea: «Il tratto utopico-negativo della teoria linguistica benjaminiana emerge distintamente nella sua riflessione "politica". Gli anni tra il '19 e il '20 sono occupati anche - in evidente seppur mediato, riferimento agli avvenimenti tedeschi - da progetti di lavoro di teoria politica» (- F. Desideri, *Walter Benjamin. Il tempo e le forme*, cit., p. 98). Scholem ricorda: «Nei colloqui di allora con Bloch [conosciuto nel marzo o nell'aprile del 1919 tramite lo stesso Ball] e con Ball [conosciuto all'inizio del 1919], Benjamin fu posto di fronte alla questione dell'attività politica che i suoi interlocutori prospettavano in termini per lui inaccettabili» (- G. Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, cit., p. 128). La questione del tratto politico del pensiero benjaminiano troverà un suo autonomo sviluppo nel capitolo finale del presente lavoro.

<sup>53</sup> W. Benjamin, *Schicksal und Charakter*, GS II, i, p. 171; CCRT, p. 117.

contatto, sia conosciuto in ogni suo tratto. Quel che qui viene presupposto è dunque uno sguardo esterno, quello di uno spettatore dotato del potere di disporre degli elementi conosciuti. È questa la cifra profonda che introduce l'elemento del destino. Il destino non può essere noto, secondo queste premesse, autonomamente, dato che non è un qualcosa bensì rappresenta la forma in cui si dà l'individuo nella sua prevedibilità e disponibilità. Però, le «concezioni attuali», considerate nel loro insieme, non partono dal destino non perché siano consapevoli della forma interna che le caratterizza quanto piuttosto perché credono sia superstizione ritenere il futuro leggibile, mentre credono possibile «leggere il carattere dai lineamenti fisici di un individuo»<sup>54</sup>.

L'esigenza immediatamente successiva di Benjamin è mostrare come, liberati da queste concezioni attraverso le debolezze che esse stesse manifestano, per cui solo «in segni» si possono dare tanto il carattere quanto il destino, i due concetti nascondano una effettiva capacità euristica:

La connessione indicata da quei concetti non è [...] mai presente che in segni, essendo posta al di sopra dell'immediatamente visibile. [...] Ma il rapporto fra segno e designato costituisce, in entrambe le sfere, un problema egualmente difficile e riposto, anche se, per tutto il resto, diverso, perché a dispetto di ogni superficiale considerazione e falsa ipostatizzazione dei segni, non è in base a connessioni causali che essi significano, nei due sistemi, carattere o destino.<sup>55</sup>

Con queste proposizioni Benjamin passa dall'analisi delle concezioni diffuse alla propria considerazione del problema. I due termini designano ambiti differenti, tra loro separati. Infatti, sebbene sia possibile considerare, come elemento che li accomuni, il fatto che entrambi non si danno in maniera evidente bensì si manifestano in segni, non riferendosi alla realtà immediatamente esperibile, ciò non significa però che siano dipendenti. Il problema va dunque indagato distintamente per ciascuno di essi, tenendo conto della relazione tra segno e designato e respingendo la nozione di una generale connessione dei segni.

---

<sup>54</sup> *Ivi.*

<sup>55</sup> *Ibidem*, GS II, i, p. 172; CCRT, p. 118.

Benjamin limita però subito la portata della trattazione, affermando di voler lasciar da parte il problema dei segni e di volersi rivolgere «esclusivamente ai designati stessi»<sup>56</sup>. Con questa scelta passa consapevolmente da un piano strettamente conoscitivo, qual è quello che attiene alla definizione di segno e designato e allo statuto del loro rapporto, ad un piano pratico, quello che si riferisce propriamente al senso e alle implicazioni che riguardano i soggetti su cui ricade la portata dei due concetti.

Primo gesto, a proposito dell'analisi del 'destino', diventa quello di bandirlo da un campo che gli è del tutto estraneo o, meglio, a cui esso è del tutto estraneo: il piano della religione. L'errore comune che sta alla base di questa confusione è quello relativo all'incapacità di distinguere l'area semantica di alcuni concetti che vengono trattati come se fossero tra loro affini o collegati. I concetti di «colpa», di «innocenza», di «punizione», di «castigo» sono utilizzati come se appartenessero alla medesima area semantica del destino, che viene conseguentemente collegata all'ambito religioso e a quello morale. Ma, nota Benjamin, esiste una disimmetria: mentre, nell'ambito della morale, al concetto di "colpa" corrisponde quello dell'innocenza, nell'ambito del destino al concetto di colpa non corrisponde nulla. Doppia disimmetria, in realtà: quella inerente alla relazione e quella interna allo stesso ambito del destino.<sup>57</sup> E se la prima segna la distanza tra i due campi, la seconda denuncia la legge vigente nella dimensione destinale:

Un ordine i cui soli concetti costitutivi sono infelicità e colpa e per entro il quale non è concepibile via alcuna di liberazione (poiché nella misura in cui qualcosa è destinato, è infelicità e colpa).<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> »... sondern lediglich auf die Bezeichneten selbst richtet sich die Betrachtung« - *ivi*.

<sup>57</sup> «La disgrazia fatale è considerata come la risposta di Dio o degli dèi alla colpa religiosa. Ma qui dovrebbe far pensare il fatto che manchi un rapporto corrispondente del concetto di destino al concetto dato dalla morale simultaneamente al concetto di colpa, e cioè al concetto di innocenza.» - *ibidem*, GS II, i, pp. 173-174; CCRT, p. 119.

<sup>58</sup> »Eine Ordnung aber, deren einzig konstitutive Begriffe Unglück und Schuld sind und innerhalb deren es keine denkbare Straße der Befreiung gibt (den soweit etwas Schicksal ist, ist es Unglück und Schuld)« - *ibidem*, GS II, i, p. 174; CCRT, pp. 119-120.

La cogenza qui indicata definisce uno spazio chiuso su se stesso, in cui i termini si richiamano reciprocamente nell'ordine della consumazione. Quale consumazione? Quella della vita:

Il destino è il contesto colpevole *di ciò che vive*. Esso corrisponde alla *costituzione naturale* del vivente, a quell'apparenza non ancora del tutto risolta [...] ma - sotto il suo impero - [l'uomo] 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. [...] 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.<sup>59</sup>

Si riconosce qui la rielaborazione e la maggior articolazione delle tematiche giovanili, già segnalate, della critica dell'apparenza, intesa come vigenza irriflessa delle dinamiche filistee degli adulti, e della critica del tempo destinale, quel tempo storico che si ripete, secondo la vulgata nietzschiana, sempre identico a se stesso e che si associa così bene ad una progressione lineare di esso come accumulo di istanti. Infatti, il destino non ha soggetto. Un soggetto implicherebbe un'esteriorità ma, nella prospettiva destinale, essa è annullata a favore di una generale oggettivazione: tutto è oggetto, tutto risponde alla legge del destino. In tal senso il destino è eminentemente tempo, tempo destinale, poiché solo come forma esterna universalmente valida (almeno nelle sue intenzioni e "dichiarazioni") risulta effettivamente onnipervasivo.

In un frammento datato dello stesso periodo di questo saggio, così si esprime Benjamin:

---

<sup>59</sup> »Schicksal ist der Schuldzusammenhang des *Lebendigen*. Dieser entspricht der *natürlichen Verfassung* des Lebendigen, jenem noch nicht restlos aufgelösten Schein, [...] sondern unter seiner Herrschaft nur in seinem besten Teil unsichtbar bleiben konnte. Der Mensch also ist es im Grunde nicht, der ein Schicksal hat, sondern das Subjekt des Schicksal ist unbestimmbar. [...] Der Mensch wird niemals hiervon getroffen, wohl aber das *bloße Leben* in ihm, das an natürlicher Schuld und dem Unglück Anteil kraft des Scheins hat« - *ibidem*, GS II, i, p. 175; CCRT, p. 121. [Il corsivo sia nella versione originale che nella traduzione è mio].

Il tempo del destino è il tempo che può essere reso in qualsiasi momento *sincrono* (non presente). Esso risponde all'ordine della colpa, che ne determina la connessione interna. È un tempo non autonomo e non vi è in lui né presente né passato né futuro.<sup>60</sup>

Le riflessioni di questo frammento sono presenti, nel saggio, secondo una formulazione lievemente diversa, laddove si dice:

Questo tempo [del destino] può essere reso, in ogni momento, contemporaneo ad un altro (che non significa presente). È un tempo non autonomo, parassitariamente aderente al tempo di una vita superiore, meno legata alla natura. Esso non ha presente [...] e conosce anche passato e futuro solo in inflessioni caratteristiche.<sup>61</sup>

Il frammento parla di «sincronicità» (*gleichzeitig*) senza che venga esplicitato rispetto a cosa. Sicuramente rispetto ai suoi elementi interni che, atomizzati, sono qualitativamente identici; ancor più propriamente rispetto al «tempo di una vita superiore» (la cui specificazione si vuol lasciare qui in sospenso proprio in quanto rinvia significativamente ad una possibilità di uscita), secondo la formulazione esplicita del saggio. Il tempo destinale è dunque autonomo nel suo funzionamento interno ma, e sarà questo l'elemento essenziale, parassitario. Per poter sussistere deve reggersi parassitariamente (*parasitär*) su di un tempo ad esso estraneo e più

---

<sup>60</sup> »Die Zeit des Schicksal ist die Zeit, die jederzeit *gleichzeitig* (nicht gegenwärtig) gemacht werden kann. Sie steht unter der Ordnung der Schuld, die in ihr den Zusammenhang bestimmt. Sie ist eine unselbständige Zeit und es gibt in ihr weder Gegenwart noch Vergangenheit noch Zukunft.« - Walter Benjamin, *Zum Problem der Physiognomik und Vorhersagung* <fr. 64>, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, Bd. VI, p. 91.

<sup>61</sup> »... diese Zeit jederzeit gleichzeitig mit einer andern (nicht gegenwärtig) gemacht werden kann. Sie ist eine unselbständige Zeit, die auf die Zeit eines höhern, weniger naturhaften Lebens parasitär angewiesen ist. Sie hat keine Gegenwart [...] und auch Vergangenheit und Zukunft kennt sie nur in eigentümlichen Abwandlungen« - W. Benjamin, *Schicksal und Charakter*, GS II, i, p. 176; CCRT, p. 121.

proprio all'uomo, come accenna Benjamin,<sup>62</sup> e instaurarsi su di esso cercando di soffocarlo, poiché una sua emersione determinerebbe la rovina delle dinamiche destinali. Qui si chiude il quadro che si è cercato di articolare intorno al tempo destinale. Infatti, questa posizione parassitaria è pienamente corrispondente alla caduta divina della formulazione nietzschiana denunciata nel frammento sul capitalismo inteso come religione.<sup>63</sup> Solo nella rappresentazione, proposta ad arte, di un Dio colpevole tanto quanto la propria creatura anzi, ancor più colpevole, in quanto al posto di portare la speranza porta in sé la piena disperazione, si dà il tempo dell'«esperienza» esaurita e sostituita dall'unica vera esperienza vissuta, quella del disperato ripetersi della stessa esperienza di un tempo omogeneo e vuoto la cui progressione è solo accumulo di istanti, accumulo di macerie, i resti consumati di vita.

In questa situazione non può venire in soccorso la concezione greca della felicità poiché se le «leggi del destino sono infelicità e colpa»<sup>64</sup> essa non se ne svincola. Qui, Benjamin rielabora l'analisi svolta in un saggio giovanile, *La felicità*

---

<sup>62</sup> Il destino «corrisponde [...] 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» (- *ibidem*, GS II, i, p. 175; CCRT, p. 121).

<sup>63</sup> Qui Benjamin afferma: «Ciò che il capitalismo ha di storicamente inaudito risiede nel fatto che la religione non è più riforma dell'essere, bensì la sua rovina. La disperazione estendendosi allo stato religioso del mondo dal quale si dovrebbe attendere la salvezza. La trascendenza di Dio è caduta. Ma Dio non è morto, è incluso nel destino dell'uomo. La transizione del pianeta uomo [...] nella casa della disperazione, è l'*ethos* che determina Nietzsche. [...] Il pensiero dell'oltre-uomo sposta il 'salto' apocalittico, non nella conversione, l'espiazione, la purificazione e la contrizione, ma in una intensificazione in apparenza continua, ma che un'esplosione, all'ultimo momento, rende discontinua. [...] L'oltre-uomo è l'uomo storico che è giunto senza convertirsi, che è cresciuto attraversando il cielo. Nietzsche ha pregiudicato questa esplosione del cielo provocata dal superamento dell'umano che è e resta (anche per Nietzsche) colpevolezza.» (- Walter Benjamin, *Kapitalismus als Religion <fr. 74>*, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, Bd. VI, p. 101). Il frammento è oggetto di analisi estesa più avanti in questo stesso capitolo.

<sup>64</sup> W. Benjamin, *Schicksal und Charakter*, GS II, i, p. 174; CCRT, p. 120.

*dell'uomo antico*,<sup>65</sup> dove presentava la felicità degli antichi in contrapposizione alla felicità decantata dai moderni (dunque, non la vera felicità ma quella ricercata e pubblicizzata). Se quest'ultima è quella dell'intimità, poiché l'uomo moderno interpreta in senso sentimentale «questa purissima rivelazione dell'ingenuo»<sup>66</sup>, la prima è quella consapevole del fatto che la felicità non dipende in alcun modo dal soggetto, che essa è «un dono degli dèi che essi possono togliere ogni momento, come ogni momento possono infliggere al vincitore un'immensa sventura»<sup>67</sup>. La felicità degli antichi greci è consapevolezza dell'essere stati "toccati" favorevolmente dalle divinità e deve rimanere tale, altrimenti la più grande sventura può loro accadere: quella di incorrere nella «colpa più grave», nella «*hybris*»<sup>68</sup> crudelmente ed inesorabilmente punita.

L'infelicità segna il correlato di una colpa di cui il soggetto non è, in senso proprio, responsabile. La colpa è attribuita con un giudizio inappellabile e indiscutibile, proveniente da un luogo in cui la voce dell'uomo non è udibile e in cui altrettanto silenziosamente si compensano le braccia di una bilancia, quella del diritto. Il diritto compare come l'araldo del destino e l'esecutore delle sue leggi: «Le leggi del destino, infelicità e colpa, sono poste dal diritto a criteri della persona»<sup>69</sup>. Con questa affermazione si decide per Benjamin il luogo assegnato al diritto. Non si tratta in alcun modo di una sua particolare forma oppure di un suo determinato utilizzo, bensì della sua essenza: il diritto è essenzialmente connesso al destino, è essenzialmente forma destinale, forma cioè in cui si compie la legge del destino. E Benjamin inserisce qui anche una sorta di narrazione che designa il rapporto tra grandi epoche per spiegare tale unione:

---

<sup>65</sup> Walter Benjamin, *Das Glück des antiken Menschen*, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, vol. II, i, pp. 126-129; *La felicità dell'uomo antico*, trad. it. di A. Marietti Solmi, in *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, Einaudi, Torino 1982, pp. 159-161.

<sup>66</sup> *Ibidem*, GS II, i, p. 127; MG, p. 159. «... per l'uomo moderno l'innocenza è quella dell'omuncolo, è un'innocenza diminutiva e microscopica [...] come se [...] l'uomo felice fosse un guscio troppo vuoto» - *ibidem*, GS II, i, p. 127; CCRT, pp. 159-160.

<sup>67</sup> *Ibidem*, GS II, i, p. 128; MG, p. 160.

<sup>68</sup> W. Benjamin, *Schicksal und Charakter*, GS II, i, p. 174; CCRT, p. 119.

<sup>69</sup> *Ibidem*, GS II, i, p. 174; CCRT, p. 120.

Per un errore, in quanto è stato confuso col 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.<sup>70</sup>

In questa configurazione che sovrappone modelli diversi di rapporti interumani non è articolata una successione temporale di figure. Si tratta, invece, della possibilità alternativa e non esaustiva che questi modelli rappresentano e che è storicamente decisiva per la configurazione destinale-giuridica della contemporaneità. Qui gioca un ruolo rilevante il concetto goethiano di demonico<sup>71</sup>

---

<sup>70</sup> *Ivi*. Che in Benjamin assuma, al di là del contesto in questione, un senso peculiare che non è quello di una semplice e lineare successione di epoche ma che, piuttosto, riguarda la definizione di modelli di relazione interumana e al mondo e che, con questo significato, rimanga anche nelle riflessioni mature come criterio di pensabilità di certi elementi ne è testimone l'accesa polemica con Scholem intorno all'interpretazione di Kafka. Per una prima considerazione al riguardo: cfr. G. Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, cit., pp. 260-272; Walter Benjamin, Gershom Scholem, *Teologia e utopia. Carteggio 1933-1940*, Einaudi, Torino 1987, pp. 140-167.

<sup>71</sup> La definizione di demonico è quella goethiana dell'autobiografico *Poesia e verità*: «Egli [il Goethe giovane] credette di scorgere sempre più che è meglio distogliere il pensiero dal mostruoso, dall'incomprensibile. Egli credette di scoprire nella natura animata ed inanimata, viva e non viva, qualche cosa che si manifesta solo in contraddizioni, e per questo non poteva venir compreso sotto nessun concetto, e tanto meno sotto nessuna parola. Non era divino perché sembrava irragionevole; non umano, perché non aveva intelletto; non diabolico perché era benefico, non angelico perché spesso si manifestava maligno. Era simile al caso, perché non dimostrava nessuna conseguenza; somigliava alla provvidenza, perché accennava a connessione. Tutto quello che a noi sembrava limitato, penetrabile, per esso pareva che procedesse arbitrariamente con gli elementi necessari della nostra esistenza; raccoglieva il tempo ed estendeva lo spazio. Pareva si compiacesse solo dell'impossibile e scostasse da sé con disprezzo il possibile. Questo *quid* che pareva penetrare tra tutti gli altri, separarli, collegarli, io lo chiamavo 'demonico', sull'esempio degli antichi e di coloro che si erano accorti di qualcosa di simile. Da quest'elemento spaventoso cercai di salvarmi, rifugiandomi [...] in una immagine.» (- Johann Wolfgang Goethe, *Aus meinen leben : dichtung und warheit*, Munchen verlag, Munchen 1962; *Poesia e verità*, trad. it. aavv, in *Opere*, Sansoni, Firenze 1956, vol. I, p. 1327). Per una considerazione del demonico goethiano in relazione al romanzo delle *Affinità elettive*: cfr. Michele Cometa, *Il romanzo*

a partire dal quale non solo si può decidere della soluzione scelta ma anche della posta in gioco. Il diritto segna l'uscita dal demonico (*dämonisch*), da ciò che è al contempo benefico e maligno, casuale e provvidenziale, non nel senso dell'assunzione della pienezza dell'uomo, bensì nel senso della decisione che colpisce semplicemente e violentemente la vita (e con ciò è anticipato qualcosa dell'opposizione alla soluzione coheniana):

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 [*bloße Leben*] in lui, che partecipa della colpa naturale e della sventura in ragione dell'apparenza.<sup>72</sup>

In tal senso, anche il patto giuridicamente sancito con gli dèi viene a cadere in quest'ambito. Il diritto non garantisce la relazione ma diventa strumento del vincolo alla relazione, della dipendenza al patto destinale con gli dèi. Per cui, il mito<sup>73</sup> e le rappresentazioni mitiche non liberano dalla minorità e dal vincolo, vi si sovrappongono, lo caricano di *pathos* pietrificante, lo riproducono nella

---

*dell'Infinito. Mitologie, metafore e simboli dell'età di Goethe*, Aesthetica edizioni, Palermo 1990, in particolare il capitolo *La simbolica degli spazi nelle 'Affinità elettive' di Goethe*, pp. 175-196.

<sup>72</sup> W. Benjamin, *Schicksal und Charakter*, GS II, i, p. 175; CCRT, p. 121.

<sup>73</sup> L'importanza centrale del problema del mito è testimoniata da Scholem nel suo ricordo del periodo giovanile intorno al 1916: «Per Benjamin, solo il mito era 'il mondo'. Disse di non sapere ancora che scopo avesse la filosofia, giacché il 'senso del mondo' non aveva bisogno di essere scoperto, essendo già dato nel mito. Il mito era tutto [...] Già allora Benjamin parlava, a questo proposito, della differenza tra diritto e giustizia, dato che il diritto era un ordine che poteva fondarsi solo all'interno del mondo del mito. [...] Ovviamente tutto ciò aveva a che fare molto da vicino con il suo interesse per la filosofia della storia. Ne discorremmo un intero pomeriggio [...] Il mio diario conserva ancora un appunto relativo a questa parte della conversazione: 'Lo spirito di Benjamin si aggira e si aggirerà ancora a lungo intorno al fenomeno del mito, al quale si avvicina dai versanti più disparati. Da quello della storia, prendendo le mosse dal romanticismo, da quello della poesia, ispirandosi a Hölderlin, da quello della religione, a partire dall'ebraismo, e infine da quello del diritto. 'Se mai avrò una mia filosofia' mi ha detto 'essa sarà, in un modo o nell'altro, una filosofia dell'ebraismo'.» (- G. Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, cit., p. 59-61).

moltiplicazione delle proprie narrazioni.<sup>74</sup> Il mito è aderente alla legge destinale e alla sua applicazione giuridica. Gli dèi operano nel segno del destino, cui a loro volta sono soggetti, attraverso il giudizio inappellabile. Si può riprendere qui quanto Benjamin afferma nel saggio sulla violenza di poco successivo:

La violenza mitica incolpa e castiga [...] incombe [...] il sangue è il simbolo della nuda vita. [...] La violenza mitica è violenza sanguinosa sulla nuda vita in nome della violenza.<sup>75</sup>

## 2.

Uno sviluppo del rapporto del mito alla sua formulazione giuridica può essere svolto facendo riferimento al saggio critico sulle *Affinità elettive* goethiane, elaborato tra il 1921 e il 1922. La prima parte del lavoro è infatti incentrata sul contenuto oggettivo (*Sachgehalt*) dell'opera: «Il mitico è il contenuto reale di

---

<sup>74</sup> Per questo il pensiero di Benjamin si trova distante anche da tutte quelle elaborazioni che tendono a recuperare il mito come capacità originaria di raccontare riarticlando il mondo in nuove figure. Queste formulazioni ermeneutiche rientrano pienamente nel mitologico. Per esse vale la tarda proposizione che si trova nei materiali del *Passagen-Werk*: «Finché ci sarà ancora un mendicante, ci sarà anche il mito» (- Walter Benjamin, *Aufzeichnungen und Materialien. Das Passagen-Werk*, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, Bd. V, i, p. 505; *Appunti e materiali. I 'passages' di Parigi*, trad. it. di M. De Carolis, *Opere complete. Vol. IX. I «passages» di Parigi*, Einaudi, Torino 1982, p. 446). Adorno così si esprime a riguardo: «Se in essa [nella filosofia di Benjamin], specie nella sua prima fase, [...] il concetto di mito detiene il posto centrale come contrastare della conciliazione, tutto, e in particolare l'effimero, diventa a sua volta, per il suo pensiero, mitico. La critica del dominio della natura, che l'ultimo aforisma di *Einbahnstrasse* programmaticamente annuncia, rimuove il dualismo ontologico di mito e conciliazione: questa è quella dello stesso mito.» - Theodor W. Adorno, *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1955; *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, trad. it. di C. Mainoldi, Einaudi, Torino 1972, p. 238.

<sup>75</sup> Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, Bd. II, i, pp. 199-200; *Per la critica della violenza*, trad. it. di R. Solmi, in *Il Concetto di critica nel romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922*, Einaudi, Torino 1982, p. 153.

questo libro: che appare come una fantasmagoria mitica nei costumi dell'epoca goethiana»<sup>76</sup>.

In questo quadro generale trova un suo specifico ruolo il tema del matrimonio, capace di esporre nella propria struttura le relazioni mitico-destinali che si instaurano col diritto:

Il poeta doveva dare, nelle *Affinità elettive*, il massimo rilievo alla norma giuridica. Poiché egli non voleva [...] "fondare" il matrimonio, ma mostrare le forze che emergono nella sua dissoluzione. Ma esse sono, senza dubbio, le potenze mitiche del diritto, e il matrimonio, qui, è solo l'esecuzione di una rovina che non è esso a sancire.<sup>77</sup>

Il matrimonio, che aleggia su tutti gli sviluppi dei legami tra i personaggi del romanzo, manifesta, nella sua dissoluzione, il diventare fenomeno di ciò che è umano, ovvero il rendersi labile e instabile di ciò che è proprio dell'uomo. A questo movimento del diventare essenza del mitico,<sup>78</sup> corrisponde quello, per così dire inverso, della riflessione benjaminiana, che mostra come il tentativo operato dalla norma matrimoniale sia quello di fissare, irrigidire una fluidità naturale che sfugge alla comprensione in quanto demonica. Nel matrimonio si tenta di dar forma, ma questo dar forma giuridica è un «errore» perché il diritto invece di in-formare, come si vorrebbe, quelle forze prive di volontà, caotiche, con un salto mortale si rivolta ed imbriglia coloro che si credevano fino ad allora i suoi soggetti, e li lega proprio a quelle forze. Nel vincolare a quelle forze, prende forma di mito. Il matrimonio paga questo pegno senza che esso possa venir riconosciuto da sguardi che non

---

<sup>76</sup> Walter Benjamin, *Goethes Wahlverwandtschaften*, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, Bd. I, i, pp. 140-141; *'Le Affinità elettive' di Goethe*, trad. it. di R. Solmi, in *Il Concetto di critica nel romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922*, Einaudi, Torino 1982, p. 194.

<sup>77</sup> *Ibidem*, GS I, i, p. 130; CCRT, p. 184. Per la "fondazione" del matrimonio, secondo quanto trova espressione nell'assunzione critica della novella racchiusa all'interno del romanzo, si rimanda alla parte conclusiva dell'ultimo capitolo, dedicata al problema della costituzione etico-politica della comunità umana.

<sup>78</sup> «In ihrer Auflösung wird alles Humane zur Erscheinung und das Mythische verbleibt allein als Wesen» - *ibidem*, GS I, i, p. 131; CCRT, p. 185.

colgono la profondità complessa della realtà. Per questo Benjamin afferma, associando Goethe e Kant:

L'opera critica di Kant e quella elementare di Basedow, dedicate l'una al significato e l'altra al contenuto intuitivo dell'esperienza di allora, testimoniano in modo diversissimo, ma egualmente probante, della povertà dei suoi contenuti reali. In questo tratto fondamentale dell'illuminismo tedesco - se non addirittura europeo - si può scorgere una premessa indispensabile dell'opera kantiana da un lato e della creazione goethiana dall'altro. Poiché quasi nello stesso tempo in cui l'opera kantiana giungeva a termine e si poteva considerare tracciata la carta dei sentieri attraverso lo scheletrico bosco del reale, cominciò la ricerca goethiana di un seme di eterno sviluppo. Si sviluppò quella corrente del classicismo che cercava di cogliere non tanto l'elemento etico e storico, quanto quello mitico e filologico.<sup>79</sup>

Il risvolto importante di queste considerazioni, che fanno cadere una certa luce sinistra sulla concezione kantiana, sarà analizzato più avanti nella ripresa che del kantismo fa Cohen. Ma l'accostamento di Goethe e di Kant intorno alla visione del matrimonio porta conseguenze immediate. La definizione kantiana del matrimonio si concentra sull'elemento fisico, sessuale, dunque, naturale nel senso già visto della disponibilità strumentale dei corpi:

Il *rapporto sessuale (commercium sexuelle)* è l'uso reciproco degli organi e delle facoltà sessuali di due individui (*usus membrorum et facultatum sexualium alterius*), e può essere o un uso naturale (per mezzo del quale si può procreare un proprio simile) o un uso *contro natura* [...] Il rapporto sessuale è: o quello che obbedisce alla pura *natura* animale (*vaga libido, venus*

---

<sup>79</sup> *Ibidem*, GS I, i, p. 126; CCRT, pp. 180-181. Il riferimento alla povertà dell'esperienza kantiana è già presente nello scritto giovanile sul *Programma della filosofia futura*. Su questo testo si appoggiano in particolare, secondo una lettura divergente da quella qui esposta, le interpretazioni che riconducono Benjamin al dibattito neokantiano, in quanto proprio questa critica è vista come movimento di approfondimento dell'impostazione neocriticista, in particolare di quella della scuola marburghese. Cfr. T. Tagliacozzo, *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, cit., capp. 18-22, pp. 351-403.

*vulgivaga, fornicatio*), o quello che si conforma alla *legge*. Questo secondo caso è il matrimonio (*matrimonium*), cioè l'unione di due persone di sesso diverso per il possesso reciproco delle loro facoltà sessuali durante tutta la loro vita. [...] il matrimonio non è un contratto facoltativo, ma necessario per la legge stessa dell'umanità; vale a dire che, quando un uomo e una donna vogliono godere reciprocamente le loro proprie facoltà sessuali, *devono* necessariamente unirsi in matrimonio.<sup>80</sup>

In Goethe, il matrimonio è pensato in relazione a questa definizione e l'opposizione ad esso va nel senso non della moralità ma in quello della nullità, in quanto la libera e spontanea associazione degli elementi naturali è ciò che si rivela il vero ordine dei rapporti:

Sull'amore oscillante si impone la norma giuridica. Il matrimonio fra Edoardo e Carlotta, pur nella sua dissoluzione, gli dà la morte, perché nel matrimonio - anche se in mitica deformazione - è racchiusa la maestà della decisione, di cui la scelta non è mai all'altezza.<sup>81</sup>

Significativo diventa allora per Benjamin anche il titolo di *Affinità elettive*: «Il titolo del romanzo pronuncia la condanna di essa [...] egli cerca di salvare la scelta» ma «la scelta è naturale e può essere anche degli elementi»<sup>82</sup>. Per tale ragione, Goethe si situa intorno al problema del mitico in dialogo con Kant. Mentre Kant sviluppa la dimensione logico-giuridica, Goethe dà voce alle forze oscure naturali che assumono la forma mitica non solo e non tanto nella consapevole formulazione della problematica giuridico-matrimoniale, quanto soprattutto ed essenzialmente nella soluzione delle affinità, da un lato, e nella presentazione di Ottilia, dall'altro. Quest'ultimo è l'aspetto che mette in gioco il tema della bellezza

---

<sup>80</sup> Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, in *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 29 Bände, Berlin 1902 e sgg., Band VI; *La metafisica dei costumi*, trad. it. di G. Vidari, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 95-96.

<sup>81</sup> W. Benjamin, *Goethes Wahlverwandtschaften*, GS I, i, pp. 188-189; CCRT, p. 240.

<sup>82</sup> *Ibidem*, GS I, i, pp. 188-189; CCRT, pp. 240-241. È necessario sottolineare che nel titolo originale vi è la parola composta *Wahlverwandtschaften*, contenente il termine *Wahl*, che significa, appunto, 'scelta'.

apparente di Ottilia in connessione alla sua castità.<sup>83</sup> Nella volontà goethiana, questi dovrebbero essere gli elementi che contraddistinguono Ottilia e la salvano, ma in realtà è la sola apparenza che la guida fino alla fine:

Vegetale silenzio [...] grava sulla sua vita, e l'oscura anche in momenti supremi, che generalmente illuminano quella di tutti. La sua decisione di morire non solo rimane nascosta [...] agli amici, ma sembra formarsi, in tutta la sua segretezza, in modo incomprensibile anche per lei. E questo tocca alle radici della sua moralità. [...] Alla base di questa volontà [di morte] non c'è, in realtà, una decisione, ma un istinto. E così la morte è castigo nel senso del destino, e non la santa espiazione.<sup>84</sup>

In questo senso va la castità:

La vera natura di quella castità, la cui sterilità sacra non è, in se stessa, affatto superiore all'impura confusione sessuale [degli sposi del romanzo]. [...] nella figura di Ottilia la castità [...] suscita l'apparenza di un'innocenza della vita naturale. L'idea pagana, anche se non mitica, di questa innocenza, deve almeno la sua formulazione estrema e più ricca di conseguenze - nell'ideale della verginità - al cristianesimo. Se le radici di una colpa mitica originaria vanno cercate nel semplice impulso vitale della sessualità, il pensiero cristiano

---

<sup>83</sup> Giorgio Maragliano sottolinea, nel suo rilevante studio incentrato sul problema del simbolo e della conoscenza negli scritti giovanili di Benjamin, come anche le manifestazioni del bello ricercate volontariamente dai personaggi vi rispondano: «Il carattere antepredicativo di ciò che si mostra nel giudizio 'a è bello', se rimane inarticolata la distinzione tra opera d'arte e forma naturale, sembra, per chi diviene così soggetto all'apparenza, proprietà essenziale dell'oggetto stesso - è la condizione che suggella nelle *Affinità elettive* l'abbandono dei protagonisti all'ordine del destino mitico. Il mito è una forma di conoscenza del tutto vincolante, in quanto forma in cui ogni oggetto è assolutamente significante, mero segno. Questa significanza assoluta marca la totalità indivisa della percezione, ed è perciò condizione imprescindibile dell'estetico.» - Giorgio Maragliano, *Simbolo e sistema. La verità dell'estetico nel primo Benjamin*, in Graziadei, Prete (a cura di), *Tra simbolismo e avanguardie. Studi dedicati a Ferruccio Masini*, Editori Riuniti, Roma 1992, pp. 285-286.

<sup>84</sup> W. Benjamin, *Goethes Wahlverwandtschaften*, GS I, i, pp. 175-176; CCRT, pp. 228-229.

vede la sua antitesi dove quell'impulso è più lontano da un'espressione  
drastica: nella vita della vergine.<sup>85</sup>

Attraverso questo passo Benjamin sorpassa lo stretto ambito che si sta  
considerando e conduce il lettore fin sulla soglia del cristianesimo. Nella sua  
concezione<sup>86</sup>, anche il cristianesimo poggia infatti sulla connessione demonico-  
mitica, e vi si sostiene in quanto ha a sua volta il pensiero di una innocenza fisica  
della vita naturale. Dunque, se nello specifico, diverge dalla concezione mitica,  
esso sembra però semplicemente sbilanciarsi troppo verso l'altro estremo, quello  
demonico, in consonanza col paganesimo che «è una comunità demonica»<sup>87</sup>,  
secondo le parole di un frammento giovanile.

---

<sup>85</sup> *Ibidem*, GS I, i, p. 174; CCRT, pp. 226-227.

<sup>86</sup> Scholem testimonia: «Prima che giungessi in Svizzera, egli aveva letto attentamente [...] i tre grossi tomi della *Dogmengeschichte* di Adolph von Harnack, che diedero un'impronta durevolmente negativa al giudizio dato da Benjamin sulla teologia cristiana, influenzando - in particolare - sul suo deciso rifiuto del cattolicesimo almeno nella stessa misura dei lunghi colloqui che egli ebbe con me a proposito dell'inclinazione che, pur restando su un piano piuttosto astratto, egli nutriva per il mondo dell'ebraismo» - G. Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, cit., pp. 95-96.

<sup>87</sup> »Das Heidentum ist eine dämonische Gemeinschaft« - Walter Benjamin, <fr. 61>, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, Bd. VI, p. 90. I termini 'pagano', 'demonico', 'mitico' non devono essere pensati come categorie conoscitive bensì come concetti definiti in relazione a ciò che è in questione nei singoli testi. Per cui, anche se, come nel caso del concetto di 'demonico', se ne può determinare la fonte, essa non ne esaurisce la portata discorsiva, che è piuttosto legata al tentativo di far emergere sfumature che attengono all'ambito della prassi e non a quello conoscitivo. In tal senso, ad esempio, Benjamin può affermare: «Il sociale, nel suo stato attuale, è la manifestazione di potenze spettrali e demoniache, spesso, tuttavia, nella loro estrema tensione verso Dio, nel loro sforzo per uscire da se stesse» (»Das Soziale ist in seinem jetzigen Stande Manifestation gespenstischer und dämonischer Mächte, allerdings oft in ihrer höchsten Spannung zu Gott, ihrem aus sich selbst <H>erausstreben« - Walter Benjamin, <fr. 73>, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, Bd. VI, p. 99 [frammento datato tra l'autunno del 1918 e l'inverno del 1919]). Col che si evidenzia ancora una volta la distanza, in una certa prossimità pur presente, tra demonico e mitico.

In un altro frammento<sup>88</sup>, l'articolazione qui esposta è complicata dal suo riferirsi alla contemporaneità: la connessione tra dimensione mitico-destinale della realtà e cristianesimo è attribuita alla forma contemporanea del capitalismo. Il movimento teorico di Benjamin è duplice: da un lato, sostiene subito che il capitalismo è una religione: «Nel capitalismo bisogna riconoscere una religione, ovvero il capitalismo serve essenzialmente all'appagamento delle stesse preoccupazioni, gli stessi tormenti e le stesse inquietudini a cui ciò che comunemente chiamiamo religione dava un tempo una risposta»<sup>89</sup>; dall'altro, riprende in senso inverso il ragionamento evidenziando come la religione - e qui è comunque in questione solo quella cristiana - si sia trasformata in capitalismo: «Il cristianesimo, all'epoca della Riforma, non ha favorito l'avvento del capitalismo, si è trasformato in capitalismo»<sup>90</sup>.

Che il capitalismo funzioni come la religione di «un tempo» e che, d'altronde, il cristianesimo abbia assunto la forma del capitalismo costituisce una forte affermazione sul nesso tra l'istituzionalizzazione della religione e la costituzione interna della società. «Religione» naturale - capitalismo - cristianesimo costituiscono la costellazione della forma contemporanea mitico-destinale. E se il cristianesimo in questione è quello della Riforma, non è solo una scansione

---

<sup>88</sup> Il frammento è stato denominato dallo stesso Benjamin *Capitalismo come religione*. Löwy afferma che «il titolo del frammento è preso direttamente dal libro di Ernst Bloch, *Thomas Münzer, teologo della rivoluzione*, pubblicato nel 1921» rimandando anche alla lettera di Benjamin a Scholem del 27.XI.1921 (cfr.: Michael Löwy, *Le capitalisme comme religion: Walter Benjamin et Max Weber*, su <http://www.europe-solidaire.org/spip.php?article4097>). È importante notare, come fa Löwy, che, nella prospettiva di Bloch, in accordo con le analisi weberiane da cui prende spunto, questa trasformazione del capitalismo in religione è imputabile al calvinismo e non al cristianesimo in generale. Al contrario, Benjamin mette in gioco una serie di connessioni, quali sono quelle che si stanno qui articolando, che estendono la portata delle implicazioni. Si può dunque affermare che la genesi dell'articolo trovi un suo spunto nel testo blochiano e un suo interlocutore nelle analisi weberiane.

<sup>89</sup> »Im Kapitalismus ist eine Religion zu erblicken, d. h. der Kapitalismus dient essentiell der Befriedigung derselben Sorgen, Qualen, Unruhen, auf die ehemals die so genannten Religionen Antwort gaben« - Walter Benjamin, *Kapitalismus als Religion <fr. 74>*, GS VI, p. 100.

<sup>90</sup> »Das Christentum zur Reformationszeit hat nicht das Aufkommen des Kapitalismus begünstigt, sondern es hat sich in den Kapitalismus umgewandelt« - *ibidem*, p. 102.

temporale a deciderlo, ma dipende dal fatto che «il problema del cattolicesimo è quello della teocrazia (falsa, terrena)»<sup>91</sup>.

La struttura dell'argomentazione che così si organizza ha una portata differente da quella dello studio weberiano, *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cui pur rimanda esplicitamente. Infatti, il rinvio è piuttosto critico in senso estensivo: «La dimostrazione di questa struttura religiosa del capitalismo, non solo, come lo pensa Weber, nel senso di una formazione condizionata religiosamente, ma anche di una manifestazione essenzialmente religiosa»<sup>92</sup> puntualizza Benjamin. In ogni caso, Benjamin rielabora alcuni materiali della riflessione weberiana, pur al di là del contesto di origine.<sup>93</sup> Nel frammento, propone

---

<sup>91</sup> »Das Problem des Katholizismus ist das der (falschen, irdischen) Theokratie« - W. Benjamin, <fr. 73>, GS VI, p. 99. Il riferimento specifico al cattolicesimo può essere inteso in senso estensivo a tutto il cristianesimo per quel che qui interessa. Infatti, se questa specificazione è pertinente per quanto riguarda l'elemento teocratico, può essere generalizzata nel momento in cui si pone l'accento sugli aggettivi posti in parentesi, che fanno del teocratico un tentativo proprio al cattolicesimo ma della organizzazione normativizzata e culturalizzata della realtà terrena un tentativo caratteristico dell'intero cristianesimo.

<sup>92</sup> »Der Nachweis dieser religiösen Struktur des Kapitalismus, nicht nur, wie Weber meint, als eines religiös bedingten Gebildes, sondern als einer essentiell religiösen Erscheinung« - W. Benjamin, *Kapitalismus als Religion* <fr. 74>, GS VI, p. 100. Ancora Löwy afferma: «L'argomento di Benjamin va ben oltre Weber, e, soprattutto, sostituisce la sua argomentazione 'assiologicamente neutra' (*Wertfrei*)» (cfr.: M. Löwy, *Le capitalisme comme religion: Walter Benjamin et Max Weber*, cit.). Löwy sviluppa lungo tutta la sua analisi un confronto particolare tra le proposizioni benjaminiane e le tesi weberiane sottolineandone la diversa ampiezza d'orizzonte.

<sup>93</sup> Il limite di tale contesto è quello che porta Weber a precisare che la definizione dello 'spirito del capitalismo' che risulta a conclusione dell'analisi svolta, non è valida assolutamente bensì solo in relazione all'ambito di trattazione, cioè, in relazione a quelli che Weber stesso definisce 'punti di vista': «tali punti di vista [...] non sono gli unici dai quali possano essere analizzati quei fenomeni storici che consideriamo. Qui, come nel caso di ogni fenomeno storico, da altri punti di vista risulterebbero "essenziali" altri aspetti e caratteristiche; ne deriva senz'altro la conseguenza che non si può o deve necessariamente intendere come 'spirito' del capitalismo *soltanto* quello che *ci* si presenterà come essenziale per la nostra concezione. Ciò è insito nella stessa essenza della 'formazione dei concetti storici', la quale, ai fini del suo metodo, non si sforza di incasellare la realtà in astratti concetti di specie, ma di articolarla in concreti nessi genetici che hanno sempre e inevitabilmente una tonalità specificamente *individuale*.» (- Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Athenäum, Bodenheim 1993; *L'etica protestante e lo spirito del*

quattro punti che servono a caratterizzare il capitalismo come religione. Presentandoli sinteticamente: nel primo, afferma che il capitalismo è una religione culturale; nel secondo, definisce tale culto come permanente; nel terzo, come colpevolizzante; nel quarto, infine, analizza come anche la figura di Dio sia implicata in tale processo di colpevolizzazione.

Con il primo punto, in cui afferma perentoriamente che «il capitalismo è una religione puramente culturale» in cui anche «l'utilitarismo vi acquista [...] la sua colorazione religiosa»<sup>94</sup>, Benjamin determina il senso dell'inversione della prospettiva weberiana.<sup>95</sup> Weber dispiega, infatti, una relazione tra Riforma e capitalismo<sup>96</sup> che risponde ad un'affinità. Questa affinità va ricercata nei «tratti

---

*capitalismo*, trad. it di A. M. Marietti, Rizzoli, Milano 1996<sup>2</sup>, p. 71). In questa definizione, che si può assumere come l'esposizione del metodo utilizzato nello studio, emerge tutta la distanza dalle considerazioni svolte da Benjamin. Secondo Alessia Zaretti, nell'impostazione weberiana, definita 'sociologia comprendente', si può ritrovare la ragione del particolare interesse nei confronti delle manifestazioni religiose: «tutta la sua concezione della sociologia - incentrata sull'azione sociale e attenta verso il comportamento del soggetto considerato un essere culturalmente dotato della 'capacità e della volontà di assumere consapevolmente posizione nei confronti del mondo e di attribuirgli un senso' - e il suo metodo - che cerca di comprendere i fatti sociali prima di spiegarli - lo inclinavano verso l'analisi della religione come universo di significati di base, come potere in grado di plasmare la vita e il sentire delle popolazioni. Comprendere un fatto, un evento significa attribuire ad esso un senso, risalire ai valori e alle intenzioni degli attori, per riuscire poi ad inserirlo nella catena delle azioni da cui risulta.» (- Alessia Zaretti, *Religione e modernità in Max Weber. Per un'analisi comparata dei sistemi sociali*, Franco Angeli, Milano 2003, p. 19).

<sup>94</sup> »Der Kapitalismus [ist] eine reine Kultreligion«, »Der Utilitarismus gewinnt [...] seine religiöse Färbung« - W. Benjamin, *Kapitalismus als Religion* <fr. 74>, GS VI p. 100.

<sup>95</sup> Quest'inversione non esclude la ripresa di una trattazione specifica come quella dell'utilitarismo. Si legge infatti in Weber: «Poiché la configurazione e l'ordine mirabilmente finalistico di questo cosmo, il quale, secondo la rivelazione della Bibbia e anche secondo la cognizione naturale, è evidentemente fatto per servire all'«utilità» del genere umano, permette di riconoscere come il lavoro al servizio di questo utile sociale impersonale promuova la gloria di Dio e quindi sia da lui voluto.» (- M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 170).

<sup>96</sup> Weber afferma la presenza costante del capitalismo lungo tutto il corso della storia umana facendone una manifestazione di un certo tipo di rapporto dell'uomo al mondo e non "solo" un modello economico sorto da specifiche forme produttive, come sostenuto dalla teorizzazione materialista. Ecco perché sin dalle prime pagine si preoccupa di specificare che in questione è il capitalismo nella sua realizzazione contemporanea. «Un 'capitalismo' è esistito in Cina, in India, a

puramente religiosi»<sup>97</sup> delle dottrine riformate, che determinano un *ethos* intrinsecamente conforme allo spirito del capitalismo<sup>98</sup>. Ma, questa relazione di influenza, non ancora connotata da una certa reciprocità propria degli scritti più tardi, non determina una identificazione e men che meno una trasformazione del capitalismo in religione.<sup>99</sup> Risponde invece a quello che si potrebbe definire lo spunto iniziale della ricerca, la constatazione, cioè, della maggior capacità degli individui aderenti alle chiese riformate<sup>100</sup> di rispondere agli stimoli del capitalismo

---

Babilonia, nel mondo antico e nel Medioevo. *Ma, come vedremo, gli mancava appunto quel peculiare ethos.*» (- *ibidem*, p. 75).

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>98</sup> L'uso dell'espressione 'spirito del capitalismo' riconduce ancora, in Weber, ad un problema di ordine metodologico: «Se si può comunque scoprire un oggetto per cui l'uso di quell'espressione possa assumere un senso qualsiasi, si può trattare solo di un '*individuo storico*', ossia di un complesso di nessi presenti nella realtà storica che noi unifichiamo nella totalità di un concetto, dal punto di vista del *significato* per la *civiltà e cultura*.» (- *ibidem*, pp. 70-71).

<sup>99</sup> «Poiché dobbiamo soltanto accingerci a rendere un poco più chiara la trama che motivi religiosi hanno intessuto nello sviluppo della nostra civiltà moderna [...] - una civiltà sorta sulla base di innumerevoli motivi storici singoli. E quindi chiediamo soltanto quale di certi contenuti caratteristici di questa civiltà potrebbe essere *attribuito* all'influenza della Riforma concepita come sua causa storica. [...] non è lecito difendere una tesi follemente dottrinarie del tipo di questa: lo 'spirito capitalistico' [...] è *potuto* sorgere solo come esito di determinati influssi della Riforma; o, addirittura: il capitalismo come *sistema economico* è un prodotto della Riforma.» *Ibidem*, p. 113. Così commenta A. Zaretti: «L'*ethos* del Protestantismo ascetico ha rappresentato uno degli elementi della razionalizzazione della vita che ha contribuito all'emergere dello spirito del capitalismo, ma non è stato l'unico. Meglio ancora, come sintetizza Aron: 'Il protestantesimo non è *la* causa, ma *una* delle cause del capitalismo; o piuttosto è una delle cause di *certi aspetti* del capitalismo' (cfr: J. Freund, *Sociologia di Max Weber*, il Saggiatore, Milano 1976, p. 205)» - A. Zaretti, *Religione e modernità in Max Weber*, cit., p. 60.

<sup>100</sup> Weber si concentra in particolare sul calvinismo riconoscendogli una portata oltre i propri confini: «Finora ci siamo mossi sul terreno della religiosità calvinistica, e quindi abbiamo presupposto che la dottrina della predestinazione fosse lo sfondo dogmatico dell'eticità puritana nel senso di una razionalizzazione metodica del modo di vivere. Ciò è avvenuto perché effettivamente quel dogma rimase una pietra angolare della dottrina riformata anche molto oltre i circoli di quel partito religioso che è restato rigidamente sul terreno di Calvino» (- M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 186).

determinandone addirittura quella radicalizzazione che lo ha condotto in ultimo a dominare a livello mondiale.

Nel secondo punto, di ordine temporale, si è detto che Benjamin afferma che «la durata del culto è permanente»<sup>101</sup> riprendendo, in questo caso senza riserve (a tal punto da renderla assolutamente valida), l'analisi weberiana dell'attività instancabile e ininterrotta *in maiorem gloriam Dei*, che non si adagia sul possesso, visto, anzi, come causa di condotta peccaminosa:

Il mondo è destinato a questo, e solo a questo: a servire all'autoglorificazione di Dio; il cristiano eletto esiste allo scopo e solo allo scopo di accrescere la gloria di Dio nel mondo [...] Ma Dio vuole l'opera sociale del cristiano, *poiché* vuole che la conformazione cristiana della vita abbia luogo secondo i propri comandamenti [...] Il lavoro sociale del calvinista nel mondo è semplicemente lavoro 'in maiorem gloriam Dei'. [...] Proprio perché in ultima analisi l'amore del prossimo' può essere solo servizio per la gloria di Dio, e non servizio per la *creatura*, esso si esprime in *primo* luogo con l'adempimento dei compiti *professionali* dati dalla 'lex naturae'.<sup>102</sup>

Prima di analizzare il terzo punto, che assume un rilievo particolare, si lasci esaminare subito il quarto punto, che tocca la stessa figura divina: «Il suo Dio deve rimanere nascosto, non è permesso indirizzarsi prima che Dio sia giunto allo zenit della sua colpevolezza»<sup>103</sup>. È questa la lettura iperbolica delle conseguenze, effetto del ruolo centrale del dogma calvinista della predestinazione, che Weber riconosce prodursi. Se, infatti, la predestinazione comporta la responsabilità di una condotta sempre misurata e diretta alla continua glorificazione di Dio, comporta anche l'isolamento individuale del fedele, «un inaudito *isolamento* interiore *del singolo individuo*»:

---

<sup>101</sup> »Die permanente Dauer des Kultus« - W. Benjamin, *Kapitalismus als Religion* <fr. 74>, GS VI, p. 100.

<sup>102</sup> M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., pp. 169-170.

<sup>103</sup> »Ihr Gott verheimlicht werden muß, erst im Zenith seiner Verschuldung angesprochen werden darf.« - W. Benjamin, *Kapitalismus als Religion* <fr. 74>, GS VI, p. 101.

Nessuno poteva aiutarlo. Nessun predicatore: poiché solo l'eletto può comprendere spiritualiter la parola di Dio. Nessun sacramento: poiché è vero che i sacramenti sono stati istituiti da Dio [...] però non costituiscono affatto un mezzo per ottenere la grazia di Dio [...] Infine, anche, nessun Dio: poiché anche Cristo è morto solo per gli eletti, ai quali Dio aveva deciso, dall'eternità, di dedicare il sacrificio della propria vita.<sup>104</sup>

Si è visto, dunque, che Benjamin considera nella stessa direzione sia le osservazioni sull'utilitarismo, sia quelle sull'individualismo sia l'analisi dello sfociare dell'inquietudine per l'inadeguatezza di fronte al divino nell'accumulo del capitale. Questi elementi determinano i vincoli della condotta e li determinano secondo la forma temporale precipua della ripetizione, che ha nella formulazione nietzschiana il suo modello.

Tra i tratti che Benjamin identifica come segni della struttura religiosa del capitalismo, particolarmente significativo risulta essere quello lasciato finora in sospeso, il terzo:

In terzo luogo questo culto è colpevolizzante. Il capitalismo è probabilmente il primo esempio di un culto che non è espiatorio ma colpevolizzante. In ciò, il sistema religioso finisce per precipitare in un movimento mostruoso. Una coscienza mostruosamente colpevole che non sa espiare, si appropria del culto, non per espiarvi questa colpevolezza, ma per renderla universale, per farla entrare di forza nella coscienza e, infine e soprattutto, per coinvolgere Dio stesso in questa colpevolezza, perché lui stesso si interessi in ultimo a questa espiazione. [...] Risiede nell'essenza di questo movimento religioso che è il capitalismo, il resistere fino in fondo, fino alla completa colpevolizzazione finale di Dio, fino ad una condizione del mondo conseguita nella disperazione che si riesce appena a sperare ancora. In ciò risiede ciò che il capitalismo ha di storicamente inaudito: la religione è non più riforma dell'essere ma la sua

---

<sup>104</sup> M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., pp. 165-166.

rovina. L'estendersi della disperazione alla condizione religiosa del mondo da cui bisognerebbe attendersi la salvezza.<sup>105</sup>

In esso non solo si dà una riformulazione delle dinamiche su cui si è finora insistito ma si sottolinea come sia il vincolo all'immanenza intesa nella sua mera struttura fisico-corporea a costituire la porta dell'abisso. Non è un caso che proprio qui si incontri silenziosamente il rinnovarsi della critica a Kant e, al contempo, il ripresentarsi di quel breve passo sul cattolicesimo sopra riportato, che assume, allora, una sua prima forma precisa: nell'anticipazione dell'organizzazione divinizzata (ovvero, sancita divinamente) del mondo, si dà una prefigurazione impropria e falsa. In quanto tale, essa mente sul rapporto che ha instaurato col divino, mente sulla sua capacità di organizzarsi secondo una presunta normatività divina e, dunque, sulla sua capacità di essere salvifica. L'angoscia, l'elemento che si presenta come comune tanto al paganesimo, quanto al cristianesimo e al capitalismo, è la finestra che consente di riconoscere ciò che è veramente in gioco: «Le "inquietudini" nascono dall'angoscia che non vi sia via di uscita, non individuale e materiale, ma nel senso di una consistenza comunitaria»<sup>106</sup>. Nella collettività mitico-destinale, come è ogni singola nuda vita ad essere colpita così è l'individuo a sopravvivere. La sua lotta non è, nella singolarità, per la comunità, bensì nell'individualità, solo per se stessa, vincolata, assoggettata collettivamente.

---

<sup>105</sup> »Dieser Kultus ist zum dritten verschuldend. Der Kapitalismus ist vermutlich der erste Fall eines nicht entschuldigenden, sondern verschuldenden Kultus. Hierin steht dieses Religionssystem im Sturz einer ungeheuren Bewegung. Ein ungeheures SchuldBewußtsein das sich nicht zu entschuldigen weiß, greift zum Kultus, um in ihm diese Schuld nicht zu sühnen, sondern universal zu machen, dem Bewußtsein sie einzuhämmern und endlich und vor allem den Gott selbst in diese Schuld einzubegreifen<,> um endlich ihn selbst an der Entschuldigung zu interessieren. [...] Es liegt im Wesen dieser religiösen Bewegung, welche der Kapitalismus ist<,> das Aushalten bis ans Ende<,> bis an die endliche völlige Verschuldung Gottes, den erreichten Weltzustand der Verzweigung auf die gerade noch *gehofft* wird. Darin liegt das historisch Ungehörte des Kapitalismus, daß Religion nicht mehr Reform des Seins sondern dessen Zertrümmerung ist. Die Ausweitung der Verzweigung zum religiösen Weltzustand aus dem die Heilung zu erwarten sei.« - W. Benjamin, *Kapitalismus als Religion* <fr. 74>, GS VI, pp. 100-101.

<sup>106</sup> »"Sorgen" entstehen in der Angst gemeinschaftsmäßiger, nicht individuell-materieller Ausweglosigkeit« - *ibidem*, p. 102.

Si comprende come sia allora possibile che debba ancora essere considerata la soluzione proposta dai greci e che proviene dal «capo del genio» che si leva.<sup>107</sup> L'uscita dallo spazio destinale trova infatti, per Benjamin, una sua prefigurazione nella tragedia, laddove «l'uomo pagano si rende conto di essere migliore dei suoi dèi [...] l'uomo morale, ancora muto, ancora minore - come tale è l'eroe - cerca di sollevarsi dall'inquietudine di quel mondo tormentato»<sup>108</sup>. Essa non è soluzione, ma segna già una via alternativa.

### ***c. Destino comunitario, tragedia e carattere nella Fenomenologia hegeliana***

L'affacciarsi della tragedia e dell'eroe nella relazione alla "comunità" da cui proviene richiede che si affronti, in ultimo, la riflessione che Hegel sviluppa nella *Fenomenologia dello spirito*, dove destino, eroe tragico e carattere sono ricondotti ad un unico movimento, quello fenomenologico dello spirito, sicché si presenta in un'ultima formulazione teorica quella commistione tra destino e carattere denunciata da Benjamin e si esaurisce l'opposizione benjaminiana alla progressione disperante dei generi proposta da Lukács.<sup>109</sup>

---

<sup>107</sup> In più frammenti emerge questa connotazione che mostra anche l'ambiguità di fondo della dimensione demonica, in quanto tale, per definizione, non destinata.

<sup>108</sup> W. Benjamin, *Schicksal und Charakter*, GS II, i, p. 175; CCRT, p. 120.

<sup>109</sup> La soluzione hegeliana è presente a Benjamin, in questi anni, più che altro solo riguardo ad alcuni scritti e comunque non in maniera approfondita. Ma ciò che qui conta è la netta opposizione rispetto all'operazione hegeliana, probabilmente incontrata più volte in altri autori (non ultimi Wyneken e Lukács), testimoniata, ad esempio, dal ricordo di Scholem di un comune soggiorno giovanile: «Il giorno dopo passammo a parlare di Hegel [...] Evidentemente ne aveva letto per sommi capi solo alcuni brani né, a quell'epoca, era un suo grande estimatore. Ancora l'anno dopo mi scrisse: 'Quello che finora ho letto di Hegel mi ha profondamente disgustato'. Trovava che la 'fisionomia spirituale' di Hegel fosse 'quella di un violento dell'intelletto, di un mistico della violenza, la peggiore specie che ci sia: e tuttavia un mistico'» (- G. Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, cit., 58).

Due sono i luoghi della *Fenomenologia* in cui è sviluppata la problematica che qui interessa. Il primo corrisponde al momento dello spirito nella sua prima figura di «spirito vero», ossia dell'eticità.

Se il momento dello «spirito vero» è, per certi versi, quello conclusivo dello sviluppo che ha portato dalla coscienza, all'autocoscienza e, infine, alla ragione, in virtù della sua universalizzazione,<sup>110</sup> lo è in quanto totalità che è sostanza effettuale ovvero, che è al contempo l'essere, l'azione e la loro conoscenza. D'altronde, nella misura in cui è ancora nel suo primo momento di semplice eticità, questo spirito non può essere immediatamente compiuto.<sup>111</sup> Per tale motivo in

---

<sup>110</sup> «Lo spirito è il *Sé* della coscienza effettuale, alla quale esso o, piuttosto, la quale a se stessa si contrappone come oggettivo *mondo* effettuale; un tal mondo, peraltro, ha perduto, per il *Sé*, ogni significato di estraneità, così come il *Sé* ha perduto ogni significato di un esser-per-sé separato, dipendente o indipendente, da quel mondo. Lo spirito è la *sostanza* e l'essenza universale, eguale a se stessa, permanente, - il granitico e indissoluto *fondamento* e *punto di partenza* dell'operare di tutti, - è il loro fine e la loro *meta*, come il pensato *in-sé* di ogni autocoscienza. - Questa sostanza è anche l'*opera* universale la quale, mediante l'operazione di tutti e di ciascuno, si produce come loro unità ed eguaglianza» - Georg W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, Band IX, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Meiner, Hamburg 1980; *Fenomenologia dello spirito*, trad. it di E. De Negri, La Nuova Italia, Scandicci (Firenze) 1996<sup>2</sup>, p. 274 (II, vi, 2). Così commenta Chiareghin: «La coscienza che si sa come spirito non è più, come nel momento precedente, coscienza che *ha* ragione, ma coscienza che *è* ragione: ciò significa che la razionalità non è più una proprietà che può sussistere accanto ad altre, ma permea di sé l'intera vita della coscienza [...] l'oggettività è costituita dal terreno stesso dell'operare del soggetto e la coscienza espone nell'oggettività la ricchezza multilaterale della sua essenza» (- Franco Chiareghin, *La "Fenomenologia dello spirito" di Hegel. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1994, p. 119). Al contempo lo spirito è il presupposto generale di tutto il movimento svoltosi: «Tutte le figure della coscienza fin qui apparse sono astrazioni di questo spirito medesimo; esse sono il suo analizzarsi, il suo distinguere i propri momenti, e il suo indugiare in momenti singoli. Questo isolare tali momenti ha a suo *presupposto* e a sua *sussistenza* lo spirito stesso; ovvero esso isolare esiste solo nello spirito, il quale è l'esistenza.» (- G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 274 (II, vi, 3)).

<sup>111</sup> «In quanto è la *verità immediata*, lo spirito è la *vita etica* di un *popolo*: l'individuo che è un mondo. Lo spirito deve giungere alla coscienza di ciò che esso è immediatamente, deve togliere la bella vita etica, e, attraverso una serie di figure, riuscire al sapere di se stesso. Queste figure si distinguono peraltro dalle precedenti, perché sono gli spiriti reali, sono effettualità peculiari e, anziché figure della coscienza soltanto, sono figure di un mondo» - *ibidem*, p. 275 (II, vi, 4). Non è

esso è presente un forte tratto vitale che ne determina, pur all'interno della propria «verità», ovverosia dell'impossibilità di trascenderlo in una qualsiasi esteriorità, l'intima scissione:

La sostanza si scinde dunque in una distinta essenza etica: in una legge umana e in una legge divina. In pari modo, l'autocoscienza che le sorge di contro si ascrive, secondo la sua essenza, ad una di queste potenze; e, come sapere, si scinde nella ignoranza e nel sapere di ciò ch'essa opera; sapere che è perciò un falso sapere.<sup>112</sup>

Questa condizione di partenza di immediata scissione si rivela essere il motore della progressione. Ma lo stesso Hegel riconosce, in questa necessità di presentare una separazione ancor meno assoluta, seria, nelle sue estreme possibilità, di quanto lo fosse prima, poiché sempre e comunque necessariamente ricompresa nel movimento di autopresentazione cosciente dello spirito, il vincolo destinale. Il destino, che si annida nella struttura generale della *Fenomenologia*, emerge qui in maniera più chiara in quanto la totalità dello spirito ricomprende in sé queste due polarità come compresenti fin dall'inizio. In questo destino si esprime quella che alcuni interpreti hanno identificato come la tonalità tragica che appartiene all'intera opera hegeliana.<sup>113</sup> Tonalità che consiste nella inevitabilità del

---

qui possibile articolare ulteriormente la relazione tra questa formulazione, incentrata sull'aspetto logico-razionale, e quelle delle opere successive, maggiormente attente all'aspetto storico, per stabilire la misura della presenza di un grado di progressione storica nelle figure esposte.

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 277 (II, vi, 8).

<sup>113</sup> Hyppolite sostiene che «come tutti i romantici, Hegel vuol pensare l'immanenza dell'infinito nel finito. Ma ciò lo conduce a una filosofia tragica della storia» (Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la «Phénoménologie de l'Esprit» de Hegel*, Aubier Montaigne, Paris 1946; *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello Spirito» di Hegel*, trad. it. di G. A. De Toni, La Nuova Italia, Scandicci (Firenze) 1999<sup>3</sup>, p. 648). Pöggeler afferma, nella parte del volume in cui riprende la struttura argomentativa del *Saggio sul tragico* di Szondi: «Hegel non si è mai proposto di risalire, oltre la tradizione filosofica, a una 'visione tragica del mondo', come intendeva fare Nietzsche. Ciononostante Hegel voleva che la filosofia custodisse l'eredità della tragedia: il sapere filosofico per lui è sapere tragico, più tardi, certo, anche qualcosa in più della pura sapienza depositata nella tragedia. [...] Quando Hegel vede nei filosofi gli eredi dei tragici, bisogna concedergli di aver visto

dolore e dell'«andare a fondo» delle particolarità di cui si nutre la processualità progrediente dello spirito stesso. Si tratta allora, per Hegel, di mostrare “solo”, da un lato, come esse siano in relazione reciproca e, dall'altro, quale forma prenda quel principio vivificatore che impedisce a questa condizione dello spirito, non ‘per noi’ ma ‘in sé’, di arrestarsi nella sua «quiete» e di stagnare in una condizione ancora imperfetta.

La scena è quella della compresenza di due poli distinti, espressione della legge terrena e di quella divina o, ancora, del lato maschile e di quello femminile. Per il primo, lo spirito è effettualità consapevole di se stessa, ovvero ha la forma della «legge nota», del governo;<sup>114</sup> per il secondo, è universalità effettuale, universalità semplice presente e concreta, ovvero ha la forma della naturale comunità etica, della famiglia e dei penati.<sup>115</sup>

---

giusto: la tragedia conduce alla riflessione filosofica sul bene, in quanto riduce l'azione indistinta ai momenti essenziali, rendendo perciò, in un senso completamente nuovo, l'agire consapevole di sé e decidibile.» (- Otto Pöggeler, *Hegel. L'idea di una fenomenologia dello spirito*, Guida, Napoli 1986, pp. 127-128). Queste conclusioni sono più caute di quelle dello stesso Szondi che, in uno sguardo generale, individua nella «filosofia del tragico» un filone proprio all'area tedesca: «Fondata da Schelling senza alcun intento programmatico, essa attraversa il pensiero dell'età idealistica e post-idealistica in forma sempre nuova» (- Peter Szondi, *Versuch über das Tragische*, Insel, Frankfurt am Main 1961; *Saggio sul tragico*, trad. it. di G. Garelli, Einaudi, Torino 1999, p.5). Più in particolare, riconosce che «in Hegel tragicità e dialettica coincidono» (- *ibidem*, p. 22). Affermazione questa che troverà qui di seguito un suo proprio sviluppo.

<sup>114</sup> «Un tale spirito può venir chiamato legge umana, poiché esso è essenzialmente nella forma dell'*effettualità consapevole di se stessa*. Nella forma dell'universalità esso è la legge *nota*, è il costume *dato*, nella forma della singolarità esso è la certezza effettuale di se stesso nell'*individuo* in genere; e la certezza di sé è la palese *validità* esposta alla luce del giorno; *esistenza* la quale per la certezza immediata prende la forma dell'essere messo in libertà» - G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 279 (II, vi, 11).

<sup>115</sup> «L'altro lato ha la forma della sostanza immediata o posta nell'elemento dell'essere [...] esprimendo cioè una *naturale* comunità *etica* [...] la *famiglia*. Questa come il concetto *privo di consapevolezza* e tutt'ora interiore della effettualità conscia di sé, come l'*elemento* dell'effettualità del popolo, sta di contro al popolo stesso; come *essere* etico *immediato* sta di contro all'eticità che si forma e si mantiene *lavorando* per l'universale; - i penati si contrappongono allo spirito universale» - *ibidem*, pp. 279-280 (II, vi, 13).

La relazione reciproca che si articola non è tra due unità monolitiche, dato che in esse vi è una consustanziale comunanza. Il governo, il polo della legge umana, si costituisce come stabile comunità che si conosce in quanto tale,<sup>116</sup> ed è quindi non solo l'elemento "istituzionale" ma ogni modalità di esistenza che implichi una relazionalità intersoggettiva, soprattutto di ordine economico. Dunque, lo spirito certo di sé è composto da gradi differenti di individualità.

Qui si tocca il luogo di interconnessione con l'altro suo aspetto: «La famiglia è l'*elemento* di questa realtà».<sup>117</sup> La famiglia è l'atomo costitutivo della stessa società, ne è il fondamento oscuro («*regno delle ombre*»<sup>118</sup>). Hegel vi riconosce quella che si può ben definire la fonte della società in quanto sviluppa la via d'uscita dal «rapporto naturale e di sensazione»<sup>119</sup> attraverso la filiazione. Nella filiazione o, meglio, nella maturazione del frutto filiale, cioè nel rapporto tra fratello e sorella, si dà la «relazione pura»<sup>120</sup> poiché fratello e sorella «sono reciprocamente libera individualità»<sup>121</sup>. La famiglia costituisce, parafrasando una famosa espressione rivolta a Kant, un'astuzia dello spirito, che si supera nel

---

<sup>116</sup> «Questa forza semplice permette [...] all'essenza di espandersi nella sua organizzazione e di dare ad ogni parte una sussistenza e un proprio esser per sé; [...] in pari tempo lo spirito è la forza dell'intero, la quale riconduce insieme quelle parti nell'uno negativo, dà loro il sentimento della loro dipendenza e le mantiene nella consapevolezza di aver la loro vita soltanto nell'intero. La comunità può dunque da una parte organizzarsi nei sistemi dell'indipendenza personale e della proprietà, del diritto personale e reale; similmente possono organizzarsi e rendersi indipendenti i modi del lavoro per i fini in un primo tempo singoli, - quelli, cioè, dell'acquisto e del godimento» - *ibidem*, p. 283 (II, vi, 18).

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 283 (II, vi, 18).

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 284 (II, vi, 18).

<sup>119</sup> *Ivi* (II, vi, 19).

<sup>120</sup> *Ivi* (II, vi, 20).

<sup>121</sup> *Ibidem*, pp. 284-285 (II, vi, 20). Non è un caso che qui Hegel tratti del rapporto tra figli di sesso diverso. Il rapporto conflittuale che caratterizza la relazione tra fratelli è infatti quello che, a conclusione dell'«azione etica», porta all'emersione dello «stato di diritto» come superamento della bella eticità. Reciprocamente, il rapporto tra sorelle si iscrive semplicemente nella dinamica familiare. Questi diversi movimenti corrispondono alla distinzione che proprio in queste pagine Hegel sviluppa tra l'elemento femminile, corrispondente alla famiglia, e quello maschile, corrispondente invece all'eticità pubblica.

proprio elemento naturale costituendosi come relazione che è in sé propriamente spirituale.<sup>122</sup> Sebbene Hegel non usi l'espressione in quanto la considera negativamente, il rapporto sorella-fratello si dà in una certa misura come ironia della famiglia, poiché se «il femminile» è «eterna ironia della comunità»<sup>123</sup>, è al contempo ciò che fornisce alla comunità il suo elemento maschile e ve lo fornisce secondo un rapporto di dipendenza in cui è lei a sottostare<sup>124</sup>.

In questa consustanzialità, ancorché non confusa, dei poli, si potrebbe stabilire una condizione di equilibrio tale da arrestare la processualità dello spirito. Hegel riconosce però due momenti in cui la potenza del negativo realizza il fine dello spirito. Un primo momento, di ordine implicitamente storico e la cui funzione è relativa, è quello della guerra che il singolo stato etico provoca per “rivificare le proprie membra”.<sup>125</sup> Il secondo momento, effettivamente negativo nel senso della

---

<sup>122</sup> Nella diversa articolazione della questione matrimoniale di Kant e Hegel si preannuncia la distanza tra la soluzione panlogistica hegeliana e la soluzione aperta, sebbene giuridicamente e moralmente vincolata, di Kant su cui fa leva lo stesso Benjamin. Il seguente commento di Bloch all'operazione hegeliana di fondare nella famiglia la possibilità della comunità annuncia l'implicita critica di Benjamin posta a conclusione di questo capitolo: «Matriarcale è l'immagine dell'antica comunità, ancora tenuta insieme da legami di sangue» (- Ernst Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1962<sup>2</sup>; *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, trad. it. di R. Bodei, il Mulino, Bologna 1975, p. 89).

<sup>123</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 297 (II, vi, 38).

<sup>124</sup> «La perdita del fratello è insostituibile per la sorella, e il suo dovere verso di lui è quello supremo» - *ibidem*, p. 285 (II, vi, 20). E poco oltre: «Questa relazione è nello stesso tempo il limite, raggiunto il quale si risolve la famiglia in sé conchiusa, procedendo oltre se stessa. Il fratello è il lato secondo il quale lo spirito della famiglia diventa individualità che si volge verso altro e passa nella coscienza dell'universalità. Il fratello abbandona quell'eticità della famiglia che è *immediata ed elementare*, e perciò propriamente *negativa*, per conquistare e produrre l'eticità effettuale consapevole di se stessa» (- *ibidem*, p. 286 (II, vi, 21)).

<sup>125</sup> «Lo spirito della associazione universale è la *semplicità* e l'essenza *negativa* di questi sistemi isolantisi. Per non lasciar loro metter radici e irrigidirsi in tale isolamento, per non far disgregare l'intero e vanificare lo spirito, il governo ha da scuoterli di quando in quando nel loro intimo con le guerre, ha con esse da ferire e da confondere il loro ordine consuetudinario e il loro diritto d'indipendenza; e a gli individui che, adagiandosi in quell'ordine e in quel diritto, si distaccano dall'intero e anelano all'invulnerabile *esser-per-sé* e alla sicurezza della persona, il governo deve dare a sentire, con quell'imposto lavoro, il loro padrone: la morte. Con questo dissolvimento della

progressione, è quello della applicazione della giustizia. Affinché esso svolga la sua funzione è però necessaria a Hegel un'operazione teorica estremamente significativa. Non è infatti sufficiente che si diano i poli del femminile e del maschile che, non ulteriormente determinati, sarebbero in ultimo orientati da un'eteronomia inaccettabile: l'assegnazione tanto casuale quanto necessaria ad una delle due parti. Invece:

La coscienza etica sa quel che ha da fare ed è decisa ad appartenere o alla legge divina o alla umana. Questa immediatezza della sua decisione è un *essere-in-sé*, ed ha perciò in pari tempo, il significato di un essere naturale [...]. La natura, non l'accidentalità delle circostanze o della scelta, assegna l'un sesso all'una, l'altro alla legge; - o, viceversa, entrambe le potenze etiche stesse si danno nei due sessi la loro esistenza individuale e la loro attuazione.<sup>126</sup>

In questa scelta vi è la decisione del carattere, tanto per l'univocità del movimento quanto per la perseveranza dell'affermazione della posizione acquisita<sup>127</sup>: «La coscienza etica, *decisasi* per l'una delle due potenze, è

---

forma del sussistere lo spirito impedisce di scivolare dall'esserci etico nel naturale, e conserva il *Sé* della sua coscienza e lo eleva fino alla *libertà* e alla *forza*.» - *Ibidem*, pp. 283-284 (II, vi, 18). Qui, più che altrove, sembrano adeguate le parole riservate da Bloch al pensiero di Hegel nello *Spirito dell'utopia*: «Tutto ciò che vi è di doloroso, di insostenibile e di ingiusto nella vita [...] possono essere svolti come qualcosa di non pericoloso che avviene sempre e non avviene mai» (- Ernst Bloch, *Geist der Utopie, Zweite Fassung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1964; *Spirito dell'utopia*, trad. it. di F. Coppelotti, La Nuova Italia, Scandicci (Firenze) 1992, p. 236).

<sup>126</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 290 (II, vi, 28).

<sup>127</sup> «Porsi come 'carattere', da parte dell'eroe, significa che egli si fa tutt'uno con la potenza etica che incarna, la considera come l'unica valida, mentre quella opposta gli appare, in quanto inessenziale, priva di diritti.» - Oscar Meo, *Tragico e fruizione estetica in Kant e Hegel*, il Melangolo, Genova 1993, p. 28. Tale affermazione assoluta si alimenta anche dell'oblio della sua provenienza spirituale, comune al carattere opposto: «La coscienza etica ha bevuto alla coppa della sostanza assoluta l'oblio di ogni unilateralità dell'essere-per-sé, de' suoi fini e de' suoi concetti peculiari, e ha quindi affogato in queste onde stige ogni propria essenzialità e ogni valore indipendente dell'effettualità oggettiva.» - G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, cit., p. 291 (II, vi, 30).

essenzialmente *carattere*»<sup>128</sup>. È dunque attraverso quest'operazione in cui Hegel non solo riconduce il carattere al movimento destinale dello spirito, ma ve lo premette come sua necessaria condizione,<sup>129</sup> che si compie ancora una volta quella totalizzazione inclusiva di ogni aspetto.

Il carattere determina per entrambe i poli la radicalità della posizione che può rivendicare la propria assoluta validità solo a discapito dell'altra e in sua opposizione. Tale radicalità è espressione dell'oblio di cui fa prova il carattere secondo la legge del destino di essere parte di un tutto, sicché la legge che singolarmente fanno entrambi valere è giusta e produce i suoi effetti sull'altra parte. Ma in tal modo, entrambe sentenziano anche il giudizio di condanna su di sé, l'ammissione della propria colpa inevitabile, ancora una volta: destinale:

La *colpa* non è l'indifferente, ambigua essenza [...] l'*azione* etica ha in sé il momento del delinquere, giacché non toglie la *naturale* ripartizione delle leggi nei due sessi; anzi, in quanto *indivisa* direzione verso la legge, rimane al di dentro dell'*immediatezza naturale* e, in quanto operare, rende questa unilateralità una colpa: la colpa di cogliere uno solo dei lati dell'essenza e di comportarsi negativamente verso l'altro.<sup>130</sup>

La tragedia dello scontro tra le potenze legislative che rivendicano il proprio essere giuste ha dunque nel carattere una sua predeterminazione e, così decisa, si consuma come giusto destino che inghiotte entrambe le parti.

---

<sup>128</sup> *Ibidem*, p. 290 (II, vi, 29). L'elemento del carattere torna più insistentemente, come si vedrà, nel secondo luogo, la 'religione', in cui Hegel tratta di questi argomenti assumendo una rilevanza maggiore.

<sup>129</sup> Al contempo, il destino è causa sostanziale della distinzione e della scelta quando si passi, secondo una prospettiva sempre presente e necessaria, dal movimento 'in sé' al movimento 'per noi': «L'eterna necessità del terribile *destino*; necessità che precipita nell'abisso della sua *semplicità* [quella del carattere] la legge umana e la divina [...] e che per noi passa nell'assoluto *esser-per-sé* dell'autocoscienza puramente singola.» (- *ibidem*, p. 289 (II, vi, 27)). Hegel è ancora più esplicito all'inizio della parte sulla religione: «Il destino, ove affonda questo movimento contraddittorio, è il Sé consapevole di sé come del destino dell'*essenza* e dell'*effettualità*.» (- *ibidem*, p. 418 (II, vii, 5)).

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 292 (II, vi, 31).

La potenza del negativo, in tal modo articolatasi, fa emergere come tratto fondamentale del pensiero di Hegel quello dell'uso della violenza a discapito della vita, individuata dal filosofo come tratto naturale da superare nell'ordine spirituale: «Il passaggio dalla sostanza al soggetto, dal regno della necessità a quello della libertà, [è] possibile solo a condizione che intervenga il momento della violenza» perché «la violenza è l'effetto dell'azione del concetto, del λόγος, su un'alterità che esso stesso ha posto come presupposto necessario della sua azione»<sup>131</sup>. In tal senso la violenza ha tanto un lato materiale quanto un lato logico, è tanto fisica, annientamento della singolarità concreta, quanto logico-razionale, soppressione della formulazione logico-verbale più debole (sebbene tale debolezza non sia accidentale). È importante sottolineare ancora una volta che, per queste stesse caratteristiche appena enunciate, la violenza non solo non è casuale ma le condizioni in cui si verifica ne stabiliscono anche la contingenza «attraversata da una necessità superiore»<sup>132</sup>, quella del destino che la orienta. La violenza hegeliana «elargisce [il] Senso, in cui l'oscillare del conflitto è sempre già risolto dalla pervasività della ragione»<sup>133</sup>, perché è strumento del destino che 'per noi' è 'spirito assoluto'. Qui si riconosce tutta la distanza dalla concezione di Benjamin, che può quindi definire Hegel un «mistico della violenza».

Il secondo luogo della *Fenomenologia*, cui si faceva inizialmente riferimento, è quello della religione. Due sono le questioni che accompagnano questo riapparire della trattazione: per quale ragione è ripreso l'argomento? e, perché proprio come espressione di passaggio dalla figura della 'religione artistica' a quello della 'religione disvelata'? Le due questioni sono strettamente

---

<sup>131</sup> Vittorio Morfino, *Sulla violenza. Una lettura di Hegel*, Ibis, Como-Pavia 2000, pp. 95-96. Poco oltre, Morfino ne articola il fondamento logico-linguistico: «Nemmeno per un attimo Hegel si sofferma su ciò che la violenza distrugge, su ciò che dalla sua azione è cancellato per sempre, perché l'ordine del discorso vieta la disperazione di fronte all'abisso del dolore, di una perdita secca non recuperabile alla dialettica del processo, che la violenza provoca. La violenza è l'illusione del finito, è in fondo niente più che il sintomo di un riappropriarsi da parte del concetto di un'esteriorità, del farsi luce del concetto, della libertà. Ciò che viene distrutto e la sua stessa distruzione è esperienza che sarà conservata nel cammino dello spirito.» (- *ibidem*, p. 98).

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>133</sup> *Ibidem*, p. 110.

interconnesse tra di loro e permettono di evidenziare l'operazione di fondo sviluppata da Hegel. Si tratta di una rielaborazione della posizione giovanile in cui Hegel era maggiormente affascinato dal carattere nazionale greco, capace attraverso la creazione poetica dei miti di fare della cultura e della religione due collanti dell'unità comunitaria.<sup>134</sup>

Già nella trattazione all'interno dello spirito, si è visto come questa unità sia immediata e abbia bisogno di essere superata, di vivere tutte le sue contraddizioni per poter ritornare in una forma definitiva e compiuta. La ripresa nella parte sulla religione funziona come una chiusura:<sup>135</sup> se l'eticità è la prima figura dello spirito in quanto ne anticipa la forma di organizzazione comunitaria delle parti determinate, e proprio in ciò sta la sua incompiutezza, la 'religione artistica' nell'opera d'arte spirituale è la prefigurazione della conclusione nell'unità ritrovata, quella in cui lo spirito ritrova l'unità della propria autocoscienza con quella della propria rappresentazione.<sup>136</sup> Ciò è possibile perché nella 'religione' vi è un susseguirsi di rappresentazioni non casuale né prodotto da uno sviluppo temporale interno, ma che rispetta come principio del suo movimento solo la maggior completezza e compiutezza della rappresentazione.<sup>137</sup>

---

<sup>134</sup> Cfr. in particolare Otto Pöggeler, *Hegel. L'idea di una fenomenologia dello spirito*, cit., p. 112.

<sup>135</sup> «A questo punto sorge per lui il compito di distinguere la tragedia [...] dal sacrificio di Cristo, che riguarda una religione più alta, la religione rivelata ed assoluta. Nella *Fenomenologia*, quindi, Hegel torna a parlare ancora una volta della tragedia nel capitolo sulla religione, inquadrandola in una successione di gradi, attraverso i quali la religione si solleva al suo compimento» - *ibidem*, p. 121.

<sup>136</sup> Così commenta Hyppolite: «La morte del Cristo è dunque il porre lo spirito della comunità, l'autocoscienza universale. Il movimento compiutosi in lui *ora deve attuarsi nella comunità stessa* e divenire *suo proprio* movimento di lei invece di esserle *estraneo*.» - J. Hyppolite, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello Spirito» di Hegel*, cit., p. 699.

<sup>137</sup> «Per il suo spirito effettuale la figura *determinata* della religione estrae dalle figure di ciascheduno de' suoi momenti quella che le corrisponde. La determinatezza principale della religione si protrae in tutti i lati della sua esistenza effettuale, imprimendo loro questa comune impronta. In tal modo le figure che fin qui si sono presentate si dispongono diversamente da quello ch'esse apparivano nella loro serie [...] Se dunque l'una serie fin qui considerata, nel suo progredire segnava in lei per nodi i regressi, ma se ne disimpegnava nuovamente in una lunghezza, essa è ormai come rotta in questi nodi, i momenti universali, e frazionata in molte linee che, raccolte insieme in un fascio, si riuniscono poi simmetricamente, di guisa che le medesime differenze nelle

In tal modo, l'impostazione comprensivo-totalizzante di Hegel intesse un nuovo filo diretto a vincolare in maniera più cogente le proprie parti interne. Se l'individualità, lo si è visto, è causa dell'ironia e del disfacimento della comunità immediata greca, essa non è solo il negativo. Al termine del cammino lo spirito diviene consapevole della sua unità totale 'in sé' e nelle sue singole parti, 'per sé', così che l'individualità risulti al contempo libera e attiva promotrice dell'unità del tutto. La sua negatività è dunque ricondotta alla positività della sua essenza spirituale. Eppure, non vi è certezza che l'individualità, in una sua manifestazione singolare, non si opponga alla compiuta formulazione statuaria dello spirito.<sup>138</sup> Si potrà sempre affermare, come fa lo stesso Hegel, che essa venga annientata in quanto semplice manifestazione contingente. D'altronde, perché questa condotta si riveli una colpa inaudita è necessario che l'individualità sia espressione massima e non solo componente dello spirito.<sup>139</sup> È quanto accade in un primo momento, teoreticamente inteso, con l'apparire della figura storica di Napoleone, con cui emerge «*il soggetto creatore della propria storia*, un soggetto che ha assorbito in sé l'universale come suo νόσος invece di averlo al di là di sé nella forma di un universale astratto»<sup>140</sup>. Ma qui, a decidere della giustezza dell'azione individuale, è la storia; si tratta dunque di una sanzione che può avvenire solo *post mortem*.<sup>141</sup> È solo con la figura finale della religione disvelata, dove, nella

---

quali ogni speciale linea prendeva forma entro di lei, vengono a coincidere. [...] nello spirito effettuale esse [queste distinzioni] sono attributi della sua sostanza; ma nella religione sono anzi soltanto predicati del soggetto [lo spirito]» - G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 421-422 (II, vii, 10).

<sup>138</sup> «Certamente la coscienza permane sempre come una virtuale minaccia di anarchia e di disordine, ma dove questa si attuasse, essa riprodurrebbe di volta in volta figure della coscienza di cui è già stato mostrato il limite e la necessità del superamento.» - F. Chiereghin, *La "Fenomenologia dello spirito" di Hegel. Introduzione alla lettura*, cit., pp. 119-120.

<sup>139</sup> «Lo Spirito si erge a ontologicamente Ultimo [...] Il Soggetto-Oggetto hegeliano è Soggetto» - Theodor W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1963; *Tre studi su Hegel*, trad. it. di F. Serra, il Mulino, Bologna 1971, p. 22.

<sup>140</sup> J. Hyppolite, *Genesis e struttura della «Fenomenologia dello Spirito» di Hegel*, cit., p. 605.

<sup>141</sup> «È solo la storia a decidere della verità di un'azione proveniente da un Sé individuale.» - *ibidem*, p. 608.

singularità manifestativa dell'individuo, si dà a vedere l'assoluto dello spirito, che si perviene alla conciliazione, in quanto «la finitezza dello spirito agente si converte sempre nel movimento ascendente dello spirito in cui il passato attende il suo *sensu* dall'avvenire»<sup>142</sup>.

In altri termini, se il momento dello spirito che si dà come figura etica è quello, come si è visto, in cui è definito «il modo d'essere della coscienza che non conosce ancora il valore infinito della libertà presente nella sua singularità» così che «l'occultamento di quest'elemento essenziale fa sì che il mondo etico, come unità immediata del singolare e dell'universale, sia esposto allo sfacelo quando gli individui rivendicano ciascuno per sé il valere assolutamente come persone»<sup>143</sup>, il momento 'religione' è quello in cui Hegel si preoccupa di salvare l'individualità innalzandola alla totalità unitaria dello spirito. In questo movimento svolgono un ruolo essenziale tragedia e commedia come superamento dell'epica.

L'*epos* costituisce il termine di partenza in quanto in esso si dà inizialmente la forma rappresentativa linguistica matura, distaccatasi dalla rappresentazione cosale della statua e anche, attraverso il ricordo, dalla identificazione immediata con la manifestazione divina: «È il primo linguaggio, l'*epos* come tale, che contiene il contenuto universale almeno come *completezza* del mondo, sebbene non come *universalità* del *pensiero*»<sup>144</sup>. Ma l'*epos* presenta una individualità scissa e non riconciliata del 'Sé' in due estremi che astrattamente sono in relazione con il contenuto del racconto: da un lato, il sé dell'aedo; dall'altro, la necessità, che si è visto essere la sostanza degli dèi singoli e capricciosi.<sup>145</sup> «Ambedue gli estremi

---

<sup>142</sup> *Ibidem*, pp. 608-609.

<sup>143</sup> F. Chierighin, *La "Fenomenologia dello spirito" di Hegel. Introduzione alla lettura*, cit., p. 135.

<sup>144</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 447 (II, vii, 58). Mentre: «Il dio che ha la favella a elemento della propria figura, è dunque l'opera d'arte in lei stessa animata, avente immediatamente entro il suo esserci [la] pura attività» (*-ibidem*, p. 437 (II, vii, 39)). Nota Meo: «Quello *verbale* è il mezzo di espressione più potente a disposizione dello spirito» (- O. Meo, *Tragico e fruizione estetica in Kant e Hegel*, cit., p. 26).

<sup>145</sup> «Il contenuto del mondo della rappresentazione atteggia per sé oltre ogni vincolo il suo movimento nel *medio*, raccolto attorno all'individualità di un eroe, che peraltro nella sua forza e nella sua bellezza sente spezzata la propria vita [...] Ché la *singularità salda in se stessa ed*

debbono avvicinarsi al contenuto; l'uno, la necessità, deve riempirsi di questo; l'altro, la favella dell'aedo, deve di esso partecipare; e il contenuto lasciato prima a se stesso deve in lui ricevere la certezza e la salda determinazione del negativo»<sup>146</sup>.

La tragedia riesce a sopprimere questa doppia scissione, anche se non produce un'unità completa. Riesce a stringere il «mondo essenziale» e quello «agente». La lingua penetra nel contenuto cessando di essere narrativa: l'eroe è colui che ha la parola e con essa esprime le connessioni in cui è implicato e che lo determinano. Qui si può riconoscere un altro importante momento di distanza di Benjamin. Infatti, per quest'ultimo, l'eroe è essenzialmente muto e lo è non perché non riesca a denunciare le relazioni e il destino cui è soggetto, bensì perché la sua lingua non riesce ad andare oltre. Per Hegel, al contrario, questo non andare oltre costituisce il valore positivo di questa parola:

L'eroe è egli stesso colui che parla, e la rappresentazione mostra all'ascoltatore, che è in pari tempo spettatore, degli uomini *autocoscienti* i quali *sanno* e sanno *dire* il loro diritto e il loro fine, la forza e il valore della loro determinatezza. Essi [...] manifestano l'intima essenza, dimostrano il diritto del loro agire e asseriscono pensatamente e determinatamente il *pathos* cui sono soggetti [...] nella sua individualità universale.<sup>147</sup>

---

*effettuale* è esclusa nell'estremità e scissa ne' suoi momenti che non si sono ancora trovati né unificati. L'un Singolo, l'*astratto* ineffettuale, è la necessità che non partecipa alla vita del medio; e altrettanto poco vi partecipa l'altro, il Singolo *effettuale*, l'aedo che si tien fuori di lui e va a fondo nella sua rappresentazione» - G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 449 (II, vii, 61).

<sup>146</sup> *Ivi*.

<sup>147</sup> *Ibidem*, p. 450 (II, vii, 62). «*Pathos* è propriamente l'interesse, la specifica relazione al mondo del soggetto, il suo inter-esse, non mero essere, ma il suo essere profondamente implicato - come Antigone o Oreste - nella propria realtà. [...] Tragico è proprio l'implicarsi ineludibile e l'ineluttabile collidere del *pathos* dell'eroe e del manifestarsi del destino, il sacrificarsi del singolo è il suo stesso necessario sacrificio: l'eroe antico non avverte perciò nessuna opposizione, nessuna sofferenza, giacché ogni cosa è come dev'essere.» (- Rossella Bonito Oliva, *L'individuo moderno e la nuova comunità. Ricerche sul significato della libertà soggettiva in Hegel*, Guida, Napoli 2000, p. 156).

In questo senso, però, il linguaggio risulta essere strumentale in quanto questi eroi sono «caratteri» nel senso, già apparso nell'analisi dello 'spirito etico', di determinazioni univoche che si pongono testardamente, ottusamente, in rapporto al destino. Come immersi in un corso d'acqua, laddove esso curva, loro proseguono diritto, insabbiandosi sulla riva: «Eroi che pongono la loro coscienza in una sola di queste potenze, hanno in essa la determinatezza del carattere e ne costituiscono l'attivazione e l'effettualità»<sup>148</sup>. Hegel fa dunque del carattere un potenziamento della determinazione del singolo in conformità al destino; l'eroe è tale in quanto esprime un carattere forte e non in quanto si ribella ad una data condizione. In tal modo, Hegel fa confluire carattere ed eroe verso un'unità che è quella di una individualità potente e attivamente conforme all'universale secondo quel quadro generale che si è segnalato poco sopra.<sup>149</sup>

Ciò non esclude che nella tragedia, tale completezza dell'individualità sia *in fieri* e dunque incompiuta:

Lo spirito *agente* si oppone come coscienza all'oggetto sul quale essa agisce e che in tal modo è determinato come il *negativo* dell'elemento che sa; chi agisce si trova quindi nell'opposizione del sapere e del non-sapere. Egli desume il suo fine dal suo carattere [...] ma per causa della distintezza del carattere egli sa solo l'una potenza della sostanza, e l'altra è per lui occulta.<sup>150</sup>

Lo scontro inevitabile che ne deriva tra le potenze del contenuto e la verità della coscienza produce quello che al contempo è l'eguale diritto e l'eguale torto delle parti, sicché diventa inevitabile il reciproco tramonto come conciliazione dileguantesi:

La conciliazione dell'opposizione con sé è il *Lete* del *mondo infero* nella morte o il *Lete* del *mondo supero* come assoluzione, - non già dalla colpa, perché la

---

<sup>148</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 451 (II, vii, 64).

<sup>149</sup> La trattazione ben delimitata della nozione hegeliana di carattere fin qui svolta consente di indicare anticipatamente un'analogia associazione che è prodotta, anche se in termini peculiari, da Cohen, come verrà mostrato all'inizio del prossimo capitolo.

<sup>150</sup> *Ibidem*, p. 452 (II, vii, 66).

coscienza, avendo agito, non può negarla, ma dal peccato, - e come suo placarsi nella espiazione. Ambedue sono l'*oblio*: l'esser dileguato dell'effettualità e dell'operare delle potenze della sostanza [...] e l'esser dileguato delle potenze del pensiero astratto del bene e del male; infatti nessuna per sé è l'essenza; anzi l'essenza è [...] l'immota unità del destino.<sup>151</sup>

Il colpo di grazia alla tragedia greca è ciò che consente il sorgere della commedia, che si situa così sulla linea prestabilita. Nel momento in cui emerge l'ipocrisia della situazione cui partecipa l'eroe, in quanto solo estrinsecamente può darsi l'unità di destino e sostanza, allora avviene la separazione tra la maschera e l'attore. Non è un annichilimento di ciò che era rappresentato bensì la nuova consapevolezza, attraverso l'ironia, di singolarità che si fanno nella loro contingenza e quindi fanno il venir meno della loro pretesa validità assoluta precedente. Ciò che soffre l'ironia è dunque il carattere eroico nella sua assoluta unilateralità.

Questa situazione è l'apparecchiarsi di quella individualità assoluta in cui spirito e rappresentazione giungono a conciliarsi come rappresentazione di un uomo in cui l'assoluto è incarnato.<sup>152</sup> L'individualità è infine salvata come forma propria allo spirito assoluto e, dunque, giustamente ricondotta alla sua libertà all'interno della necessità dello spirito. Questa è la via attraverso la quale, come si era preannunciato, Hegel lega con doppio movimento l'universale e l'individuale. Il quadro conclusivo può così essere sinteticamente presentato:

Con il significato europeo moderno di libertà, la commedia, sia pure divina, nel mondo moderno ha sostituito la tragedia dell'eroe antico: la modernizzazione e

---

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 454 (II, vii, 69).

<sup>152</sup> Nella misura in cui è ancora rappresentazione, questa individualità ha da soffrire un'ultima negazione tragica: «La comunità deve a sua volta riconciliare l'esistenza finita con l'essenza divina interiorizzando in sé la morte e la resurrezione del Cristo. La relazione fra questi due movimenti dialettici è la morte del mediatore: occorre comprendere in tutti i sensi possibili quella dura espressione: 'Dio stesso è morto'. Nel Cristo sulla croce non muore solo il dio-uomo, muore altresì il dio astratto la cui trascendenza separava radicalmente l'esistenza umana dalla sua essenza divina. [...] Come spirito, dio è divenuto l'autocoscienza universale della comunità.» (- J. Hyppolite, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello Spirito» di Hegel*, cit., pp. 699-700).

il suo farsi produttivo di un mondo ha determinato le condizioni di un compenetrarsi compiuto della vicenda individuale con il corso oggettivo del mondo, là dove insieme vengano pensate concettualmente. Questo darebbe ragione a chi ritiene che il sistema hegeliano della libertà abbia eliminato il tragico sacrificio dell'eroe, proprio perché ha neutralizzato la voce della volontà individuale, funzionalizzata e assimilata alla comunità etica. Noi crediamo invece che proprio la sottolineatura del momento soggettivo della libertà, del radicamento verso il basso [...] della libertà nell'*ethos* come carattere marchi la distanza e la non sovrapponibilità tra piano della libertà soggettiva e della libertà oggettiva, nel mondo moderno. Il regno della legge giuridica e quello della legge morale nella loro complementarità sono il rivelarsi stesso della libertà divenuta carattere dell'uomo moderno.<sup>153</sup>

In relazione a questa 'infernale dialettica' - si potrebbe dire, in termini benjaminiani -, si vuol qui chiudere con un passaggio estremamente sintetico del saggio sulle *Affinità elettive* goethiane in cui, tacitamente, Benjamin decide per l'opposizione a questa operazione teorica e a favore di un'impostazione diversa:

Poiché non nella piccola commozione, che si assapora, ma nella grande commozione della scossa, l'apparenza della conciliazione supera la bella apparenza e da ultimo anche se stessa. Il lamento che sgorga fra le lacrime: ecco la natura della commozione. E anche ad essa, come al grido di dolore senza lacrime, è lo spazio della scossa dionisiaca a conferire vibrazione e risonanza. 'Il lutto e il dolore dell'esperienza dionisiaca, e cioè le lacrime versate al perenne tramonto di ogni vita costituiscono la forma più mite di estasi [...]'. Così scrive Bernoulli nel suo commento al centoquarantunesimo capitolo del *Matriarcato*, dove Bachofen parla della cicala, l'animale che appartiene, in origine, solo alla buia terra, e che la penetrazione mitica dei Greci ha assunto nella cerchia dei simboli celesti. E a cos'altro mirava, in ultima istanza, la meditazione di Goethe sull'*exitus* di Otilia?<sup>154</sup>

---

<sup>153</sup> R. Bonito Oliva, *L'individuo moderno e la nuova comunità. Ricerche sul significato della libertà soggettiva in Hegel*, cit., p. 164.

<sup>154</sup> W. Benjamin, *Goethes Wahlverwandschaften*, GS I, i, pp. 192-193; CCRT, p. 245.

Nel capitolo citato dell'opera di Bachofen, viene svolta l'analisi del mito della gara di cetra tra Eunomo di Locri e Aristone di Reggio dove il ruolo principale viene assunto dalla cicala.<sup>155</sup> La cicala è

Espressione della Terra nella sua componente materna e della discendenza esclusivamente matrilineare [...] al tempo stesso tuttavia il mito allude al suo legame con la luce dell'alba che scaturisce dalle tenebre [...]; di qui la credenza nel continuo ringiovanimento della cicala. Correndo incontro alla morte così come il sole corre incontro al tramonto, essa ritorna ogni volta ad esser giovane. Alla Madre notte si affianca il giorno in quanto potenza maschile. [...] Il suo regno pare essere non tanto quello della luce perennemente immutabile, quanto piuttosto quello del giorno ch'è scaturito dalla notte e che ad essa continuamente ritorna.<sup>156</sup>

Il doppio rimando simbolico che acquista la cicala nel senso del mito è ciò a cui fa riferimento Benjamin riconducendovi, come si è già visto, la figura goethiana di Ottilia. Ma l'introduzione alla citazione tratta da Bernoulli parla di «scossa dionisiaca» e lo stesso Bernoulli parla di «lutto» e «dolore dell'esperienza dionisiaca» per «il perenne tramonto di ogni vita». Ora, Chiereghin così commenta il culto nella figura hegeliana della religione artistica:

Nel culto, da un lato la coscienza acquista la consapevolezza che l'essenza divina è discesa fino ad essa, dall'altro è la divinità stessa che perde l'aspetto di un'estranea essenza oggettiva e assume il peculiare carattere dell'autocoscienza. Grazie a tale intreccio può avvenire il passaggio all'"opera d'arte vivente", la quale vive proprio della tensione tra due elementi, che si possono già chiamare il dionisiaco e l'apollineo [...] Il momento dionisiaco è quello dell'entusiasmo bacchico, in cui il divino si mostra nell'immediatezza dei

---

<sup>155</sup> Cfr. Johann Jakob Bachofen, *Das Mutterrecht: Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Stuttgart, 1861; *Il matriarcato. Ricerca sulla ginecrazia del mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, trad. it. di G. Schiavoni, Einaudi, Torino 1988, 2 voll., vol. II, cap. 141, pp. 778-786.

<sup>156</sup> *Ibidem*, pp. 779-780.

frutti della natura [...] la chiarezza e la perfezione apollinea [...] emerge invece nella statua eretta in onore dell'atleta vincitore.<sup>157</sup>

Il superamento del rapporto tra i due elementi, dionisiaco e apollineo, avviene nell'ordine progressivo del linguaggio epico, tragico e comico. Ma, secondo Benjamin, un superamento di tal ordine, equivalente a quello che i greci realizzano nella ricchezza simbolica della cicala, appartiene all'ordine mitico. Rivendicando, di contro, semplicemente il dionisiaco come esperienza del tramonto della vita, Benjamin rifiuta il suo ordinato superamento nel linguaggio (secondo la forma propria che assume in Hegel) dell'opera d'arte vivente. Il dionisiaco e tali forme d'arte si trovano in un rapporto reciproco secondo il quale queste ultime devono sempre dar conto del dionisiaco poiché esso pertiene anche, sebbene non solo, all'ambito del demonico. Solo in tal senso il dionisiaco può essere scossa che non va verso il mitico e non pretende la conciliazione, bensì che, pazientemente, opera per il superamento della bella apparenza e dell'apparenza della conciliazione.

---

<sup>157</sup> F. Chiereghin, *La "Fenomenologia dello spirito" di Hegel. Introduzione alla lettura*, cit., p. 143.

## Silenzio tragico e nostalgia della natura: la conversione di destino in carattere

Una volta presentata la dimensione mitico-destinale che per Benjamin determina l'ordine della realtà positivamente vigente, si tratta di vedere quali trattazioni e quali figure vi si oppongano, permettendo così che emerga l'intricata trama di relazioni che costituisce essenzialmente la realtà. Il tentativo di uscita non può essere quello hegeliano, considerato, seppur in un'analisi solo parziale, a conclusione del precedente capitolo. Si tratta di vedere, allora, se si possono riconoscere degli esempi nelle teorizzazioni di Cohen e di Nietzsche, dirette a pensare un presente che non sia ineluttabilmente (destinalmente) predeterminato e con le quali Benjamin si trova a confrontarsi intorno alle figure dell'eroe tragico e del carattere.

Proprio la volontà coheniana di proporre una soluzione alternativa a quella hegeliana è allora una prima ragione del fatto che qui ci si soffermi sulla sua concezione dello spazio morale e della relazione al mondo che porta con sé, nell'*Etica della volontà pura*, e del concetto di religione in cui sfocia, nello scritto postumo della *Religione della ragione*. Se, infatti, Benjamin non ritiene soddisfacente il tentativo hegeliano di convogliare verso una totalità spirituale l'azione dell'individuo in opposizione alla realtà, il ruolo intermedio svolto dalla comunità e la realtà esterna nelle sue trasformazioni, il confronto con Cohen permette di approfondire lo statuto del soggetto nel suo relazionarsi tanto allo spazio comune quanto al mondo oggettuale. Al contempo, consente di dire qualcosa anche sulla soluzione, di cui Cohen è fautore principale, che ritrova nello spazio trascendentale il termine di riferimento assoluto per fondare la realtà.

### ***a. La legalità come fondamento della moralità della soggettività etica e la correlazione all'idea di Dio in Cohen***

Benjamin incontra a più riprese la figura accademica di Cohen. Ne segue alcune tarde conferenze, tenute dal docente quando si è ormai trasferito dall'università di Marburgo alla *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* di Berlino.<sup>158</sup> Ne legge alcuni testi, sui quali si trova ad esprimere giudizi contrastanti e, se è un autore con cui a più riprese intrattiene un dialogo silenzioso, ne è, per lo più e negli elementi più importanti, un lettore critico della struttura e dei risultati teorici.<sup>159</sup> Laddove ne accoglie le analisi, come nella citazione sulla liricità di Goethe riportata nella critica delle *Affinità elettive*, non è mai in maniera aderente all'insieme del suo pensiero, bensì secondo la propria idea di citazione, ossia quella di un passo estrapolato dal contesto in cui si trova per farne emergere il significato recondito.

Questa sostanziale distanza e, al contempo, i singoli punti di tangenza sono quanto emerge dall'analisi della problematica morale e dello spazio etico, concepiti nell'*Etica della volontà pura* e riformulati nel lavoro postumo sulla religione ebraica.

---

<sup>158</sup> «Sia Benjamin sia io, in tempi diversi, avevamo seguito corsi o singole conferenze di Cohen all'epoca in cui, già vecchio, questi viveva a Berlino, e avevamo per la sua persona una considerazione che giungeva alla reverenza» - G. Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, cit., p. 100.

<sup>159</sup> La questione di quali testi coheniani legga Benjamin rimane parzialmente irrisolta, come riconosce la stessa Tamara Tagliacozzo intenta, per il resto, a ricondurre ai concetti chiave della riflessione coheniana, a partire dall'analisi del concetto di esperienza, la riflessione di Benjamin. È sicuro che Benjamin inizi la lettura della *Teoria kantiana dell'esperienza*; altrettanto certo è che entri in possesso del *System der Philosophie* e che, probabilmente, legga anche la *Religione della ragione*, avendone espresso un giudizio positivo di sfuggita in una lettera a Scholem (cfr.: T. Tagliacozzo, *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, cit., p. 12). Per quanto riguarda, più in generale, le influenze prodotte dall'incontro universitario con altri studiosi neocriticisti - H. Rickert, J. Cohn, E. Cassirer, B. Erdmann, P. Natorp, F. Noeggerath - un tentativo di ricostruzione si trova sempre in Tamara Tagliacozzo: cfr. l'introduzione in *ibidem*, pp. 7-16.

Già nella *Logik der reinen Erkenntnis*, Cohen si pone il problema di determinare in maniera certa il campo dell'etica: «Come nella natura operano forze e leggi, così nella cultura etica dominano potenze e norme le cui ragioni ultime non possono essere ricondotte alla casuale influenza reciproca delle singole persone»<sup>160</sup>.

In questa proposizione si articola la precoce esigenza di Cohen di fornire una solida base e un'altrettanto solida struttura allo spazio etico, sottraendolo ad ogni contingenza che rigetti nell'aleatorio. Cohen è così spinto a riconoscere nella legalità quella forma peculiare in cui poter ritrovare la certezza universale di cui ha bisogno: «Anche qui sorge l'idea e l'esigenza di una *legge*, sorge dunque il problema di un principio e di una fondazione che renda possibili leggi siffatte»<sup>161</sup>. Nella prima edizione della *Fondazione kantiana dell'etica* del 1877 Cohen affronta questo problema radicalizzando alcune posizioni e conclusioni del pensiero kantiano: se nella *Critica della ragion pura* Kant apre alla possibilità della ragion pura senza però poterla gnoseologicamente fondare in quanto «non si indirizza mai immediatamente all'esperienza o a un oggetto qualsiasi»<sup>162</sup>, Cohen ritiene invece che la possibilità teoretica della libertà sia un'esigenza «perché altrimenti il *Sollen* viene a mancare di una sua *deduzione*»<sup>163</sup>. Così:

Il problema è [...] quello di trovare 'quale logica' consenta la fondazione di un'etica che non deve aver nulla a che fare con la psicologia e con l'antropologia, che non può muovere da nessun dato di fatto circa la natura -

---

<sup>160</sup> Hermann Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Olms, Hildesheim 1997, p. 38.

<sup>161</sup> *Ivi*.

<sup>162</sup> Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 29 Bände, Berlin 1902 e sgg., Band V.; *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 240.

<sup>163</sup> Gianna Gigliotti, *Presentazione*, in Hermann Cohen, *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*, Berlin, Bruno Cassirer, 1910; *La fondazione kantiana dell'etica*, trad. it. di G. Gigliotti Milella, Lecce 1983, p. XIV. I punti di questo andar oltre Kant sono sintetizzati da Gianna Gigliotti nella sua prefazione alla traduzione italiana dell'opera: Cfr. *ibidem*, pp. XI-XXXIV. La traduzione si basa sulla seconda edizione del 1910, le cui differenze rispetto alla prima edizione sono segnalate dalla curatrice all'interno della stessa prefazione e non sono comunque rilevanti per lo svolgimento dell'argomentazione qui sviluppato.

reale o presunta - degli uomini [...] ma 'che diritto ci dà il metodo trascendentale di muovere quel passo al di là del campo dell'esperienza?'"<sup>164</sup>.

È in base all'esigenza posta da questa domanda che Cohen costruisce la sua rifondazione kantiana dell'etica a partire dal gesto con cui rende centrale l'interpretazione della 'cosa in sé' come limite intrinseco al conoscere esperienziale.<sup>165</sup> Da qui discende la conseguenza del valore metodologico dell'etica kantiana e del ruolo delle idee.<sup>166</sup> Questo valore puramente metodologico

---

<sup>164</sup> *Ibidem*, p. XV.

<sup>165</sup> Il significato è espresso chiaramente in Irene Kajon: «Trascendentale [...] è quell'indagine che assume come suo oggetto non il rapporto tra l'essere in sé della natura e la coscienza empirica come parte di questo essere, ma il rapporto tra la nostra conoscenza della natura, come *Faktum* avente validità oggettiva, e quegli a priori della coscienza che costituiscono tale *Faktum*» (- Irene Kajon, *I problemi della libertà e del male in Hermann Cohen e Paul Natorp*, in *I filosofi della scuola di Marburgo*, a cura di B. Antomarini, « Il cannocchiale », 116, 1-1, 1991, p. 417-418). E la sua validità si estende anche al piano etico: «Tale interpretazione del metodo trascendentale implica anche che l'indagine etica, come quella teoretica, assuma come suo oggetto il rapporto tra un determinato a priori della coscienza e un particolare *Faktum* dell'esperienza umana» (-*ibidem*, p. 418).

<sup>166</sup> Il ruolo delle idee è formulato ripensando la distinzione kantiana tra limite (*Grenze*) e confine (*Schranke*). Mentre in Kant il limite segnala l'al di là cui questa grandezza confinata fa segno, in Cohen questo al di là non è assoluto, non è esterno ma è interno alla conoscenza. Gianna Gigliotti sottolinea come tale possibilità derivi dalla ripresa, a fianco del calcolo infinitesimale, del principio seriale: «Le idee trascendentali sono sì [...] un'estensione delle categorie, ma a questa estensione egli non dà più solo il valore del regolativo kantiano, dal momento che, hegelianamente, esse rappresentano la totalità necessaria a fissare i limiti *immanenti* dell'esperienza. Totalità che non può essere intesa come compiutamente presente e in qualche modo data [...] ma che interferisce però [...] già all'interno del conoscere limitato e finito.» (- G. Gigliotti, *Presentazione*, cit., p. XX). Qui Gianna Gigliotti riconosce in Cohen un momento di prossimità e al contempo di distanza da Hegel: «È a questo punto che Cohen opera una forzatura in senso hegeliano di Kant. [...] Hegel attribuisce all'illimitato un valore di condizione positiva per la stessa conoscenza del limite, così come attribuisce all'infinito la possibilità della conoscenza del finito. Se è vero che 'l'idealismo è appunto per Hegel la negazione della realtà del finito al di fuori del suo rapporto all'insieme' [Remo Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna, il Mulino 1975] e che è il calcolo infinitesimale che contiene per Hegel il concetto del vero infinito, si deve riconoscere in questi motivi una presenza hegeliana nella lettura di Kant operata da Cohen. [...] Il momento in cui la strada di Cohen si separa decisamente da quella di Hegel è però nella ripresa del principio seriale» (-*ibidem*, pp. XVIII-XIX).

è definitivamente “garantito” con la determinazione, nella seconda edizione, del rapporto tra etica e diritto: se la filosofia pratica è «una conoscenza, anche se non un sapere»<sup>167</sup>, essa ha ora anche un fatto scientifico che le corrisponde: la scienza giuridica. Con questo legame Cohen risponde alla «esigenza dell’unità metodologica tra logica ed etica come esigenza di dimostrare l’incarnazione della ragione nella storia»<sup>168</sup>.

La fondazione dell’etica del soggetto trascendentale svolta da Cohen nell’*Etica della volontà pura* si avvale di questi elementi teorici soprattutto per definire con precisione il proprio ambito di validità.<sup>169</sup> Dal fatto che l’etica si situi su

---

Per un quadro generale della genesi storica della presa di distanza da Hegel e del riavvicinamento a Kant in cui si iscrive, a fianco di altre, l’esperienza teorica di Cohen e le cui radici risalgono fino agli anni ‘40-’50 dell’800: cfr. Massimo Ferrari, *Introduzione a IL NEOCRITICISMO*, Laterza, Roma-Bari 1997, cap. I: *Dal ‘ritorno a Kant’ al ‘neocriticismo’*, pp. 3-41.

<sup>167</sup> G. Gigliotti, *Presentazione*, cit., p. XVI.

<sup>168</sup> *Ibidem*, p. XXVIII. Si può qui anticipare, nell’individuazione coheniana del punto in cui Kant manca di comprendere questa unità metodologica, l’elemento che Benjamin non mancherà di analizzare all’inizio del suo saggio sulla violenza per mostrare come, se l’analisi kantiana è carente, non sia certo nella direzione del superamento degli interstizi verso l’unità, come fa Cohen, che sia necessario muoversi: «Le ragioni che secondo Cohen hanno impedito a Kant di individuare nel diritto il *fatto* scientifico dell’etica, e quindi anche di trovare la strada di accesso al sistema, si richiamano a due motivi tra i più peculiari della filosofia pratica hegeliana: il concetto di società civile e la critica al diritto naturale. Senza fare il nome di Hegel, Cohen ricostruisce intorno ai limiti storici imposti dalla non ancora maturata distinzione concettuale tra società civile e stato e dalla eredità del diritto naturale le ragioni che hanno impedito a Kant di compiere l’ultimo passo decisivo verso la completa fondazione della filosofia pratica» (*-ibidem*, pp. XXX-XXXI).

<sup>169</sup> «All’etica Cohen affida invece il compito di definire quei concetti, primo tra tutti lo stesso concetto di uomo, che sono alla base di tutte quelle discipline come la storia, la sociologia, la psicologia, la religione, che si chiamano appunto scienze umane. Se queste scienze devono distinguersi da quelle della natura, occorre che il loro metodo sia completamente autonomo. Il dover essere come legalità della pratica garantisce questa autonomia. L’etica è etica della volontà pura perché indica una connessione tra le azioni umane intese non come accadimenti naturali, e neppure come semplici intenzioni, ma come dichiarazioni di volontà, come concetti giuridici, connessione retta appunto da una logica normativa. Cohen incontra però così due difficoltà [...] In primo luogo, se le fondazioni della coscienza culturale non devono essere più d’una, occorre che l’etica come dottrina del dover essere si riferisca sì al diritto, ma attraverso un legame stretto con la logica. Tra essere e dover essere esiste almeno l’unità di natura metodologica, ma questo assunto

di un piano 'trascendentale', in analogia e con il "sostegno" della logica, deriva che si possa qui parlare di una doppia lontananza rispetto al concetto di natura.<sup>170</sup> Una prima lontananza è quella che consente la definizione stessa del concetto di natura come prodotto esperienziale secondo le leggi della scienza.<sup>171</sup> La seconda

---

rende problematica l'effettiva consistenza della loro 'grande divisione'. In secondo luogo, la volontà [...] si irrigidisce in una pura forma di intellettualismo e i rapporti che per suo tramite si instaurano sembrano non tener conto in alcun modo della complessità della prassi umana. [...] per quanto concerne la seconda, Cohen non manca di avvertirne il peso, e nella sua importante opera postuma, la *Religion der Vernunft* (1919), fa ricorso al concetto della colpa come momento particolare dell'affermazione della volontà singola.» - Gianna Gigliotti, *Il neocriticismo tedesco*, Loescher, Torino 1983, p. 302-303.

<sup>170</sup> Il rapporto dell'etica con la natura è strutturato e non negato da questa lontananza. In tal senso si esprime in più luoghi Cohen, tra i quali questo, in cui è particolarmente chiaro: «L'esistenza della natura costituisce una premessa indispensabile per la fondazione dell'etica» (- Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Nachdruck der 2. revidierten Auflage (Berlin, Bruno Cassirer, 1907) in *Werke*, hrsg. von Hermann - Cohen - Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich, Georg Olms Verlag, Hildesheim - New York 1981; *Etica della volontà pura*, trad. it. di G. Gigliotti, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994, p. 322).

<sup>171</sup> Ciò è quanto già avviene nella *Teoria kantiana dell'esperienza*. Così riassume Gian Paolo Cammarota: «A proposito dell'esposizione metafisica di spazio e tempo, volta a dimostrare come un concetto sia dato a priori, Cohen si pone il problema del significato dell'apriori kantiano, e lo definisce 'quella conoscenza che è universalmente valida e rigorosamente necessaria'. Ora la conoscenza, secondo Cohen, per essere universalmente valida e rigorosamente necessaria, e cioè a priori, deve seguire la strada attraverso la quale la matematica è diventata scienza, quella cioè di produrre la sua esperienza. Di conseguenza l'esperienza non è fonte della scienza, anzi la conoscenza per divenire scienza deve produrre la sua esperienza. [...] Affermare quindi che la conoscenza comincia con l'esperienza non vuol dire che essa presupponga degli oggetti dati, ma solo delle forme trascendentali dell'esperienza, ovvero forme a priori, condizioni di possibilità dell'esperienza, che hanno validità oggettiva.» (- Gian Paolo Cammarota, *L'idealismo messianico di Hermann Cohen*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002, pp. 44-45). Proprio riguardo a questa operazione Benjamin è estremamente critico, come testimonia Scholem: «Di Kant egli diceva che 'aveva posto i fondamenti di un'esperienza di rango inferiore'. Questa tesi influi non poco sulla grande delusione che ci procurò il libro di Cohen. [...] le deduzioni e interpretazioni di Cohen ci parvero talmente discutibili da essere meritevoli di una confutazione assai severa [...] Al positivismo razionalistico, di cui ci occupammo durante quella lettura, Benjamin non attribuiva il minimo valore perché, come diceva, esso cercava l'esperienza assoluta'. Alla fine, la nostra delusione per l'interpretazione di Kant da parte di Cohen giunse a tal punto che [...] la

lontananza è quella che distingue la realtà effettuale così determinata dalla dimensione storico-culturale definendo in tal modo i termini dell'analogia tra legge naturale e legge morale.<sup>172</sup> In entrambe gli ambiti la legge costituisce un termine fondamentale: «La legge deve avere due formulazioni: come legge dei fenomeni e come legge delle azioni, come legge della necessità naturale e come legge della libertà»<sup>173</sup>. Eppure non si deve pensare ad una sovrapposizione. Se, infatti, «la legge è intesa anzitutto come legge fondamentale, come *costituzione* del regno dei costumi, e quindi come l'*analogon* della legge fondamentale della natura, e quindi della natura stessa»<sup>174</sup>, tale legge morale non può coincidere con la legge scientifica<sup>175</sup> in quanto la legge naturale porta in sé il principio di causalità mentre

---

interrompemmo. Benjamin deplorava la 'confusione trascendentale' delle sue elucubrazioni [...] Di certe frasi del libro Benjamin affermava che erano 'capolavori negativi di minuscoli zibaldoni', e definiva l'opera 'un vespaio filosofico'.» (- G. Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, cit., pp. 100-101).

<sup>172</sup> Al momento vengono trattate unitariamente la legge morale e le norme giuridiche poiché sebbene non coincidano, essendo queste ultime «la forma matematica originaria» (- H. Cohen, *Etica della volontà pura*, cit., p. 195) del concetto di legge, proprio questa stretta relazione consente di distinguerle unitariamente dalle leggi naturali.

<sup>173</sup> H. Cohen, *Etica della volontà pura*, cit., p. 229. Sul valore fondamentale della legge, così si esprime A. Poma: «Cohen rifiuta ogni interpretazione realistica della cosa in sé, che non potrebbe conciliarsi con l'impostazione idealistica della filosofia kantiana. Il principio fondamentale di ogni idealismo, e quindi anche di quello kantiano, è che la vera realtà risiede nell'idea, e perciò il mondo sensibile è reale solo perché e in quanto partecipa dell'idea. Se dunque si vuole cercare dietro il fenomeno il fondamento della realtà di quest'ultimo, tale fondamento si troverà, non in un'indeterminabile e perciò illusoria cosa in sé, ma piuttosto nell'idea, cioè, nei termini kantiani, nella 'legge', che conferisce validità oggettiva, e quindi realtà, al fenomeno: nella filosofia kantiana, come già in quella platonica, la legge è la vera cosa in sé» (- Andrea Poma, *La filosofia critica di Hermann Cohen*, Mursia, Milano 1988, p. 55).

<sup>174</sup> H. Cohen, *Etica della volontà pura*, cit., p. 189.

<sup>175</sup> Nel tentativo di trarre dalla logica la coerenza della legge, Cohen è però avvertito della necessità di segnalare precisamente la distinzione che permane tra i due piani, quello logico e quello etico, la confusione dei quali farebbe crollare la partizione del sistema e, quindi, l'intero edificio sistematico: «Insorge qui il pericoloso *errore di equiparare i giudizi giuridici ai giudizi sulla natura*. [...] Ma il diritto non è una semplice descrizione di rapporti e istituzioni, altrimenti dalle norme non potrebbero derivare effetti giuridici, a prescindere dalle pene. Il diritto pone istanze dalla cui risposta dipendono gli effetti giuridici [...] Questo nesso consecutivo va ben al di là della *descrizione* cui è limitata la

quella morale non ha in sé tale principio e si concentra, invece, sulla necessaria validità universale che deve competerle:

La formulazione [delle leggi naturali] deve avere la struttura della condizione. [...] Alla legge di condizione è fondamentalmente estraneo contenere in sé delle analogie, o addirittura favorire la ricerca dei casi simili. Si è portati erroneamente ad attribuire alla legge causale un tale significato, perché la si formula generalmente nella forma della universalità. Ma questa formulazione è del tutto impropria; non rientra assolutamente nella struttura della *funzione* matematica. *La legge causale non vedrebbe minimamente intaccato il suo valore*, se si riferisse soltanto ad *un solo* caso. Mentre invece il valore della legge giuridica, nel senso romano, verrebbe ad essere macchiato. Se la legge viene predisposta soltanto per un caso singolo e per una persona singola, se ne sfigura il carattere giuridico, riducendola ad una legge tendenziale.<sup>176</sup>

La differenza qualitativa che qui viene sottolineata da Cohen riguarda due punti. Riguarda, anzitutto, il fatto che la legge naturale serve a spiegare i fenomeni per cui è la loro stessa diversità a determinare la portata della legge e non una decisione di ordine regolativo. Essa stabilisce una relazione oggettiva che ha la sua validità nella rigorosa coerenza di questa stessa relazione e non nella sua estensione. Ma, riguarda anche, e questa volta dalla prospettiva etica, il fatto che

---

forma indicativa. Questo tener conto della conseguenza, che è proprio della norma, la distingue anche dai giudizi sulla natura. Questo tener conto della conseguenza si connette tuttavia strettamente ad un'altra difficoltà, che minaccia di equiparare il concetto di norma a quello di legge naturale. La norma viene cioè intesa come *condizione*, ed è infatti costruita, esplicitamente o in modo implicito, secondo la struttura logica della condizione. Ma se è una condizione, diventa allora una legge naturale, la quale può essere formulata come condizione. Si pensa di attribuire il massimo valore logico alla norma giuridica equiparandola al livello logico della legge di natura, senza considerare che in questo modo va perduta la differenza tra logica ed etica; e che cosa se ne fa la scienza giuridica di tutta quanta la logica, se in cambio è costretta a perdere l'etica? Deve dunque per forza esserci un errore: *le norme non possono avere solo il valore di giudizi.*» (- *ibidem*, p. 196).

<sup>176</sup> *Ibidem*, pp. 200-201. Ciò non di meno, esiste un minimo comun denominatore che è dato nella legge stessa: «La legge deve avere due formulazioni: come legge dei fenomeni e come legge delle azioni, come legge della necessità naturale e come legge della libertà.» (- *ivi*, p. 229).

una legge giuridica *ad personam* stabilisce una cesura del tutto arbitraria all'interno del genere umano. È per questo che «il senso della norma, il carattere modale della norma, sta nel porre l'*universalità senza eccezioni*»<sup>177</sup>. Se la legge deve essere inflessibile nella sua validità nei confronti di tutti e di ciascuno, deve anche trovare la formulazione corretta attraverso cui rendere effettiva questa sua necessità. È questo il compito che deve assolvere il diritto una volta che l'etica abbia esercitato «la sua critica metodologica nei confronti dei grandi istituti giuridici» così da renderlo la forma che soddisfa «fino in fondo l'inflessibile legge morale»<sup>178</sup>.

Si tratta di definire la forma, e non la formulazione,<sup>179</sup> migliore affinché il potenziale della legge si dispieghi pienamente. Sicché non ha alcun rilievo «il concetto della coazione»<sup>180</sup> che ricondurrebbe il discorso, pur entro i suoi limiti legali, sulla falsa via orientata verso l'applicazione empirica. Solo nella struttura rigorosamente formale la legge trova la sua fondazione e la sua coerenza per poi esprimersi concretamente nelle norme:

Le norme sono in sé e per sé leggi, sono la forma matematica originaria della legge, nella misura in cui costituiscono, come un *goniometro*, la regola da seguire. Nelle norme il diritto legittima il concetto della legge.<sup>181</sup>

Questa normatività onnipervasiva e teoreticamente autoritaria, alla quale ancora una volta è sacrificata in maniera irrevocabile tutta la natura e la vita, è ciò a cui Benjamin cerca di opporsi nella maniera più netta. Anche se non a motivo di una costrizione mitico-destinale, bensì a ragione della sacrificabilità di principio cui

---

<sup>177</sup> *Ibidem*, pp. 196-197. Proprio qui, si vedrà tra poco, entra a svolgere un ruolo fondamentale la virtù dell'umanità.

<sup>178</sup> *Ibidem*, p. 195.

<sup>179</sup> «Ci si allontana da questo significato logico della norma, quando si insiste sulla forma linguistica, grammaticale, stilistica. Certamente la norma si esprime nel modo più facile e naturale nella forma dell'*imperativo*; la norma infatti si rivolge a tutti indistintamente, a qualunque uomo, ma anche solo a ciascun uomo. [...] E se è legittimo che si esprima come imperativo, non per questo la ragion d'essere della norma va riconosciuta nel comando» - *ibidem*, p. 195.

<sup>180</sup> *Ivi*.

<sup>181</sup> *Ivi*.

natura e vita sono assoggettate per quel che si potrebbe chiamare un eccesso di sicurezza. Infatti, l'universalità che vale impietosamente per essere corretta verso tutti e non discriminare (dove il discrimine sarebbe anzitutto quell'ingiustizia verso la propria forma), è proprio l'assoluta volontà pura del sé.

Da qui si arriva al secondo elemento differenziante rispetto alla normatività della natura. Infatti, mentre la legge di natura pensa gli effetti che sorpassano il concetto «senza alcun riguardo al *tempo*», nella legalità morale «il riferimento al tempo è fondamentale» ed esso si dà nel concetto specifico del futuro: «*Le norme giuridiche non sono [...] degli indicativi; non sono giudizi; non sono proposizioni su un essere vero che, in quanto tale, deve riferirsi ad ogni tempo, perché esse si riferiscono in modo privilegiato al futuro*». E «possono, devono, riferirsi al futuro, perché si riferiscono ad *azioni*».<sup>182</sup> Adottando il punto di vista inverso, si può dire che le norme sono quel *quid* che dà forma (certezza metodologica) all'idealismo trascendentale dell'azione etica poiché orientano l'azione verso il futuro. Nel diritto, in quanto forma dell'azione nel futuro, si spegne ogni possibile pensiero del tempo come «se fosse un contenuto che si addice solo alla fantasia» e della speranza «come un presente anticipato»<sup>183</sup>. Il futuro segna la via in base alla quale orientare il presente. Oblitera ogni disperazione derivante dal fatto che il presente non è l'adempimento dell'essere del dover essere e, nel suo connubio col diritto presente, allude alla possibilità che tale adempimento si realizzi. Ma se la correlazione di diritto e futuro libera dal mito<sup>184</sup>, provoca, però, nella prospettiva di Benjamin, la coazione a ripetere di azioni: «A nessun istante mi è concesso dire: fermati»<sup>185</sup>. È l'eterna provocazione dell'azione quella che Cohen così raggiunge:

L'eternità è un concetto morale, che si riferisce quindi alla volontà pura e all'autocoscienza etica. Non significa perciò un'eterna durata, la quale non ha

---

<sup>182</sup> *Ibidem*, p. 201.

<sup>183</sup> *Ibidem*, p. 288.

<sup>184</sup> *Ibidem*, p. 292.

<sup>185</sup> *Ibidem*, p. 293.

alcun reale rapporto con la volontà [...] L'eternità, sciolta dal tempo e rivolta alla volontà pura, significa solo *l'eterno progredire del lavoro etico*.<sup>186</sup>

Questo «eterno progredire» in cui la speranza si spegne e la felicità non conta, dove rimane solo il costante e indefesso lavoro etico, è sostanzialmente diverso da quello proposto dal cristianesimo riformato, in quanto ha imparato a fare a meno della trascendenza (e, quindi, delle conseguenze della caduta divina), ma ha ricostruito nel proprio formalismo la cogenza di un tempo preordinato e, dunque, affine a quello destinale. Infatti, proprio a partire dai termini della distinzione tra legge naturale e legge giuridica e, al contempo, dall'imprescindibilità della purezza metodologica e della nuova esperienza conquistata nella legalità naturale, si orienta, per Cohen, la soggettività trascendentale. È un percorso vincolato le cui sorti sono ben delineate nella particolare trattazione della figura di Socrate.

La presentazione di questa figura è preparata da un capoverso che inizia e si chiude con due affermazioni perentorie: «Che la legge debba costituire il concetto guida insostituibile per l'autocoscienza della volontà pura dovrebbe essere fuori di ogni dubbio» è l'incipit del ragionamento, che si conclude con un ritorno ad esso: «Nonostante tutte le manchevolezze e le fragilità della legge scritta, non resta in ultima analisi che accettare quest'ultima, e testimoniare l'inviolabilità».<sup>187</sup> È esattamente nell'assunzione incondizionata di queste affermazioni che assurge a figura esemplare quella di Socrate,<sup>188</sup> il quale accetta la sentenza di esecuzione di una legge macchiata dall'ingiustizia della sua applicazione, messa in atto da una «generazione perduta», proprio perché nel suo concetto essa conserva la validità e l'inviolabilità assolute.<sup>189</sup> Per cui, l'eroe si mostra tale non se rivendica la sua

---

<sup>186</sup> *Ibidem*, p. 295.

<sup>187</sup> *Ibidem*, p. 190 e p. 191.

<sup>188</sup> «È questo il significato imperituro che ha per il mondo etico il martirio di Socrate» - *Ibidem*, p. 191.

<sup>189</sup> Si tratta qui di un ripensamento, significativo ai fini del percorso in svolgimento, di quell'analisi hegeliana precedentemente sviluppata. Se, allora, era insita nel suo essere figura spirituale da superare l'imperfezione che la caratterizzava nella separatezza ostinata e nella contingenza

unilateralità, alla maniera hegeliana, né se si oppone all'ingiustizia (ovvero, all'ordine vigente della comunità), ma solo se supera la contingente limitatezza che si dà nella realizzazione storico-pratica e si fa carico di tutto il peso del concetto della legge assurgendo così al grado di autocoscienza della volontà pura.<sup>190</sup> Socrate, nel rappresentare questa figura eroica, non è certo l'individuo Socrate, è invece il prototipo della singolarità. Tutte le singolarità dovrebbero, nella prospettiva coheniana, diventare espressione dell'autocoscienza della volontà pura:

Così, con la sua interpretazione di questa legge, fu in grado di colmare quella lacuna che la legge ateniese lasciava sussistere nel mondo etico. [...] Ecco perché questo martirio ha un significato unico in sé. Il suo unico scopo era quello di rendere sacra la legge e di fondare in essa l'eticità. [...] l'individuo dice: la legge non mi è solo stata data, io la riconosco anche, e mi sottometto

---

unilaterale, ora il mondo etico non è una figura costitutivamente limitata nella sua storicità. Qui emerge la critica generale che Cohen muove a Hegel: «L'idea dello sviluppo domina il pensiero di Hegel. Il *movimento dialettico* non è altro che lo sviluppo; e il prodotto finito fa sempre da premessa in modo anche sin troppo evidente. [...] Hegel [...] ha dato un impulso e un contributo così fecondo a tutti gli aspetti della ricerca storica che il suo movimento dialettico è potuto apparire un modello e un esempio di ricerca storica. Si è arrivati al punto che grazie al movimento dialettico l'idea dello sviluppo opera persino nell'intero sistema della filosofia. Ci chiediamo però se in questo modo il sistema della filosofia ne abbia tratto vita in tutti i suoi membri, o se qualcuno sia rimasto ucciso. Che ne è dell'etica? [...] L'idea di sviluppo non si è [...] dimostrata un'idea guida sicura.» (-*ibidem*, p. 36). L'applicazione del concetto di legge nella sua matematizzazione nel diritto è separata dall'applicazione storico-pratica da «manchevolezze» e «fragilità». Non si tratta però di rivendicare una giustizia altra rispetto a queste limitazioni, non si tratta di denunciare le mancanze e le lacune che le caratterizzano. Insieme alla storia, anche la natura, come si è fatto più volte notare, è sospesa (nella sua materialità), per cui non vi è alcun riguardo per gli effetti pratici che possono incidere sulla vita e la "carne" degli uomini. Questa è metafisica da un lato e materialismo dall'altro, agli occhi di Cohen. Ciò che conta sono la purezza della forma e del metodo.

<sup>190</sup> «Per il mondo etico, la legge dei cittadini ateniesi è lacunosa e contraddittoria, per l'autocoscienza di Socrate era il concetto guida che gli permise di giungere alla volontà pura e all'autocoscienza» - *ibidem*, p. 191.

ad essa. *È questa la vera creazione dell'individuo.* Non c'è altro mezzo sicuro per portare l'individuo all'autocoscienza e liberarlo dall'egoismo.<sup>191</sup>

In tal modo l'eroe è disgiunto dalla forma artistico-storica in cui ha preso per la prima volta forma, è purificato e assolutizzato, addirittura elevato sino alla soglia della religione, della religione razionale di cui diviene il campione e il martire. Netta la distanza che separa questa costruzione teorica da quella hegeliana che silenziosamente è, con costanza, presa di mira.<sup>192</sup> Se ne vede il segno anche nell'inversione dell'utilizzo del termine 'tragico'. Una volta svincolato l'eroe dalla forma artistica della tragedia, quest'ultima non può più essere intesa come forma determinata, ma non può nemmeno essere intesa come prototipo di certi ordini di rapporti in cui il singolo soccombe alla destinalità dello sviluppo storico. La tragedia, perdendo così il concetto la sua forza, diventa genericamente il tragico consumarsi del mancato riconoscimento della vigenza assoluta, della «sacertà

---

<sup>191</sup> *Ivi.* L'intento qui espresso che muove la lettura di Cohen lo conduce anche a forzature interpretative, come nel caso dell'oracolo di Socrate: «Qui Socrate doveva dare testimonianza del suo oracolo: so di non sapere. Non poteva dire: so che gli ateniesi non sanno quello che fanno [...] Socrate sa di essere innocente, ma non vuole sapere che gli ateniesi sono colpevoli. Perciò va incontro alla morte seguendo la loro legge, che egli fa la sua legge.» (- *ivi*).

<sup>192</sup> Prendono qui forma specifica quelle obiezioni espresse da Cohen nella *Fondazione kantiana dell'etica*. «I beni della cultura non possono essere spacciati come rappresentazioni a priori delle idee morali; perciò non venga un Hegel a rendere razionale il reale in base a quel 'compenetrarsi di religione e natura'. Non avremmo allora alcun criterio critico, alcun criterio metodologico per esprimere sistematicamente il nostro risentimento morale. Ma perché mai corriamo il rischio di materializzare la nostra legge morale formale con il suo contenuto puro, severo, tanto stimolante e creativo, prendendo in considerazione quell'oggetto particolare necessario dal punto di vista psicologico? Perché riferirsi ad esso così da aggiungere alla legge morale un contenuto estraneo, non già insito in essa? Se ogni volere umano non può rivolgersi ad un oggetto, ebbene, si dichiari *la stessa legge morale l'oggetto* a cui si riferisce il volere morale. [...] bisogna rilevare che *l'idealismo pratico* non *amplia* l'orizzonte morale, ma *solamente quello storico*. L'idealismo critico, invece, aprendosi al problema dell'etica che nasce dal suo seno amplia effettivamente l'orizzonte dell'etico, l'effetto della legge formale.» (- *ibidem*, p. 311).

della legge»<sup>193</sup>. Tragico è il fatto che essa venga «derisa e violata, e i migliori sono sacrificati a questa anomalia»<sup>194</sup>.

Leggendo l'esemplarità di Socrate dalla prospettiva inversa, se il singolo eroicamente si leva ad autocoscienza della volontà pura, ovvero a riconoscere e dar corpo, nelle sue conseguenze, alla legge contro ogni mancanza storica, egli è allora anche carattere. Il carattere è identificato con l'eroe. L'eroe ha carattere in quanto si erge contro tutti e contro tutto assumendo in sé l'unilateralità dell'assolutezza della legge: «È necessario un criterio fermo per il volere e per l'agire, se un'autocoscienza deve prodursi, anche solo nell'accezione comune di unità della coscienza»<sup>195</sup>. Ma questa identificazione prodotta da Cohen manca di riconoscere, secondo Benjamin, le specificità dei tratti e delle funzioni propri a ciascuno di essi, come si vedrà in seguito.

Per quanto pensi e sviluppi l'esposizione sul piano trascendentale, in questo passaggio Cohen è costretto a toccare i limiti della dimensione storico-pratica. Infatti, la figura di Socrate appartiene sì allo spazio della cultura, ma la tragicità del mancato riconoscimento della sacertà della legge e la necessità, che vi è

---

<sup>193</sup> *Ibidem*, p. 191.

<sup>194</sup> *Ivi*.

<sup>195</sup> *Ivi*, pp. 191-192. Naturalmente, anche qui Cohen ha l'esigenza di definire il carattere distinguendolo dalle accezioni che ne considerano l'elemento naturale: «Il carattere, infatti, come base ereditaria, innata, dell'essere umano, costituisce per l'etica idealistica un ostacolo per nulla minore dell'io assoluto della psicologia razionale. Il carattere è il più infausto pregiudizio che ostacoli la *pedagogia*, che *fa dell'amministrazione del diritto penale* un'ipocrisia che porta su una falsa strada anche la poesia. Il carattere è il contrario che ciò che l'etica intende per libertà. Il carattere è una superstizione non diversa da quella per cui nel medioevo si credeva che il pazzo fosse posseduto dal demonio [...] *La libertà non è conciliabile con il carattere*. Ecco dove la mancata chiarezza sulla *cosa in sé* si riflette negativamente. Nel carattere l'*homo noumenon* continua in qualche modo ad essere ancora una cosa, e non basta assolutamente stabilire una differenza pur netta e rigorosa tra carattere empirico e carattere intellegibile. [...] Non si è fatto caso, non si è capito, che questo carattere intellegibile non poteva significare una cosa in sé, che, come la cosa in sé, come il *noumenon* in generale, doveva significare soltanto un'*idea*, che non ha un'esistenza, ma solo un essere, in quanto esercita un fine.» (*-ibidem*, p. 229). Proprio il riferimento a Kant sviluppato in questo passo getta un ponte verso la riflessione benjaminiana che sottolinea la distinzione tra eroe e carattere proprio a partire dalla posizione kantiana mediata da Cohen.

connessa, di un soggetto che si levi con carattere per la sua piena assunzione, anche a costo del proprio martirio, rimandano alla concretezza di una storia che è inadempiente. Ci si può allora chiedere quale sia il significato dell'evento storico, sebbene il suo rimando non sia una concessione all'empiria. Si giunge così al tema della libertà:

Lo spirito dell'uomo è la sua libertà morale. È questo il problema autentico dell'etica. In questo consiste la dottrina dell'uomo. Il problema della libertà si distingue perciò da tutti gli altri problemi [...] Si può dire che il concetto della volontà pura costituisca una fondazione, che sia una condizione dell'etica. Se questa fondazione non fosse praticabile, il concetto dell'etica verrebbe a cadere; ma si potrebbe ancora pensare di definire altrimenti il concetto dell'uomo. [...] Quale concetto dell'uomo rimane, quale immagine dell'uomo possiamo mai farci, se fondamentalmente egli è agito, quando crede di agire, se la sua libertà non è altro che sogno, vuota e pericolosa illusione?<sup>196</sup>

Questa intricata serie di correlazioni concettuali ha una portata rilevante all'interno del discorso coheniano. Infatti, se, da un lato, il concetto dell'uomo sembra potersi determinare separatamente dalla fondazione dell'etica, poiché questa richiede il concetto della volontà pura mentre quello richiede il concetto della libertà, dall'altro, però, la libertà rimane un concetto impuro. Del suo contenuto deve essere conservata la sola questione sulla condizione dell'uomo e non quella sull'origine di tale condizione. Ma dato che la nozione di libertà non può sottrarsi a tale ambiguità, avendo «a che fare con *l'origine dell'azione*» e risultando quindi «pensabile soltanto insieme all'io assoluto della persona che agisce»<sup>197</sup>, è necessario liberarsene sostituendovi quella di autonomia, attinto dalla tarda riflessione kantiana. L'«autonomia» insedia nel suo corretto ambito la questione: essa «ha a che fare con *l'origine della legge*»<sup>198</sup>. L'autonomia trasferisce nella legge il luogo di origine della determinazione dell'uomo in quanto soggetto che

---

<sup>196</sup> *Ibidem*, p. 227.

<sup>197</sup> *Ibidem*, p. 230.

<sup>198</sup> *Ivi*.

agisce autonomamente, poiché «la legge soltanto rende azione l'azione, non la persona, non l'io»<sup>199</sup>.

Si completa virtualmente qui quell'operazione teorica con la quale Cohen fa della legge il punto archimedeo intorno al quale ruotano tanto la questione etica quanto quella politico-sociale nella sua determinazione puramente formale. L'universalità della legge e, quindi, la sua necessità e imprescindibilità, fondano la certezza dell'azione che scopre la sua autonomia precisamente nel ricevere la propria forma dalle proprietà legali. L'origine legale dell'azione assicura che essa sia rispettosa della struttura formale razionale che sostituisce la relazione causa-effetto, impropriamente utilizzata nella tradizione per pensare questi problemi, con la relazione appropriata di mezzo-fine. Finalmente, la legalità formale dell'intima struttura dell'azione garantisce che l'uomo sia mezzo in quanto è essenzialmente fine. Ma l'uomo è mezzo e fine perché è prodotta una tautologia razionale: alla struttura razionale della legge morale corrisponde una struttura formale dell'azione prodotta conformemente a quella stessa legge.

Eppure, il fatto che i referenti tautologici appartengano ad ambiti diversi fa sì che l'uomo come mezzo non sia ancora l'uomo come fine in quanto la legge esiste come concetto ma non è già, deve ancora essere nella sua forma perfetta. In questo interstizio trova la sua ragion d'essere la relazione fondamentale dell'individuo morale con lo Stato<sup>200</sup>: «È la *persona giuridica dello Stato*, quella per la quale e nella quale l'autocoscienza diviene persona morale, persona etica»<sup>201</sup>.

---

<sup>199</sup> *Ivi*.

<sup>200</sup> È a partire da questa complessa articolazione che si muove la critica coheniana a tutte le forme di contrattualismo e di fondazione naturale dello Stato. Dunque, sia a chi trova la fondazione giuridica nel contratto tra i soggetti, come alienazione di diritti trasformati in oggetti, sia a chi ritiene l'individuo membro per nascita di un popolo e lo Stato sua semplice espressione giuridica.

<sup>201</sup> *Ibidem*, p. 204. In passi precedenti, Cohen fornisce altre definizioni che articolano ulteriormente il concetto di Stato: «*Il concetto dello Stato è il concetto etico della cultura. È lo scopo dello sviluppo storico. [...] Soltanto lo Stato esibisce l'autocoscienza dell'uomo.* Sotto la guida del concetto statale di persona giuridica, imparo a comprendere e a realizzare che nella mia individualità naturalistica non sono in grado di produrre l'autocoscienza della volontà, neppure tentando di allargare il mio io con amore e con entusiasmo al livello di comunità relativa; ma soltanto rinunciando ad ogni egoistico amore di sé, e imparando a volere e a pensare il mio io solo

---

nella correlazione di Io e Tu, in quella determinatezza ed esattezza che soltanto il diritto rende possibili, e secondo quella totalità che soltanto lo Stato realizza come unità.» (-*ibidem*, pp. 183-184). Come sottolinea Gianna Gigliotti, qui si tocca uno dei punti in cui Cohen fa suo un aspetto della riflessione hegeliana, sebbene egli si preoccupi anche di evidenziare la distanza della propria concezione da quella di Hegel. Mentre per quest'ultimo, come si è detto, lo Stato è il luogo di manifestazione dello Spirito nella sua ritrovata universalità cui partecipano pienamente anche le particolarità, per Cohen lo Stato non è l'effettuale realizzazione dell'eticità ma è il compito cui i singoli si devono rivolgere nel loro essere effettivi individui etici: «Lo Stato è il modello esemplare non soltanto per l'autocoscienza della persona morale, ma è anche il concetto guida e il concetto finale dell'autocoscienza etica» (-*ibidem*, p. 188). Si torna nuovamente alla legge come punto di provenienza comune di Stato e autocoscienza: «Quale configurazione concettuale, quale concetto, permette di fissare e concretizzare questa azione, l'azione in cui lo Stato svolge il compito dell'autocoscienza? Arriviamo qui ad un nuovo concetto, al concetto di legge. *Le azioni dello Stato consistono in leggi*. Il compito dev'essere inteso e definito come legge. La volontà dello Stato si afferma nelle leggi. L'autocoscienza dello Stato non può dunque che realizzarsi ed esprimersi nelle leggi, che sono le sue azioni. Le leggi sono i suoi compiti.» (-*ibidem*, p. 189). Non è dunque esaustivo affermare che l'autocoscienza trovi nell'individuo eroico, di cui si è parlato, la forma sua propria e che solo conseguentemente si ponga il problema della relazione tra l'autocoscienza individuale e lo Stato. La struttura prettamente formale del concetto di autocoscienza consente di fare anche dello Stato un'autocoscienza. Eppure essa mantiene in tale forma un carattere che non solo non le consente di essere autosufficiente ma nemmeno le permette di essere la forma principale. L'uomo come mezzo-fine decreta la preminenza dell'autocoscienza nella forma individuale e, dunque, la derivazione da essa del problema di far corrispondere queste due forme, individuo-Stato, dell'autocoscienza etica. La loro correlazione rimane determinata dall'autonoma assunzione da parte del carattere eroico individuale della legge determinata dallo Stato.

È quanto emerge anche dalla trattazione delle virtù, svolta da Cohen a partire dal decimo capitolo, e, in particolare, della 'fedeltà' con cui Cohen si preoccupa di articolare in una fondazione, che consenta di gestirne la discrepanza, la percepita distanza tra legge e dovere. Tale discorso non può trovar luogo sul piano della trattazione dello Stato; al contrario, «si tratta del rapporto personale con il dovere che fa di esso un *sentimento del dovere*» (-*ibidem*, p. 410). «Se grazie al concetto del dovere si riesce ad escludere il sospetto di arbitrarità [...] la fedeltà si rivela anche superiore al dovere perché basa questa sicurezza sulla *personalità*, mentre il dovere è spesso inteso, a torto, come fredda obbedienza o addirittura come dura costrizione. Il segnava della fedeltà indica la meta dell'autocoscienza come meta suprema dell'eticità, indirizzando lo sguardo dritto e fermo ad essa. La personalità, in cui si manifesta l'autocoscienza, dipende da questo controllo. [...] I segnava delle virtù hanno pensato sinora soprattutto alla concentrazione dell'Io nella totalità dello Stato. Ma questo vertice dell'autocoscienza non è l'unica cosa di cui si deve tener conto. L'etica della volontà pura non deve andare avanti senza tener conto di tutti i naturali moti del cuore umano

E i gradi intermedi, delle «comunità relative», che si rendono necessari tra i due trovano il loro significato e compito più propri in questa primigenia relazione. Lo Stato è, per Cohen, presenza indispensabile a garantire l'unità del tutto e la sua certezza normativa:

Lo Stato [...] deve diventare totalità. *In questa totalità l'individuo riceve il suo modello*, gli e lo dà la giustizia, guidandolo verso il diritto statale nel quale esso deve imparare a fondare l'unità dello Stato, ed in essa l'unità del suo Sé.<sup>202</sup>

In questa relazione esclusiva si ritrova anche la giustizia come espressione stessa dello Stato: «La giustizia è *la virtù del diritto e dello Stato*»<sup>203</sup>. In questo modo, Cohen riveste del manto di regalità la normazione statale, poiché «*la giustizia fuga ogni mio dubbio sul diritto e sullo Stato*; mi impedisce di disperare, con l'anarchico o con il mistico, dell'assoluta eticità dello Stato»<sup>204</sup>.

È proprio in questo punto estremamente critico che bisogna riconoscere come Cohen riesca a sfuggire ad ogni pensiero di vincolo destinale. Chiedendosi, infatti, se nella chiarezza dell'elaborazione teoretica del sistema debba essere sacrificato definitivamente l'aleatorio, Cohen si risponde assegnandogli la forma teoretica della minoranza e, al contempo, introducendo il concetto di umanità. Non per temperare l'universale validità della legge o per addolcire il suo autonomo

---

e di tutti i *legami* morali che ne derivano [...] Altrimenti un arido abisso si spalanca tra l'individuo, con i suoi naturali sentimenti, e l'individuo dello Stato, e il mondo etico, che si agita tra i due, non verrebbe neppure chiamato a vita etica» (*-ibidem*, p. 411). In questa lunga citazione si mostra quanto di problematico è presente nel tentativo coheniano laddove riprende la tematica a partire dalla soluzione kantiana contro la soluzione hegeliana. Pur non potendo approfondire ulteriormente la questione, che condurrebbe molto oltre i limiti del discorso qui sviluppato, sia concesso notare come la struttura argomentativa coheniana sembri inabissarsi sempre più nel tentativo di mantenere ferma la sistematicità cui si è votata. Di contro a questo tentativo, in ultima istanza conciliatorio, si muove Benjamin tanto nel riconoscimento del ruolo oppositivo dell'eroe nei confronti della realtà quanto nel riconoscimento dei ruoli peculiari agenti nel *Trauerspiel* e nella commedia di contro ad ogni istituzionalizzazione e positivizzazione mondana esistenti.

<sup>202</sup> *Ibidem*, p. 431.

<sup>203</sup> *Ibidem*, p. 429.

<sup>204</sup> *Ibidem*, p. 430.

futuro realizzarsi, bensì perché tutti vi siano giustamente ricompresi. L'umanità, nel suo senso negativo e positivo,<sup>205</sup> è concetto critico di controllo attraverso il quale «persino lo Stato è messo in discussione se pretende di far valere la sua autorità contro l'umanità»<sup>206</sup>.

Il quadro sistematico sembra così aver trovato una sua formulazione conclusiva. Eppure, la derivazione metodologica e strutturale dell'etica dalla logica, attraverso il concetto di legge, nasconde uno slittamento finora lasciato in sospeso. L'analogia ripropone, per certi versi, la questione classica della giustificazione dell'armonia dei propri termini. Ad essa Cohen risponde, fedele alla propria impostazione, elaborando una concezione *sui generis* del concetto di Dio:

Il concetto di Dio stabilisce la necessaria connessione tra eternità e natura, e quindi tra etica e logica [...] non si limita più a connettere, com'è necessario, i concetti, nel corso graduale della ricerca, ma rende possibile il necessario collegamento di due membri del sistema filosofico. Il collegamento di logica ed etica corrisponde alla legge fondamentale della verità. *Così, in questo senso ben definito, il concetto di Dio diventa il concetto della verità.*<sup>207</sup>

Si dirada così l'apparente pretestuosità di questo legame, che sembra presentarsi quando ci si chieda, analogamente a quanto succede per la riflessione kantiana, dove risieda la certezza della corrispondenza tra dimensione naturale, nella sua teleologia, e dimensione etica, nel suo finalismo:

La natura continuerà ad esistere. Anche se le forme del movimento dovessero mutare, la conservazione della sostanza che le riguarda significa ora per noi

---

<sup>205</sup> Il senso negativo è il seguente: «In un primo momento intendiamo per umanità la nostra natura di uomini. Essere uomini è per noi il simbolo della consapevolezza dell'*unilateralità di tutte le virtù*. [...] Essa ha anzitutto il valore negativo di ricordarci la fragilità di ogni facoltà e conoscenza umana.» (-*ibidem*, 448). Il senso positivo ne è il risvolto: «L'umanità è l'istanza di controllo nei confronti di tutte le virtù, e quindi anche la suprema istanza di tutte le creazioni, di tutti gli ideali, dell'eticità.» (-*ibidem*, p. 450). Per cui «l'umanità rende armoniosa la costituzione etica dell'uomo, certo non senza il lavoro etico, l'esercizio del giudizio etico» (-*ibidem*, p. 453).

<sup>206</sup> *Ibidem*, p. 450.

<sup>207</sup> *Ibidem*, p. 318.

*l'unità delle conservazioni, dell'autoconservazione etica con la conservazione dell'energia. A questa verità diamo il nome di Dio.*<sup>208</sup>

La garanzia dell'immutabilità delle "condizioni di partenza" da cui lavorare per l'etico attraverso la normazione morale, che viene così prodotta dall'idea di Dio, conduce il discorso all'altra grande opera di Cohen, la *Religione della ragione secondo le fonti dell'ebraismo*.<sup>209</sup> Nell'*Etica* Cohen distingue «i tre significati dell'uomo: come individuo, come pluralità e come universalità, ma, proprio per le implicazioni empiriche dei primi due significati, [svolge] la teoria dell'uomo e della sua azione morale solo in riferimento all'uomo come universalità e come Stato, rinunciando alle considerazioni dell'individuo, se non come 'portatore dell'umanità', e limitando l'analisi dell'uomo come pluralità (nella teoria delle 'comunità relative') al rapporto con l'universalità (lo Stato)» per cui «l'uomo è inteso solo come concetto universale, [...] come 'simbolo dell'umanità'»<sup>210</sup>. Nello scritto postumo, la *Religione della ragione secondo le fonti dell'ebraismo*, Cohen analizza l'uomo secondo la religione ovvero nella sua correlazione immediata con Dio.

Per poter proporre una simile analisi, Cohen deve anzitutto modificare la posizione assegnata nel sistema alla religione, che ora non è più subordinata all'etica ma è capace di una prospettiva autonoma, pur all'interno della finalità

---

<sup>208</sup> *Ibidem*, p. 320. E oltre: «Il significato metodologico dell'idea di Dio [...] è necessario all'etica a causa dell'esistenza della natura. [...] La riflessione morale non può in effetti fare a meno di preoccuparsi se anche la natura seguirà i passi tracciati dall'eternità del progresso morale. Non bisogna chiedersi [...] se questo presunto progresso non sia invece nient'altro che la conseguenza dell'incessante sviluppo della natura, e di quello che gli fa da riscontro, il grandioso sviluppo materiale della storia. Bisogna invece partire dall'eternità del progresso morale, dall'ideale dell'essere morale, per poi chiedersi, se mai, se la natura, morta o vivente che sia, segua le linee di sviluppo, necessarie, in quanto condizioni negative, all'idea dell'eternità.» (- *ibidem*, pp. 322-323).

<sup>209</sup> Il giudizio di apprezzamento di Benjamin è affidato ad un brevissimo passaggio epistolare: «Ero fortemente tentato di tenere per me tutto il resto, tanto *La vita di Gesù* con le sue belle traduzioni quanto *La religione della ragione* manifestamente molto notevole» (- W. Benjamin, GB II, p. 107 [lettera a Gershom Scholem del 1.XII.1920]).

<sup>210</sup> A. Poma, *La filosofia critica di Hermann Cohen*, cit., p. 208.

generale determinata dall'etica.<sup>211</sup> La novità nella riflessione di Cohen consiste dunque nel fatto che l'umanità non è più la virtù che chiude, come suo fondamento, la questione etica.<sup>212</sup> Tale ruolo viene ora determinato a partire dalla correlazione con Dio: «Questo è il senso più universale della rivelazione: *che Dio entra in relazione con l'uomo*»<sup>213</sup>. E in questa correlazione è la santità a svolgere il ruolo chiave:

Ogni uomo è chiamato alla santità; ad ogni uomo è indirizzato il comandamento della santità e così Dio vuol anche essere santificato da ogni uomo. La correlazione ha come conseguenza anche questa azione reciproca. Il comandamento: 'Dovete essere santi' ha come conseguenza l'altro: 'E mi

---

<sup>211</sup> In termini generali: «E' noto che la tesi della riduzione della religione all'etica è abbandonata da Cohen negli scritti degli ultimi anni, nei quali, pur non riconoscendo alla religione un'"indipendenza', egli le riconosce però una 'peculiarità' rispetto all'etica e, più in generale, rispetto al sistema. [...] accetta di affidare alla religione il tema dell'uomo come individuo, che l'etica non può comprendere» (- *ibidem*, p. 171). Più specificamente si esprime Cammarota: «Mentre nell'*Etica* è centrale il tema dell'uomo puro inteso come umanità astratta, ne *Il concetto della religione* appare invece fondamentale il tema dell'uomo, in quanto individuo concreto, nella sua correlazione con Dio, tematica sviluppata poi nella *Religione della ragione*, in cui il concetto di umanità viene inteso come insieme dei singoli individui, uniti dalla moralità grazie al riferimento a Dio come essere trascendente.» (- Gian Paolo Cammarota, *Introduzione. Religione, moralità ed etica tra pensiero ebraico e concettualità greca in Hermann Cohen*, in Hermann Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Philosophische Arbeiten hrsg. von H. Cohen und P. Natorp, Töpelmann, Giessen 1915, X. Band, 1. Heft; *Il concetto di religione nel sistema della filosofia*, trad. it. di G. P. Cammarota, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1996, pp. LXII-LXIII).

<sup>212</sup> Che l'umanità sia il fondamento della possibilità stessa di porre la questione etica non è esplicitamente affermato da Cohen, ma è il risultato che emerge dal bisogno a cui risponde la sua elaborazione nella forma di virtù: «Tutto ciò che contraddice la natura umana è un'offesa all'eticità, se è motivato ricorrendo alla religione e all'amor di patria. L'*umanità* esprime questo giudizio assoluto. Perciò dev'essere posta come virtù. [...] Non è al semplice sentimento umano che si può affidare il timone. L'umanità si dimostra la virtù della consapevolezza della *unilateralità di tutte le virtù*. Mostra l'intima contraddittorietà delle più alte forme di eticità, come la religione e la patria, ne scopre l'*illusoria* e abbagliante parvenza quando violino il concetto essenziale ed autentico dell'uomo.» (- H. Cohen, *Etica della volontà pura*, cit., p. 450).

<sup>213</sup> Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Kauffmann, Frankfurt am Main 1929<sup>2</sup>; *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, trad. it. di P. Fiorato, San Paolo, Milano 1994, p. 145.

dovete santificare'. [...] Dio attua la sua santità nell'uomo. Così esige la correlazione. E gli uomini adempiono il loro tendere verso la santità con il riconoscimento dell'archetipo della santità in Dio, nella cui emulazione essi stessi si santificano. L'effetto di ritorno della correlazione ha però ora come conseguenza un nuovo effetto di ritorno, da Dio di nuovo sull'uomo. 'E voi dovete *santificare voi stessi* e sarete santi'. Attraverso questo duplice effetto di ritorno il concetto dell'uomo viene innalzato all'idealità, mente in Dio si compie con ciò l'ideale della santità. Anche l'autosantificazione corrisponde soltanto al conferimento della santità da parte di Dio; questo infatti non è il trasferimento di un pezzo di salvezza, bensì soltanto la sollecitazione, e dunque l'innalzamento, a tale compito dell'autosantificazione.<sup>214</sup>

In relazione alla santità si orienta anche il concetto di messianismo, che non vuol indicare l'avvento del Messia come di un individuo bensì l'avvento della raggiunta unificazione di due idee morali, la moralità ideale (la santità) e l'unità dell'umanità, nell'idea di Messia. In altri termini, «l'idealità dell'uomo è attuata dal Messia nella moralità ideale dell'umanità una, sottratta a ogni conflitto tra i popoli»<sup>215</sup>.

In secondo luogo, come preannunciano la correlazione con Dio e l'idea di Messia, Cohen deve modificare la funzione dell'idea di Dio:

Il Dio garante, nell'etica, della realizzazione del bene, è il Dio che, nella religione, assicura all'individuo, la liberazione da colpa ed espiazione. E' infatti il Dio della remissione, della redenzione e della riconciliazione, insomma il Dio della religione ebraica, che dà un senso al travaglio della penitenza della

---

<sup>214</sup> H. Cohen, *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, cit., p. 187.

<sup>215</sup> *Ibidem*, p. 382. Il senso ideale del Messia è così definito da Cohen: «L'idealità del Messia, il suo significato in quanto idea, rende testimonianza di sé nel superamento della persona del Messia e nella dissoluzione dell'immagine sensibile nel puro pensiero del tempo, nel concetto dell'*età*. Il tempo diviene futuro e soltanto futuro. Passato e presente sprofondano in questo tempo del futuro. Tale ritirarsi nel tempo è la più pura idealizzazione. Ogni esistenza scompare davanti a questo punto di vista dell'idea. L'esistenza degli uomini si supera in questo essere del futuro. Così sorge per la vita degli uomini e dei popoli la nozione della *storia*.» (*-ibidem*, pp. 375-376).

coscienza. Per questo motivo, all'etica deve subentrare la religione, nella sua peculiarità ed omogeneità con il travaglio morale e le mete morali.<sup>216</sup>

Se nell'*Etica*, dunque, l'idea di Dio ha la funzione di garantire la relazione tra il teatro naturale e il necessario adempimento morale, qui essa svolge il ruolo di punto di origine da cui spiegare la relazione tra natura e uomo nella loro unità realizzatasi come storia.

A partire dall'analisi sviluppata nel primo capitolo, si può comprendere come l'apprezzamento di Benjamin sia legato allo sviluppo del tema della correlazione tra uomo e Dio come via necessaria per poter superare la dimensione mitico-destinale e nella conseguente opposizione al mito, che è costantemente presente nell'analisi coheniana e puntualmente sviluppata, senza ricorso immediato alla legalità e attraverso la critica della raffigurazione e della presentazione in immagine. Ma qui si toccano anche i limiti dell'accordo. Infatti, nella stessa struttura argomentativa di questi temi, non può essere accolta da Benjamin la concezione di un messianismo in accordo con la progressione storica e come "pace sociale" finale, secondo un'argomentazione che verrà sviluppata nel prossimo capitolo in relazione al *Frammento teologico-politico*.<sup>217</sup> E nemmeno può

---

<sup>216</sup> G. P. Cammarota, *Introduzione. Religione, moralità ed etica tra pensiero ebraico e concettualità greca in Hermann Cohen*, cit., pp. LXXXI-LXXXII. Si prenda come esemplare questo passaggio: «Il peccato davanti a Dio ci conduce all'uomo in quanto io. Il peccato davanti a Dio ci conduce alla redenzione per mezzo di Dio. La redenzione per mezzo di Dio ci conduce alla riconciliazione dell'uomo con se stesso. E soltanto questa ci conduce, in ultima istanza, alla riconciliazione dell'io con Dio. È soltanto la riconciliazione con Dio che porta a maturazione l'individuo in quanto io.» (- H. Cohen, *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, cit., p. 298).

<sup>217</sup> Bisogna, al riguardo, fare riferimento all'articolo di Pierfrancesco Fiorato in cui sono rilette le concezioni coheniane del futuro, dell'eternità e del messianico a partire dallo spunto fornito dalla concezione del tempo come apertura dell'ora all'avvento messianico, espressa nelle tarde tesi benjaminiane *Sul concetto di storia*. Questi concetti, secondo Fiorato, non andrebbero interpretati semplicisticamente nel senso di una prefigurazione ordinata del "a-venire" o come continua rincorsa del presente inadempiente verso un futuro adempiente (messianismo escatologico). Afferma Fiorato: «Che [il] futuro non possa essere inteso quale mero 'non-ancora', ordinatamente allineato in un tempo letto come successione, risulta dal corto circuito che si instaura tra l'esigenza, sollevata nell'*Etica*, per cui 'il futuro non può mai trasformarsi in un presente' (ErW, tr. it. p. 294) e

essere accolto lo sfondo etico nel senso normativo già trattato che, pur non fatto giocare in ogni argomentazione, rimane costantemente presente ed emerge prepotentemente in alcuni tratti, come quando Cohen analizza la coincidenza tra legge in senso ebraico e dovere morale (con annesso diritto positivo):

Molto istruttivo è il duplice senso del termine impiegato per designare la legge: *mizwà* significa egualmente legge e dovere. In tale termine acquista vita la correlazione tra Dio e uomo. La legge viene da Dio, il dovere però dall'uomo. E la legge è al tempo stesso dovere tanto quanto il dovere è al tempo stesso legge. Dio comanda all'uomo e l'uomo, con la sua libera volontà, prende su di sé il 'giogo delle leggi'. La legge resta un giogo. Anche secondo la dottrina di Kant l'uomo non è un volontario della legge morale, ma si deve sottomettere al dovere. [...] con questo giogo delle leggi assume al tempo stesso il 'giogo del regno di Dio'. Non c'è altro regno di Dio se non il regno delle leggi.<sup>218</sup>

---

l'affermazione dell'*opus postumum* [*Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*], secondo la quale il 'futuro messianico' deve riempire ogni momento dell'esistenza, senza 'attendere il futuro' (RV, tr. it. p. 452). La risultante di queste due affermazioni non può che scardinare una concezione piattamente lineare del tempo, per spostare invece l'attenzione sulle forme della sua temporalizzazione» (- Pierfrancesco Fiorato, *Una debole forza messianica. Sul messianismo antiescatologico di Hermann Cohen*, in « Annuario filosofico », 12, 1996, p. 315). Secondo questa lettura, se in Cohen vi è una negazione del presente è nel senso che questo non deve fungere da zavorra per l'azione ma ogni presente deve essere aperto alla sua possibilità futura: «Si tratta anzitutto di restituire al tempo la natura di frontiera aperta e non garantita, di crinale esposto e rischioso donde, istante dopo istante, si spicca [...] un 'salto nel vuoto'» (- *ibidem*, p. 316). L'*Etica* sarebbe dunque la più seria assunzione della estrema incompiutezza del presente e nei concetti di eternità e messianico ritroverebbe il monito della impossibilità di arrestarsi e di acquietarsi in uno stato determinato. Infatti, l'eternità servirebbe a «conferire la consistenza di un 'essere' all'estrema precarietà di quanto, come la realizzazione etica, è affidato senza riserve al tempo.» (- *ibidem*, pp. 321-322). Pur con queste avvertenze, è innegabile una prospettiva che consegna l'azione alla legalità di uno sguardo futuro che, a sua volta, conserva solo per se stesso la speranza.

<sup>218</sup> H. Cohen, *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, cit., p. 497.

***b. Il fondo dionisiaco e il tentativo di riproposizione della tragedia:  
Benjamin a confronto con Nietzsche e Lukács***

L'operazione pervasiva di fondazione idealistica che si dispiega, nell'ambito morale, attraverso il vincolo che la legge costituisce nello spazio comune definito dallo Stato e, nell'ambito conoscitivo, attraverso la struttura che la legge erige per sorreggere lo spazio esperienziale, trova il suo compimento nell'ambito estetico. In esso, Cohen accoglie la necessità dell'esaustività sistematica espressa da Kant nella terza critica, vincolando tuttavia i termini della questione in maniera ben più radicale. Cohen non sembra aver più bisogno della complessa articolazione che nel testo kantiano stringe insieme la positività del rapporto con la natura nel bello, la forma della comunità umana nel 'senso comune', e la relazione tra natura, genio e arte bella. Piuttosto, punta su una analogia che non è più solo tra bellezza e morale, ma che è di ordine legale. Un'analogia che implica il reciproco riconoscimento della legalità etica e della legalità della conoscenza estetica. In tal modo, il sentimento puro, individuato come il nucleo centrale dell'estetica, risulta, da un lato, fondato in senso conoscitivo e morale e, dall'altro, riorientato verso questi ambiti come loro relazione produttiva di adesione sentimentale nella conoscenza.

L'intima presenza dell'elemento legale nell'ambito estetico è così espressa da Cohen:

Se, rispetto alla sistematica filosofica, l'estetica assurge [...] a membro autonomo del sistema di filosofia, questo non deve voler dire che ci debbano essere leggi estetiche positive da prescrivere al contenuto creativo dell'arte, ma che invece la legge estetica ha semplicemente il significato formale di una legalità, la quale nulla toglie alla piena libertà del contenuto che deve essere creato. La legalità si riferisce non tanto alla produzione tipica dell'artista, quanto, invece, soltanto alla norma della coscienza umana, che produce e

garantisce attraverso questa legalità un tipo particolare di coscienza culturale:  
la coscienza estetica.<sup>219</sup>

Attraverso il problema della sensazione, le leggi conoscitive vengono poste a fondamento del sentimento puro<sup>220</sup> mentre attraverso la determinazione del fatto culturale quale oggetto di partenza della considerazione estetica,<sup>221</sup> sono le leggi morali ad essere poste a loro volta a suo fondamento.

Stabilite le coordinate da cui l'estetica proviene, il rilancio verso l'ambito morale da essa prodotto<sup>222</sup> è riconoscibile a partire dalla funzione comunicativa dell'opera<sup>223</sup> e, dunque, dalla relazione, rinvenuta da Cohen, tra questa e lo spettatore. «Il problema dei rapporti con l'eticità diventa inevitabile»<sup>224</sup> nel

---

<sup>219</sup> Hermann Cohen, *Die dramatische Idee in Mozarts Operntexten*, Bruno Cassirer, Berlino 1915; *L'idea drammatica in Mozart*, trad. it di S. Mazziotti, Marietti, Genova 1992, p. 27.

<sup>220</sup> È quanto accade soprattutto nei confronti della musica, luogo scelto da Cohen per mostrare la connessione: «A fondamento della teoria musicale ci sono leggi naturali di due ordini: in primo luogo leggi meccaniche, cioè quelle della produzione e trasmissione del suono, e in secondo luogo leggi fisiologiche, relative alla percezione del suono» (- Ezio Gamba, *La fondazione idealistica della musica nell'estetica di Hermann Cohen*, « Filosofia », LII (sett.-dic. 2001), p. 351). Ezio Gamba precisa come il ruolo della sensazione compaia nell'*Ästhetik des reinen Gefühls* solo riguardo alla musica e, in maniera più limitata, nella trattazione del visibile pittorico, mentre risulta implicitamente sotteso nel resto della trattazione: cfr. *ibidem*, pp. 349-350.

<sup>221</sup> «L'estetica deve presupporre che qualcosa valga come esempio di perfezione, e finisce per trasformare questo pregiudizio in un giudizio che decide di una grossa parte della cultura e del destino dell'umanità» (- H. Cohen, *L'idea drammatica in Mozart*, cit., p. 14).

<sup>222</sup> Solo in questa chiave sarà qui considerato il ritorno sentimentale prodotto dall'estetica. Ma esso sottintende a ragione quello verso l'ambito conoscitivo sia per la radice che ne è presente nello spazio morale, secondo quanto si è mostrato, sia per la sua concretezza evidente, che è oggetto dell'analisi dell'articolo già citato di Ezio Gamba.

<sup>223</sup> «Ogni arte è infatti una forma di comunicazione e quindi si basa, come già Kant ha stabilito, sul principio di comunicabilità così come su quello di recettività» (- H. Cohen, *L'idea drammatica in Mozart*, cit., p. 47). Nell'interpretazione qui esposta si mostra la neutralizzazione della problematizzazione kantiana nella forma che prende nella precisa e regolata distinzione tra comunicabilità dell'opera e sua recettività da parte dello spettatore.

<sup>224</sup> *Ibidem*, p. 49. Prende in tal modo una forma peculiare il bello, ovvero «il problema generale dell'arte e degli ideali dell'arte» (- *ibidem*, p. 40) che si compone, secondo Cohen, della parte del sublime e di quella dell'umorismo. Il lato sublime è quello per il quale il bello «mette in opera la più

momento in cui prende forma nello spettatore l'«intima connessione»<sup>225</sup> a partire dalla quale si produce «una nuova organizzazione del sentimento puro, cioè della coscienza estetica»<sup>226</sup>. Infatti, nella comprensione che lega lo spettatore all'opera, il sentimento puro è modellato dal dispiegarsi formale dell'opera stessa.<sup>227</sup>

Il compito della creazione artistica e della sua rappresentazione, che così emerge, trova dunque il suo centro nell'uomo, «l'uomo nella sua doppia natura, di

---

solenne e strenua attività dello spirito» mentre il lato umoristico è quello che impedisce al sicuro scacco che il primo riceve di trasformarsi in illusione e tracotanza: «l'umorismo deve affiancarsi al sublime, completarlo e coprire pietosamente quelle lacune che non riesce a colmare nel perseguimento dell'illusione del bello» (- *ivi*). Come viene osservato riguardo all'umorismo: «Il momento del bello in cui ha la preponderanza la precondizione morale dell'arte è [l'umorismo] dove «la moralità agisce [...] non come tensione verso l'infinito, ma come riconoscimento dell'infinito nel finito, il che si ricollega al discorso di quella che per Cohen è la principale delle virtù, cioè l'*Humanität*» (- E. Gamba, *La fondazione idealistica della musica nell'estetica di Hermann Cohen*, cit., p. 347). Si può qui anticipare una considerazione importante della riflessione benjaminiana che coglie la sensibilità di quest'analisi ma se ne distingue. Infatti, all'affermazione di Cohen, in conformità a quanto qui esposto, che «ogni azione umana, per quanto voglia ostentare la sua tragicità, ha comunque in sé un'ombra comica» (- H. Cohen, *L'idea drammatica in Mozart*, cit., p. 52), Benjamin replica, a conclusione dell'analisi del carattere: «Il tratto di carattere non è, quindi, il nodo della rete, ma il sole dell'individuo nel cielo incolore (anonimo) dell'uomo, che getta l'ombra dell'azione comica. (E questo situa la profonda osservazione di Cohen, che ogni azione tragica, per quanto sublime inceda sui suoi coturni, getta un'ombra comica, nel suo contesto più proprio).» (- W. Benjamin, *Schicksal und Charakter*, GS II, i, p. 174; CCRT, p. 124). Come si vedrà, Benjamin distingue le funzioni e le relazioni attinenti al bello, al sublime e al comico e la ripresa qui esposta di Cohen, liberata dalle sue connessioni, viene giocata per liberare, a loro volta, altri riferimenti dalla loro fonte originaria.

<sup>225</sup> H. Cohen, *L'idea drammatica in Mozart*, cit., p. 47.

<sup>226</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>227</sup> Cohen si riferisce qui specificamente al dramma mozartiano, in relazione al quale così si svolge questa "educazione empatica": «Ciò che dal punto di vista dell'attore appare evidente, che, cioè, attraverso la sua maschera l'eroe divenga un personaggio, ha lo stesso significato anche per lo spettatore. Soltanto se viene riprodotta nella sua coscienza, nel suo sentimento puro, l'azione può diventare un'unità piena di vita e così il carattere del personaggio si perfeziona fino a diventare quello di un uomo vivente.» (- *ibidem*, p. 149). Senza approfondire ulteriormente la questione, si può qui affermare che sia questo il processo che generalmente si compie, pur nella persistenza di elementi specifici per ogni differente genere di opera.

anima e di corpo»<sup>228</sup>. Mostrare che l'uomo è nella duplicità un'unità e, precisamente, un'unità eminentemente spirituale, che ha nel proprio corpo il corpo della propria anima e nella propria anima l'anima del proprio corpo, è il compito dell'arte. È quello che avviene nel reinvestimento artisticamente realizzato del sentimento puro. In esso, tra i diversi «annessi», spicca per la funzione morale che svolge l'affetto:

Tra i molti e diversi annessi del sentimento si distingue quel tipo particolare di sentimenti che sono i sentimenti di movimento. Essi non sono semplicemente il risultato delle rappresentazioni del movimento e dei movimenti compiuti, bensì sono anche la causa efficiente dei movimenti. Essi sono la fonte principale degli impulsi. Questi sentimenti attivi di movimento noi li definiamo affetti. E questi affetti, che di nuovo si collegano in generale al sentimento delle rappresentazioni e del pensiero, sono una causa motrice del volere, volere che costituisce la fonte energetica dell'azione.<sup>229</sup>

Il sentimento puro trova nell'affetto la provocazione che l'opera d'arte produce sull'uomo in ambito morale. E si realizza la piena "armonia" delle parti e il sistema è effettivamente chiuso nel reciproco rimando dei suoi membri. È però anche esaurita ogni possibilità alternativa: l'arte non è più ciò che interroga, essa è unicamente lo spazio chiuso in cui è duplicata la relazione esclusiva tra il fatto culturale, in quanto semplicemente esistente, e la legalità della sua forma, che ne ribadisce il diritto all'esistenza. Le singole opere producono, infatti, un sentimento di ritorno sullo spazio comune, quello in cui le stesse opere sono riconosciute e instaurano un dialogo con gli spettatori, che è la conferma della normatività su cui si fondano nella loro esistenza sancita come fonte culturale.

È in relazione a questa soluzione che prende forma autonoma il giudizio di Benjamin riportato da Scholem: «Al positivismo razionalistico, di cui ci occupammo durante quella lettura [coheniana], Benjamin non attribuiva il minimo valore,

---

<sup>228</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>229</sup> *Ibidem*, p. 31.

perché, come diceva, esso cercava l'«esperienza assoluta»<sup>230</sup>. Diversamente da Cohen, in Benjamin si mostra la necessità di riconoscere quella messa in gioco reciproca e problematica che viene prodotta dall'arte nel suo rapporto con il tempo storico e con la possibilità relazionale comunitaria.<sup>231</sup>

È quanto emerge, anzitutto, in due scritti giovanili, *'Trauerspiel' e tragedia e Il significato del linguaggio nel 'Trauerspiel' e nella tragedia*, la cui datazione è fatta risalire dai curatori dell'edizione tedesca delle opere complete al 1916.<sup>232</sup> Questi lavori in parte anticipano e articolano in maniera definitiva quella che è l'argomentazione poi svolta nei testi a cavallo degli anni venti di cui qui ci si sta occupando.<sup>233</sup> Benjamin vi elabora una netta distinzione tra la tragedia classica greca e il dramma barocco, in dialogo, anche se non in consonanza, con l'opera nietzschiana sulla nascita della tragedia e lo scritto sulla *Metafisica della tragedia* di G. Lukács. Questo doppio riferimento permette una prima considerazione intorno ad un problema interpretativo, cioè della questione se la riflessione benjaminiana possa, per certi versi, venir effettivamente inscritta in una tendenza di rivalutazione o, quantomeno, di attenzione privilegiata nei confronti della tragedia e della rappresentazione teatrale in generale. Rispetto a questa tendenza

---

<sup>230</sup> G. Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, cit., p. 100.

<sup>231</sup> Come nel primo capitolo si è visto che Benjamin non accoglie una concezione individualistica dell'esperienza (*Erlebnis*) cercando invece di definire una sua determinazione di ordine storico, risulta ora chiaro che questa sua determinazione storica non deve nemmeno tendere verso una universalizzazione "astratta", formale, quale tende a pensarla Cohen.

<sup>232</sup> Walter Benjamin, *Trauerspiel und Tragödie*, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, Bd. II, i, pp. 133-137; *'Trauerspiel' e tragedia*, trad. it. di A. Marietti Solmi, in *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, Einaudi, Torino 1982, pp. 168-172. Walter Benjamin, *Die Bedeutung der Sprache in Trauerspiel und Tragödie*, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, Bd. II, i, pp. 137-140; *Il significato del linguaggio nel 'Trauerspiel' e nella tragedia*, trad. it. di A. Marietti Solmi, in *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, Einaudi, Torino 1982, pp. 173-176. Per le notizie sulla formazione dei testi: Cfr. W. Benjamin, *Anmerkungen der Herausgeber*, GS II, iii, pp. 927-930. Per il primo dei due scritti citati viene individuato il periodo tra giugno e novembre 1916, per il secondo è dato genericamente il 1916.

<sup>233</sup> Non sarà presa in considerazione la relazione che intercorre tra l'insieme di questi testi e la compiuta argomentazione esposta nella dissertazione su *L'origine del dramma barocco tedesco* del 1925, che richiederebbe una trattazione troppo estesa e autonoma.

già pienamente affermatasi in Germania e rinvigoritasi con l'impulso prodotto dallo studio nietzschiano,<sup>234</sup> la riflessione benjaminiana trova nella sua matrice ebraica una fonte importante di distinzione.

## 1.

---

<sup>234</sup> La questione è sinteticamente presentata da Cometa in nota al suo articolo sullo scritto di Lukács, di cui ci si occuperà successivamente, per evidenziare l'appartenenza comune della tematica: «*Die Geburt der Tragödie* (1871) segna la prima tappa di questo dibattito. Il volumetto di Nietzsche scatenò, come si sa, una vera e propria battaglia di idee. A questa seguì una serie di interventi. Diamo qui i titoli delle opere più decisive per quanto riguarda l'area tedesca. Nel 1891 esce *Der Streit über die Tragödie* di T. Lipps, nel 1897 la *Ästhetik des tragischen* di J. Volkelt e nel 1904 il *Dialog vom Tragischen* di H. Baht; queste tre opere rappresentano il tentativo di fondare il tragico da un punto di vista psicologico. Il padre di tutti questi tentativi può essere considerato Jacob Bernays con i suoi *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über die Wirkung der Tragödie*. A questi vanno aggiunti R. Hamann, [...] e naturalmente i contributi di Freud e degli psicoanalisti viennesi. Per quanto riguarda la poetica della tragedia: H. von Kleinmayr [...]. In area neoclassica vanno ricordati W. von Scholz [...] e le opere di Paul Ernst» (- Michele Cometa, *La tragedia tra mistica ed utopia. Nota sulla 'Metaphysik der Tragödie' di György Lukács*, « Rivista di estetica », 10, 1982, p. 46). Una più ampia trattazione è svolta da Cometa nel volume: M. Cometa, *Il demone della redenzione*, cit.. Il precedente richiamo all'influenza, in senso ampio, di Hölderlin su Nietzsche consente di comprendere come il tema appartenga ad una tradizione il cui avvio si può far risalire a più di un secolo prima. Il riconoscere in Nietzsche, anzitutto, un interlocutore di rilievo per Benjamin è quanto trova riscontro ancora nella biografia scholemiana: «In quel periodo Benjamin parlava spesso anche dell'ultimo Nietzsche. Non molto prima del mio arrivo in Svizzera aveva letto *Overbeck e Nietzsche* di C. Bernoulli, che giudicava l'esempio più affascinante di letteratura scientifica d'appendice, e che lo aveva evidentemente spinto a nuove riflessioni su Nietzsche. Pensava che questi fosse stato l'unico che nell'Ottocento, quando l'«esperienza» era rivolta soltanto alla natura, avesse avuto visione di un'esperienza storica.» (- G. Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, cit., p. 101). Riguardo alle testimonianze epistolari sulla lettura della corrispondenza di Nietzsche con Overbeck e del volume di Bernoulli: cfr. W. Benjamin, GB I, pp. 410, 437, 449, 459 [lettere: 23.XII.1917 a Gerschom Scholem; 28.II.1918 a Ernst Schoen; 17.IV.1918 a Gerschom Scholem; V.1918 a Ernst Schoen].

Va subito detto che l'interesse per lo studio nietzschiano<sup>235</sup> trova la sua ragion d'essere nella peculiarità delle analisi che vi vengono svolte e che Benjamin riconosce come caratterizzate da un «ethos storico»<sup>236</sup>. Nietzsche riflette, infatti, sulla relazione dell'umano con una naturalità che si fa mondo senza nessuna costituzione trascendentale a priori. Il che comporta che la naturalità dell'uomo al contempo abbia una storia e trovi nell'arte il nesso essenziale della sua riflessione, in quanto, insieme, principio formatore di storia e di riflessione su di essa.

Nella prefazione apposta nel 1886 per la riedizione dello scritto giovanile *La nascita della tragedia secondo lo spirito della musica*, Nietzsche afferma che nell'opera si trova la risposta alla domanda «che cos'è dionisiaco?»<sup>237</sup> Il dionisiaco vi si configura come l'impulso che è effetto della vitalità naturale. Esso attraversa l'uomo, senza che per questo sia consentito pensare l'uomo come una manifestazione semplice della natura, sicché, evitato ogni naturalismo, oggetto

---

<sup>235</sup> Si può qui riconoscere come anticipazione di questo interesse uno dei frammenti preparatori del saggio sulle *Affinità elettive* goethiane, in cui Benjamin si appunta un'osservazione in riferimento al testo nietzschiano: «La definizione che Nietzsche dà dell'apparenza nella *Nascita della tragedia*» (- W. Benjamin, *Anmerkungen der Herausgeber*, GS I, iii, p. 831; CCRT, p. 262). I curatori attribuiscono questo frammento proprio alla preparazione della terza parte dedicata al tema del demonico e del rapporto che vi intrattiene la bellezza nel suo doppio elemento di apparenza e privo di espressione, la cui importanza sarà articolata oltre. Esso rimanda, anzitutto, al passo della tarda prefazione in cui è detto: «Il mondo è in ogni istante la raggiunta liberazione di Dio, come la sempre cangiante, sempre nuova visione del più sofferente, del più contrastato, del più ricco di contraddizioni, che sa redimersi solo nella apparenza.» (- Friedrich W. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechentum und Pessimismus*, E. W. Fritsch, Leipzig 1886; *La nascita della tragedia. Ovvero grecità e pessimismo*, trad. it. di S. Giametta, in G. Colli e M. Montinari (a cura di), *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III, tomo I, Adelphi, Milano 1972, p. 10).

<sup>236</sup> G. Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, cit., p. 101.

<sup>237</sup> F. W. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., p. 7. Si può ritenere che la diversa prospettiva sottesa nella prefazione, che risponde all'attenzione del Nietzsche maturo per la relazione tra la corporeità e la volontà di potenza sostituitasi al problema del linguaggio e della musica, sia per Benjamin un arricchimento della trama di connessioni in gioco. Il problema della musicalità, del grido e del corpo danzante, è benjaminianamente connesso a quello della vita creaturale così come il riso di Zarathustra, citato a conclusione della prefazione, getta un ponte verso il tema del demonico.

primario dell'analisi risulta essere il rapporto tra umano e vitale, tenuto conto che nel dionisiaco si afferma la pura potenza della vita.

Si tratta di un'asserzione che decide di tutte le altre. Per un verso va a colpire la rimozione idealistica della vita, condizione di una costituzione razionalistica e storicistica del tempo, indicando nel tempo la temporalità stessa della vita.<sup>238</sup> Per un altro verso, se la vita, nella sua essenza, si presenta come «*innocenza del divenire*»<sup>239</sup>, priva di predeterminazioni socio-legali a cui conformarsi, non per questo risulta priva dell'esigenza di prendere forma, secondo la sua stessa essenza di autoaffermazione umana. Dunque, la vita cui si riferisce Nietzsche non può essere considerata come coincidente con la chiara apparenza vitale della natura greca, in cui il divino compare e si lascia riconoscere. D'altra parte, egli accoglie la mitologia di quell'epifania perché ne scopre l'esigenza profonda, propriamente greca, del dar forma.

---

<sup>238</sup> Simmel afferma sinteticamente che «come Schopenhauer conosce soltanto un valore assoluto: l'annullamento della vita - così Nietzsche ne conosce uno solo: la vita» (- Georg Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*, Duncker & Humblot, München 1923; *Schopenhauer e Nietzsche*, trad. it. di G. Perticone, Paravia, Torino 1923, p. 107). Il concetto di vita in Nietzsche è estremamente articolato e se riguarda un discorso di tipo ontologico-metafisico (cfr. Eugen Fink, *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1960; *La filosofia di Nietzsche*, trad. it. di P. Rocco Traverso, Marsilio, Venezia 1973) si costituisce però anche nel dialogo con alcuni importanti pensatori delle scienze naturali quali C. Darwin, W. Roux, R. Goldschmidt, Boscovich. Qui si può solo fare un accenno a questo tema rimandando all'analisi svolta da C. Rosciglione. Per l'autrice, però, il fondo vitale nietzschianamente inteso non solo trova la propria inesauribilità solo in se stesso ma deve essere determinato unicamente nel confronto con gli autori scientifici, negandone ogni grado metafisico originario. In tal senso, il concetto di eterno ritorno, ad esempio, non viene letto nell'ambito di una problematizzazione storica, bensì nell'ambito delle teorie scientifiche: «L'eterno ritorno nietzschiano sarà ciò che non implica nessuna forma assoluta di determinismo ma soltanto l'espressione di un mondo che, grazie alla sua natura molteplice, ritorna continuamente, anche se sempre in quel modo di combinazione e scombinazione, ordine e disordine, aggregazione e disgregazione che lo caratterizza» - Claudia Rosciglione, *Homo Natura. Autoregolazione e caos nel pensiero di Nietzsche*, ETS, Pisa 2005, p. 12.

<sup>239</sup> Luigi Rustichelli, *La profondità della superficie. Senso del tragico e giustificazione estetica dell'esistenza in Friedrich Nietzsche*, Mursia, Milano 1992, p. 61. Rustichelli riprende l'affermazione nietzschiana secondo cui «La vita è qualcosa di essenzialmente immorale» (- F. W. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., p. 11).

La vita cui si riferisce Nietzsche è quella degli impulsi smisurati e notturni, in cui appare quell'indifferenza fluida e mutevole che consente di configurare una potenziale analogia, i cui tratti saranno determinati oltre, con quel «demonico» che Benjamin riprende a partire da Goethe. Nondimeno, la vita è anche desiderosa di darsi forma e, attraverso questo movimento, che è il solo a consentire che se ne possa parlare, accede alla determinazione artistica apportata dall'impulso apollineo. È così, attraverso la varietà delle forme, che si stabilisce che vi sia storia del pensiero della vita.

È dalla vita nella sua ricchezza esuberante che, insieme all'impulso del dionisiaco, proviene anche quello dell'apollineo. Quindi, sebbene apparentemente in opposizione, essi operano in realtà per il comune obiettivo della ricchezza della vita. L'apollineo è ciò che si muove verso la forma limpida, levigata, ordinata che pone una pausa a quel caotico e violento divenire.<sup>240</sup> È dunque l'«impulso che suscita l'arte, come completamento e perfezionamento dell'esistenza che induce a continuare a vivere, che induce a continuare a vivere»<sup>241</sup>. Accolto apollineamente, l'impulso del dionisiaco conduce ad un'unità più alta:

Sotto l'incantesimo del dionisiaco non solo si restringe il legame fra uomo e uomo, ma anche la natura estraniata, ostile o soggiogata celebra di nuovo la

---

<sup>240</sup> La dipendenza, in ultima istanza, dell'apollineo dal dionisiaco in quanto si fonda su quella vita che ha nel dionisiaco la sua maggior espressione, è così espressa: «Apollo ci viene incontro di nuovo come la divinizzazione del *principium individuationis*, in cui soltanto si adempie il fine eternamente raggiunto dell'uno originario, la sua liberazione attraverso l'illusione [...] tutta la sua [del greco] esistenza, e così ogni bellezza e moderazione, poggiava su un fondamento - mascherato - di sofferenza e di conoscenza, che a lui veniva di nuovo svelato da quel dionisiaco. Ed ecco che Apollo non poteva vivere senza Dioniso! Il "titanico" e il "barbarico" erano alla fine una necessità, così come lo era l'apollineo!» (- *ibidem*, pp. 36-37). Così commenta E. Fink: «Il mondo culturale apollineo dei greci, il fatto che abbia scelto e voluto la misura, poggia sulla base sempre viva, soltanto frenata, della smisuratezza titanica; il dionisiaco è il sottosuolo, sul quale posa il mondo luminoso; la montagna incantata dell'olimpico ha le sue radici nel Tartaro.» - E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, cit., p. 27. D'altra parte sarebbe un errore considerare l'apollineo superfluo, esso è indispensabile per curare le ferite dello smembramento del dionisiaco; senza queste cure nessuna forma concreta sarebbe possibile.

<sup>241</sup> F. W. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., pp. 32-33.

sua festa di riconciliazione col suo figlio perduto, l'uomo. [...] nel vangelo dell'armonia universale, ognuno si sente non solo riunito, riconciliato, fuso col suo prossimo, ma addirittura uno con esso, come se il velo di Maia fosse stato strappato e sventolasse ormai in brandelli davanti alla misteriosa unità originaria. Cantando e danzando, l'uomo si manifesta come membro di una comunità superiore: ha disimparato a camminare e a parlare ed è sul punto di volarsene in cielo danzando. [...] L'uomo non è più artista, è divenuto opera d'arte: si rivela qui fra i brividi dell'ebbrezza il potere artistico dell'intera natura, con il massimo appagamento estatico dell'unità originaria.<sup>242</sup>

Quel che consegue, di estremamente significativo, da queste parole, è che gli uomini non possono organizzare una relazione interumana razionale affidandosi al paradigma derivato da una razionalità rinvenuta nella natura. Possono invece organizzarla solo nel rispetto di quel limite, prescritto dalla vita stessa, che è costituito dall'appartenenza separata dell'uomo alla vita. Ciò che in ogni caso trionfa, è l'affermatività della vita. I greci, all'apice della loro floridezza, l'hanno non solo riconosciuto ma espresso nella forma più perfetta, quella della tragedia. In questo sta la loro esemplarità. Un'esemplarità che serve anche da pietra di paragone, tanto artistica quanto etica, per una 'storia' delle forme in cui la vita e la società si sono relazionate, così che la tragedia vede messo in luce il proprio carattere politico più o meno conforme al senso 'trans-umano', 'religioso', della vita.

In tal modo è introdotta, nella *Nascita della tragedia*, una vera e propria filosofia della storia che, pur trovando come paradigma normativo quello greco, non si esaurisce in esso, ma giunge all'apologia di uno stato aristocratico moderno sulla cui costituzione riflettere. Tale paradigma si rivela essere, allora, quello che dell'esigenza di una comunione con la vita portata al limite fa il vaglio di un giudizio che annulla la pretesa di autonomia e spontaneità delle legislazioni poste dall'uomo all'uomo.

---

<sup>242</sup> *Ibidem*, pp. 25-26.

L'importanza dell'evento della tragedia attica è così delineato nei suoi tratti fondamentali. Se la tragedia non è la vicenda di un soggetto<sup>243</sup> nel suo rapporto con il mondo dominato dalle forze mitiche ma, al contrario, è l'esposizione, l'estasi, della condizione fondamentale del mondo, non solo l'eroe è l'apice dell'individualizzazione che si rovescia nella sua più potente dissoluzione, ma l'intera costruzione tragica rivela nella sua precarietà l'accettazione e l'amore greci per la vita nella sua ingiusta e mutevole ricchezza. È un problematico «*farsi uomo della dissonanza*»<sup>244</sup> in cui si mostra l'atto di amore per quello che è sì inevitabile, ma che solo nell'accettazione della sua inevitabilità può ereditare 'in vita' la pienezza e la forza proprie a quell'ineluttabile.

Nietzsche non vi ritrova vicende mitiche o eroi, sebbene essi conservino una precisa funzione.<sup>245</sup> Vi riconosce, invece, la forma d'arte che, unica finora, ha dato voce e corpo all'equilibrio degli impulsi provenienti dall'unità della vita. E lo ha fatto nel segno dell'uscita degli uomini dalla collettività nella sua regolazione normativa e della loro immissione nella universale comunità della vita.<sup>246</sup> Non si tratta allora,

---

<sup>243</sup> In tal senso perde di un qualsiasi valore la caratterizzazione. Il carattere è l'individuo, ciò che proprio in quanto apollineamente individuato deve essere obliterato dal dionisiaco: il «carattere dell'eroe che sale alla superficie e diventa visibile - carattere che in fondo non è nient'altro se non un'immagine luminosa proiettata su una parete scura, ossia in tutto e per tutto apparenza» (- *ibidem*, p. 64).

<sup>244</sup> L. Rustichelli, *La profondità della superficie. Senso del tragico e giustificazione estetica dell'esistenza in Friedrich Nietzsche*, cit., p. 14.

<sup>245</sup> Nella varietà delle figure eroiche si dà sempre a vedere il dionisiaco. Ed è in connessione ad esse che il mito ha una propria funzione: esso è il mito è la forma apollinea in cui si presenta la narrazione epica della verità dionisiaca: «Il mito *tragico* [...] parla per simboli della conoscenza dionisiaca» (- F. W. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., p. 110). La narrazione tragica del mito non propone qualcosa di alternativo ma consente, in un simbolismo orizzontale, di rappresentare quella sapienza dionisiaca che in sé si presenta con una violenza eccessiva ed eccedente, mentre in questa mediazione assurge al grado di consapevolezza degli uomini, che possono così accettarla senza rimanerne annientati.

<sup>246</sup> Prendendo spunto dai frammenti nietzschiani, datati 1871, in cui vi è il tentativo di scrivere una tragedia, Federico Vercellone evidenzia l'intimo dialogo tenuto da Nietzsche con Hölderlin, in particolare con l'Hölderlin dell'*Empedocle* e della *Ragione dell' «Empedocle»*: «Il richiamo all'*Empedocle* di Hölderlin, poeta amato da Nietzsche sin dall'adolescenza, non deve ingannare. Le

per Nietzsche, di esaltare questa forma fino ad idealizzarla, ma di comprenderla nella potenzialità che essa concretamente offre nella contemporaneità.<sup>247</sup> I concetti di dionisiaco, apollineo e vita così individuati, non al di là della storia ma trans-storicamente, sono ciò che rendono possibile a Nietzsche il tentativo di fondare l'attualizzazione, la ripresentazione di quell'esperimento di equilibrio che è stato la tragedia. Si stabilisce, così, come paradigma, un tutto unitario nel quale l'uomo tende ad annullare la propria individualità e lascia che la vitalità naturalmente informata sprigioni in lui la sua energia.<sup>248</sup>

---

tematiche hölderliniane escono stravolte nel frammento nietzschiano, completamente contraffatte dalla preoccupazione centrale dalla quale Nietzsche era guidato in questo periodo, il pensiero dello sradicamento della civiltà greca all'epoca del dissolversi del mito. Estranea all'opera nietzschiana è la dialettica dell'organico e dell'aorganico intorno alla quale infinite volte torna la *Ragione dell'«Empedocle»*, parimenti gli è estranea la dialettica di finito e infinito, di soggetto ed oggetto, di conscio e inconscio che in essa si riflette. E tuttavia, così come Hölderlin, Nietzsche si addentra nella problematica religiosa connessa alla figura del suo eroe, nel plesso uomo-dio-natura, che costituisce il polo intorno al quale, ai suoi occhi, si giuoca la crisi e il declino della civiltà greca.» (- Federico Vercellone, *La filologia, il tragico, lo spazio letterario. Per una rilettura del giovane Nietzsche*, « Rivista di estetica », XXII, n. 11, 1982, pp. 50-51).

<sup>247</sup> Si raggiunge così il senso profondo della policità qui in gioco, espressa, come ricorda Martinelli, dal titolo inizialmente pensato per lo scritto nel novembre del 1870: «Nietzsche stesso nel novembre 1870 aveva pensato di dare alla sua opera in gestazione il titolo: *La tragedia e gli spiriti liberi. Considerazioni sul significato etico-politico del dramma musicale.*» (- Michele Martelli, *Filosofia e società nel giovane Nietzsche*, QuattroVenti, Urbino 1983, pp. 24-25).

<sup>248</sup> Questo fenomeno riguarda anzitutto l'"artista" che deve essere liberato dalla mistificazione che l'ha trasformato in un individuo particolare, un genio in senso deleterio. Nietzsche ne demolisce la rappresentazione nell'analisi della figura di Archiloco come massima espressione della lirica. Proprio qui, infatti, l'idea personalistica del genio, a contatto con la forma lirica, esplose lasciando che si sprigioni l'impulso dionisiaco che ne è a fondamento: «Possiamo poi, in base alla nostra metafisica estetica precedentemente esposta, spiegarci il lirico nella maniera seguente. Dapprima egli è divenuto, come artista dionisiaco, assolutamente una cosa sola con l'uno originario, col suo dolore e la sua contraddizione, e genera l'esemplare di questo uno originario come musica [...] ma in seguito, sotto l'influsso apollineo del sogno, questa musica gli ridiventa visibile come in un'immagine di sogno simbolica. [...] L'artista ha già annullato la sua soggettività nel processo dionisiaco [...] L'"io" del lirico risuona dunque dall'abisso dell'essere: la sua "soggettività" nel senso dell'estetica moderna è un'immaginazione. [...] il musicista dionisiaco è, senza alcuna immagine, egli stesso totalmente e unicamente il dolore originario stesso e l'eco originaria di esso. Il genio

Con ciò è detto qualcosa che giunge a toccare il problema fondamentale della sacrificabilità dell'uomo. Non è Nietzsche a rivendicare la sacrificabilità dell'uomo, secondo i modelli dell'idealismo. Piuttosto, egli afferma ineluttabile, nello Stato, la disponibilità alla morte in nome (o, in vece) di altro, di una «*idea illusoria*»<sup>249</sup> la cui funzione è acquietare gli spiriti. La rivendicazione nietzschiana della piena assunzione della propria essenza dionisiaca può, allora, prevedere la morte, ma solo come conseguenza dell'irrefrenabilità del desiderio di ricongiungersi con l'unità molteplice della vita. In ultima istanza, è l'incapacità della vita di sopportare forme individuate stabili a condurre alla morte.

Nella disponibilità, e nel sapere tragico che se ne può avere, trova suggello l'esigenza di redenzione che la vita dell'individuo trova nel sapere trasmesso dalla tragedia: «Ciò che veramente è, l'uno originario, in quanto eterno soffre ed è pieno di contraddizioni, ha nello stesso tempo bisogno, per liberarsi continuamente, della visione estasiante, della gioiosa illusione [...] allora il sogno [l'apollineo] dovrà essere da noi considerato come *l'illusione dell'illusione*, quindi come una soddisfazione ancora maggiore della brama originaria di illusione»<sup>250</sup>.

---

lirico sente sorgere dallo stato mistico di alienazione di sé e di unità un mondo di immagini e di simboli [...] questa accentuazione dell'io non è la stessa di quella dell'uomo sveglio, empirico-reale, ma si tratta dell'unico io veramente sussistente ed eterno, riposante sul fondo delle cose, e attraverso le cui immagini il genio lirico penetra con lo sguardo fino al fondo delle cose. [...] In verità Archiloco, [...] è solo una visione del genio, che già non è più Archiloco ma genio del mondo, e che esprime simbolicamente in quell'immagine dell'uomo Archiloco il suo dolore primigenio» (- F. W. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., pp. 41-43).

<sup>249</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>250</sup> *Ibidem*, pp. 35-36. Qui si può accennare brevemente al fatto che proprio in questo desiderio/necessità si fonda il riconoscimento nietzschiano del valore del mito come espressione positiva e metafora finale del grido dionisiaco. Nel momento in cui, nella sua riflessione, subentra il tema della vita, attraverso il quale si è voluto qui leggere l'opera giovanile ai fini del confronto con Benjamin, tale positività del mito è sostituita dalla ricerca dell'espressione positiva della volontà di potenza.

E se di contro si presenta l'uomo teoretico<sup>251</sup>, esso è solo portatore di un'illusione, quella di potersi liberare del dionisiaco. Ma, nonostante tutto, l'uomo rimane nel «bisogno tragico dell'arte»<sup>252</sup>. E nella fine della decadenza che contrassegna la storia come storia dell'illuminismo sorto con Socrate, Nietzsche riconosce la possibilità di una nuova arte e di una nuova politica.

Se, dunque, nella relazione apollineo-dionisiaca la condizione cosmica<sup>253</sup> si dispiega priva di qualunque volontà, solo come potenza, allora anche nell'uomo, in quanto opera d'arte della vita,<sup>254</sup> la potenza deve pensarsi dal suo inevitabile

---

<sup>251</sup> I suoi tratti son così delineati: «[L']incrollabile fede che il pensiero giunga, seguendo il filo conduttore della causalità, fin nei più profondi abissi dell'essere, e che il pensiero sia in grado non solo di conoscere, ma addirittura di *correggere* l'essere. Questa sublime illusione metafisica è data alla scinezza com istinto e la conduce sempre di nuovo ai suoi limiti, dove deve convertirsi in *arte*: *a essa in realtà si mira con questo moccanismo.*» (- *ibidem*, pp. 100-101). Com'è noto la figura di 'uomo teoretico' prende, per Nietzsche, le forme di Socrate: cfr. *ibidem*, pp. 91-92. In uno scritto di pochi anni antecedente, per altro interamente dedicato al rapporto tra Socrate e la tragedia, Nietzsche si esprime chiaramente sulla sublimazione dell'impulso apollineo che si realizza nel socratismo (che, è antecedente alla figura di Socrate e che in lui trova soltanto la sua realizzazione più pura): «In Socrate ha preso corpo *uno* degli aspetti della grecità, ossia quella *chiarezza apollinea*, senza alcuna mescolanza estranea: egli appare come un puro e trasparente raggio di luce, in quanto annunziatore e araldo della *scienza* che doveva del pari nascere in Grecia» (- *ibidem*, p. 40). L'«uomo teoretico» non ha però a che fare con la scienza estetica del gioco di produrre forme dall'informe. E tale scienza è quella che trova nel Kant della *Critica della ragion pura* il suo rinnovatore. Un giudizio nietzschiano su Kant si trova nella stessa *Nascita della tragedia*: «Ricordiamo come lo spirito, sgorgante da uguali sorgenti, *della filosofia tedesca* poté attraverso Kant e Schopenhauer distruggere il soddisfatto piacere di esistere del socratismo scientifico, mediante la dimostrazione dei suoi limiti, e come da questa dimostrazione fu introdotto un modo infinitamente più profondo e serio di affrontare le questioni etiche e l'arte, modo che noi possiamo addirittura designare come la *sapienza dionisiaca* espressa in concetti.» (- *ibidem*, p. 132).

<sup>252</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>253</sup> Ci si avvale qui dell'interpretazione di E. Fink secondo la quale non si tratta in questo testo del solo pensiero del mondo ma di quello dell'intero cosmo: «La nascita della tragedia è infatti una metafisica dell'artista, una spiegazione del Tutto Cosmico sul filo conduttore dell'arte» - E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, cit., p. 27.

<sup>254</sup> «Noi non siamo per nulla i veri creatori di quel mondo dell'arte: noi stessi piuttosto possiamo supporre di essere, per il vero creatore di esso, immagini e proiezioni artistiche, e di trovare la

tramonto in una morte eroica. Si rende qui chiara la ragione dell'interesse di Benjamin: la storicità nella sua relazione all'arte; la vita come problema, in qualche modo, religioso; un senso comune non già dato bensì da costruire. Ma se ne definisce già anche il luogo di distanziamento: il discorso metastorico e non storico, nella *Nascita della tragedia*, vede la sua storicità giudicata dalla relazione tra arte e politica. Dal punto di vista di Benjamin, si potrebbe dire che tale riproposizione, esaurendosi nello spazio del gioco infinito di queste relazioni (tra vita e forma) non può riconoscere anzi, rifiuta, un orientamento, un indirizzo di questa relazione. Tuttavia, se tale orientamento è dato dal momento rivelativo come spazio di apertura del mondo alla trascendenza, non solo la forma vitale-dionisiaca può essere redenta, ma la tragedia segna un momento che è storicamente significativo e, al contempo, non ripresentabile.<sup>255</sup> La nozione nietzschiana di redenzione deve, a sua volta essere redenta: detto altrimenti, in Benjamin vi è un intento di fondo differente che se si identifica con il rifiuto della possibilità di riproporre la tragedia trova le motivazioni di tale rifiuto anzitutto nell'esistenza di un piano ulteriore rispetto a quelli della metafisica e della fisica, per come li definisce Nietzsche, e, in secondo luogo, in una diversa concezione della struttura e della funzione della tragedia stessa.

## 2.

Secondo la lettura benjaminiana, la domanda sulla costituzione di un'essenza dell'uomo che tenga conto della relazione alla dissonante vitalità naturale non può essere posta in maniera autonoma. Essa deve prendere in considerazione le relazioni con il trascendente, ovvero la questione della riconciliazione con Dio, e, a partire da essa, le relazioni che, nell'ambito mondano,

---

nostra più alta dignità nel senso di opere d'arte» - F. W. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., p. 45.

<sup>255</sup> Tale impossibilità di una riattualizzazione della tragedia appartiene, come si è accennato inizialmente, anche al Nietzsche maturo che, rivolgendo l'attenzione al problema della vita nella sua relazione alla volontà di potenza, abbandona il tema della musica e della lingua che era quello attraverso il quale veniva veicolata tanto la giustificazione di una rinnovata tragedia quanto la creazione di rappresentazioni mitiche.

si instaurano con gli altri soggetti. È questo il problema che è oggetto di una prima indagine nei due scritti giovanili sopra ricordati.

In *Trauerspiel e tragedia* è subito posta la relazione di tragedia e storia. Ciò non significa solo che la tragedia è storicamente determinata. Tale relazione va soprattutto interpretata come capacità della tragedia di porre in luce, di definire un punto liminare della storia: «Si deve supporre che il tragico indichi un *confine* [*Grenze*] [...] della sfera della storia»<sup>256</sup>. Se questo «confine» deve essere più correttamente tradotto, nell'esplicitazione della sua derivazione kantiana, con «limite», è per poterne riconoscere il senso più proprio:

I limiti (*Grenzen*) (in un essere esteso) presuppongono sempre uno spazio che si trova fuori di un certo determinato luogo e lo racchiude; i confini (*Schranken*) non hanno bisogno di ciò, ma son semplici negazioni che affettano una grandezza, in quanto non ha completezza assoluta. La nostra ragione vede, per così dire, intorno a sé uno spazio per la conoscenza delle cose in sé, sebbene non possa mai averne concetti determinati e sia confinata soltanto entro i fenomeni. [...] la metafisica, nei cimenti dialettici della ragione pura (che non sono intrapresi di proprio arbitrio o di proposito, ma sono tali che ad essi incita la natura stessa della ragione), ci porta ai limiti [...].<sup>257</sup>

---

<sup>256</sup> »Zum wenigsten aber ist zu vermuten, dass das Tragische [...] eine *Grenze* [...] bezeichnet [...] des Gebiets der Geschichte« - W. Benjamin, *Trauerspiel und Tragödie*, GS II, i, p. 133; MG, p. 168.

<sup>257</sup> Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, in *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 29 Bände, Berlin 1902 e sgg., Band IV; *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, trad. it. di P. Carabellese, riveduta da R. Assunto, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 199-200. È necessario sottolineare che per i termini tedeschi 'Grenze' e 'Schranke' esiste anche una tradizione di traduzione differente, che vi assegna rispettivamente i termini italiani 'confine' e 'barriera'. Questa scelta alternativa consente di sottolineare la radicalità del tentativo trascendentale kantiano. Una radicalità che si mostra nel non rinunciare preventivamente ad alcuno spazio e di tentarne anzi la possibile riformulazione in senso trascendentale. È quanto avviene, innanzitutto, per «la domanda intorno al principio sommo (la questione della conoscibilità razionale di Dio: la pensabilità del suo concetto e la dimostrazione della sua esistenza)» che «si trasforma nel problema dell'orientamento in filosofia» (- Fabrizio Desideri, *Introduzione*, in Immanuel Kant, *Questioni di confine. Saggi polemici (1786-1800)*, Marietti, Genova 1990, p. VIII). Così: «Per

---

orientarsi nella 'spessa notte' che avvolge lo spazio del sovrasensibile la ragione è costretta [...] 'a presupporre e ipotizzare qualcosa che non può pretendere di sapere in virtù di motivi oggettivi'. Il concetto di Dio (dell'Incondizionato), come fondamento di tutto ciò che è contingente, è formulato da Kant nei termini di una presupposizione necessaria, ma non in senso logico-analitico, bensì nel senso che scaturisce da un bisogno, risponde ad un *puro* interesse della ragione. [...] una 'presupposizione' cui si è stati costretti per non offrire punti deboli all'avversario col quale siamo entrati in disputa. [...] l'idea di Dio come fondamento ontologico e come Sommo bene è un 'presupposto necessario'. Ma la necessità qui [...] si chiarisce come pratica anziché come logica. Ossia, da una parte questa presupposizione "serve" all'uso empirico dei concetti della ragione, ovvero ad esplicitare aspetti del mondo: la sua contingenza e quindi la finalità in cui appare ordinato, altrimenti inesplicabili. Ed in questo senso essa rimane un'ipotesi, un puro 'punto di vista' che risponde ad un bisogno teoretico. Dall'altra, però, nel suo uso pratico ovvero relativamente alla sfera dell'agire morale, questa presupposizione è riconosciuta come necessaria: acquista, cioè, la forma "stabile" di quella che Kant chiama 'fede razionale', la quale, se facciamo attenzione alla sua genesi riflessiva, si configura come un sospendersi della riflessione: una pausa in cui il timore della ragione davanti al proprio abisso (l'abisso della propria libertà) rifluisce in stupore.» (- *ibidem*, pp. XX-XXI). Nella direzione segnata da questa necessità di passaggio si dà anche, poi, la possibilità della prospettiva estetica: «Convertire questa necessità in una virtù è la *chance* di quella che Kant chiama facoltà riflettente di giudizio. La sua risposta con ciò perde ogni carattere di generico appello al circolo tra pensiero ed esperienza. Proprio questo circolo, infatti, deve essere pensato; e Kant lo fa cercando di delineare un modello della sua genesi strutturale, dove viene (ri)definito lo stesso rapporto tra artificio e naturalità. Il decisivo passo che egli compie a tale riguardo sta nell'individuare la radice estetica non solo dei giudizi intorno alla bellezza [...], ma di tutti i giudizi.» (- Fabrizio Desideri, *Il passaggio estetico. Saggi kantiani*, il melangolo, Genova 2003, p. 11).

'Confine' è dunque termine che consente di mostrare come, laddove si raggiunga quello che per la ragione è un estremo, esso non si trasformi in un limite invalicabile bensì consenta di riorientare il discorso conducendolo su di un altro piano: dal teoretico al pratico e, nell'orientamento richiesto a chi si trovi sul confine tra i due, nell'estetico. Il che non significa che non esistano dei limiti propri al discorso kantiano stesso, come si preoccupa di mostrare Fabrizio Desideri: cfr. F. Desideri, *Introduzione*, cit., in particolare pp. XXVI-XLII. Coerentemente, 'barriera' ha la funzione di indicare un ostacolo che affetta uno sviluppo dall'interno e che è dovuto alla contingenza della formulazione attuale (ad es., le singole formulazioni scientifiche).

Si è qui voluta conservare comunque la traduzione classica, che rende rispettivamente 'Grenze' con 'limite' e 'Schranke' con 'confine', sia per una ragione di armonia nelle citazioni (poiché in tal modo sono stati resi i termini non solo nelle traduzioni dei testi kantiani ma anche in quelle dei testi coheniani), sia per tendere il senso che tali termini assumono in Kant verso il senso che viene loro attribuito da Benjamin, in particolare riguardo a 'Grenze'. Infatti, come si vedrà nel prossimo capitolo, Benjamin si riferisce esplicitamente ad una trascendenza, quella cui inerisce il discorso

La traduzione italiana del testo benjaminiano proposta nelle opere complete manca di cogliere la differenza determinata dall'opposizione dei due termini. Anzitutto, se il tragico indica un limite, esso prevede un esterno: «In tutti i limiti vi è anche qualcosa di positivo»<sup>258</sup>. Se la tragedia determina un limite della storia, lo determina nel senso non di una sua semplice mancanza costitutiva bensì nel senso di un far segno verso altro. Che questa alterità, parafrasando Kant, non possa essere ulteriormente indagata e sia conoscitivamente definibile solo come idea, non comporta al momento un problema. Indica, però, che l'analisi svolta in questo stesso testo è preliminare e non di per sé sufficiente.

La considerazione della differenza concettuale tra limite e confine porta con sé, per quel che riguarda il testo benjaminiano, anche l'implicazione che si stia trattando di un «essere esteso». In una nota, la cui datazione è stata stabilita dai curatori delle opere tra il 1915 e il 1916, Benjamin così si esprime: «Bisogna cogliere il problema del tempo storico in correlazione con quello dello spazio storico (la storia nel suo *teatro*)»<sup>259</sup>. È il problema qui in gioco. Non è in questione la storia come flusso temporale né come produzione in relazione a un'individualità

---

teologico, attraverso cui fondare diversamente, ovvero in senso etico (qui inteso distintamente da 'morale'), un pensiero storico orientato politicamente.

<sup>258</sup> I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, cit., p. 201.

<sup>259</sup> »Das Problem der historischen Zeit muss in Korrelation zu dem des historischen Raumes (Geschichte auf dem *Schauplatz*) gefasst werden« - Walter Benjamin, <fr. 62>, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, Bd. VI, p. 90. Qualche anno più tardi Benjamin afferma in un altro frammento: «Il mondo - il teatro della storia» (»die Welt - der Schauplatz der Geschichte« - W. Benjamin, <fr. 73>, GS VI, p. 98). In tal modo è posta un'importante collegamento in cui il tempo storico ha per proprio luogo il mondo (natura e umanità) come spazio storico. Un certo riferimento kantiano implicito che vi è presente è il riconoscimento della particolare attenzione per il filosofo di Königsberg. Lo sviluppo dell'argomentazione mostrerà però come Benjamin se ne allontani, dando corpo all'osservazione epistolare sulla sua perplessità per la concezione kantiana della storia. Un'anticipazione può essere fornita inserendo la citazione nella proposizione da cui è stata estrapolata: «Nel mondo divino che si rivela, il mondo - il teatro della storia - è sottomesso a un vasto processo di decomposizione, il tempo - la vita dell'interprete - a un vasto processo di compimento» (»In dem Offenbar-Werden des Göttlichen ist die Welt - der Schauplatz der Geschichte - einem grossen Dekompositionsprozess, die Zeit - das Leben des Darstellers - einem grossen Erfüllungsprozess unterworfen.« - *ivi*).

soggettiva. Lo spazio storico assicura l'estensione generale, si passi questa espressione in attesa di ulteriori analisi, a cui corrisponde il tempo della storia.<sup>260</sup> È forse la storia un'entità? Può assumere tale apparenza fin tanto che si rimane alla definizione del confine, cioè al fatto che vi sia qualcosa di concluso. Ma l'analisi di questo concluso in sé ne mostrerà immediatamente l'esplosione, conseguenza della sua insufficienza e dell'impossibile attribuzione di individualità.

È da queste premesse che si può comprendere perché Benjamin dirotti immediatamente la trattazione del problema della tragedia su quello della storia e che ne fornisca una simile definizione:

Il tempo della storia è infinito in ogni direzione, e incompiuto in ogni momento.<sup>261</sup>

Il tempo della storia perde così ogni sua coordinata di riferimento. Acquisisce un movimento privo di controllo sia in senso estensivo che in senso intensivo. È privo di ogni direzione ma acquista in cambio una potenzialità, inespressa in quelle concezioni che fanno del tempo una linea o un susseguirsi di istanti, di unità

---

<sup>260</sup> Michele Cometa estende a Benjamin l'interpretazione lukácsiana della tragedia, che si pone sul piano della problematica dell'opera d'arte («la *Metafisica della tragedia* [...] è soprattutto una metafisica *della tragedia* e non una metafisica del tragico né tantomeno descrive la tragicità della metafisica. Proprio l'affinità con Paul Ernst e il neoclassicismo, anche se problematica, ci autorizza a sostenere questa tesi» - M. Cometa, *La tragedia tra mistica ed utopia*, cit., p. 32.), così che anche in questi la problematica diventa formale-rappresentativa: «Lo stesso Benjamin chiarirà i rapporti tra tempo storico adempiuto individualmente nella tragedia e *tempo messianico*. [...] Il tempo messianico è un tempo finito [...] *divinamente* (deus ex machina)» (- M. Cometa, *La tragedia tra mistica ed utopia*, cit., p. 41). Ma qui la storia non è un problema di rappresentazione e il «*teatro*» che la caratterizza non può essere inteso nel senso della rappresentazione, a cui il Dio deve corrispondere come spettatore, se non in senso analogico. In questo scritto di Benjamin non è possibile eliminare una certa ambiguità, determinata piuttosto dalla pluralità di ambiti teorici da cui trae alcuni elementi che dalla mancata definitezza dei concetti e delle argomentazioni espresse. Oltre che Kant e Lukács vi è anche, ad esempio, la possibile provenienza hegeliana dei «grandi individui [grossen Individuen]» (- W. Benjamin, *Trauerspiel und Tragödie*, GS II, i, p. 134; MG, p. 168). Il percorso fin qui seguito e che ha condotto a questo testo, consentirà però di definire il senso di tali richiami.

<sup>261</sup> »Die Zeit der Geschichte ist unendlich in jeder Richtung und unerfüllt in jedem Augenblick« - *ivi*.

calcolate. Il fatto che il tempo storico sia «infinito in ogni direzione» fa letteralmente esplodere la sua linearità senza individuare un centro. Stabilisce, piuttosto, una pluralità indefinita di centri impropri, quei «momenti» che non ne consentono una compiutezza rassicurante. E produce, come conseguenza fondamentale, la mancanza di necessità nella connessione tra evento empirico e momento storico del suo accadere:

Non è pensabile nessun evento empirico particolare che abbia un rapporto necessario con la situazione cronologica determinata in cui accade.<sup>262</sup>

Benjamin sembra toccare qui il confine di una possibile concezione relativistica e nichilista, ma l'eventualità della relazione tra evento empirico e tempo come sua forma ha il suo lato positivo nella stessa critica che produce: non concede l'attributo di esaustività alla dimensione empirico-mondana, e non la concede in quanto il tempo, come forma dell'evento empirico, non deve essere concepito in senso idealistico («il tempo della meccanica» kantiano o coheniano che si voglia). La prossimità è piuttosto con la concezione platonica, e non difforme dalla concezione ebraica, in quanto il tempo è forma nel senso della trascendenza: l'incompiutezza del tempo significa che nessun avvenimento empirico può chiudere il tempo, può esaurirlo poiché il senso del tempo è in altro: «L'accadimento non soddisfa alla natura formale del tempo in cui ha luogo»<sup>263</sup>. Dove è proprio l'espressione «natura formale del tempo» ad indicare questa diversità di piani intorno alla quale la relazione tra tragedia e *Trauerspiel* aiuta a orientarsi.<sup>264</sup>

---

<sup>262</sup> »... es ist keine einzelnes empirisches Ereignis denkbar, das eine notwendige Beziehung zu der bestimmten Zeitlage hätte, in der es vorfällt.« - *ivi*.

<sup>263</sup> »Das Geschehnis erfüllt die formale Natur der Zeit in der es liegt nicht.« - *ivi*.

<sup>264</sup> Anche la radice etimologica, il verbo accadere (*geschehen*), dei termini in uso, accadimento (*Geschehnis*) e storia (*Geschichte*), mostra che il tempo della storia non è estraneo agli avvenimenti, semplicemente questi non lo esauriscono in quanto esso è eterodeterminato sebbene non eteronomo. Da qui prosegue l'analisi che si orienta secondo il tempo e non secondo gli accadimenti.

Benjamin stabilisce ciò che può rispondere alla natura formale del tempo della storia:

La forza [Kraft] determinante della forma temporale della storia [...] è un'idea.<sup>265</sup>

Dire che il tempo della storia si determina nell'idea, cioè dire che l'idea è la forza in base alla quale il tempo della storia acquisisce una delimitazione, ha un significato particolare. Non significa porre l'idea come limite razionale bensì interporla funzionalmente tra la trascendenza della compiutezza del tempo e la contingenza insufficiente dell'accadere. Significa, in altri termini, riconoscere all'idea la capacità di dare espressione alla discrasia che intercorre tra queste due dimensioni. Qui Benjamin non elabora ancora il problema della provenienza dell'idea, ovvero della sua origine, che comunque non è sita nella struttura formale dell'uomo così come non lo è nell'ambito specificamente gnoseologico.<sup>266</sup> Afferma solo che la problematica delle idee si esprime nella relazione funzionale tra tragedia e *Trauerspiel*.

Benjamin produce una serie di relazioni tra tre termini: il tempo messianico, che Benjamin determina come termine di paragone (anche se la portata di senso fa di quest'ultimo il termine primo), il tempo della storia e il tempo individuale. Il tempo messianico è «l'idea storica che domina nella Bibbia»<sup>267</sup>, «l'idea del tempo storico compiuto» che, in base a quanto svolto, non può essere concepita come realizzazione empirica del tempo. Il tempo messianico è 'idea' e, più precisamente, 'idea del tempo storico compiuto' che si dà storicamente, non 'idea compiuta storicamente'. Nessuna escatologia, dunque, e nessuna messa in forma

---

<sup>265</sup> »... die bestimmende Kraft der historischen Zeitform [...] nämlich eine Idee.« - *ibidem*, GS II, i, p. 134; MG, pp. 168-169.

<sup>266</sup> L'analisi che qui si sta cercando di sviluppare è prossima al commento di Carchia: «La problematica della storicità [...] consegue in Benjamin una misura tutta particolare, fondata non già sul riconoscimento di ambiti "esistenziali" nell'essere dell'uomo, bensì nel paradossale rovesciamento, effettuato, all'interno del kantismo, del vuoto formalismo di una funzione intuitiva nella ricchezza di germinali determinazioni che compete al rifiuto dell'"idea" di fissarsi nell'empiria.» (- Gianni Carchia, *Nome e immagine. Saggio su Walter Benjamin*, Bulzoni editore, 2000, p. 97).

<sup>267</sup> W. Benjamin, *Trauerspiel und Tragödie*, GS II, i, p. 134; MG, p. 168.

a partire dalla trascendenza. Sicché il tempo messianico non può essere considerato esemplare, se non nella sua struttura specifica, in quanto l'idea del tempo messianico è linguistica, come viene articolato nel secondo testo giovanile.

In maniera indipendente dal tempo messianico si dà il tempo della storia, in relazione al quale «il *Trauerspiel* e la tragedia si distinguono»<sup>268</sup> per come vi mettono in relazione il tempo individuale, che nella tragedia si costituisce come «tempo compiuto dell'individuo»<sup>269</sup> mentre nel *Trauerspiel* si dà come tempo «finito», in realtà tanto «individuale» quanto «storicamente universale»<sup>270</sup>.

Essendo il tempo storico separato dal tempo del proprio compimento come tempo messianico, *Trauerspiel* e tragedia sono già segnati in maniera irrevocabile nel limite e nello scacco che sono destinati a subire. Il tempo che prende forma nella tragedia come «tempo compiuto dell'individuo» è distinto e disgiunto da quello messianico. Inequivocabilmente ciò segna, nell'ambito specifico che designa per l'eroe, il limite della sua funzione e la distanza, teoreticamente articolata, dalla trattazione svolta da Nietzsche e da Lukács.

Nella tragedia vi è l'assunzione senza riserve del tempo compiuto individualmente, ma esso non può essere la soluzione, essendo il tempo tragico continuamente a confronto col solo tempo della storia nella sua incompiutezza. È questa impasse che determina la morte dell'eroe e che, rispetto ad essa, ne definisce l'ironica immortalità. Ironica perché incompiuta e presente solo laddove vi sia l'assenza di chi l'immortalità anelava. La colpa tragica deriva da questo tentativo secondo lo stesso movimento, poiché è proprio il tentativo a chiamare su di sé la sventura. Quest'esito della struttura della tragedia, che trova nella figura dell'eroe il suo apice e il suo senso più profondo, non significa che essa sia priva di significato, che sia sterile. Al contrario: «La tragedia sta a indicare il passaggio dal tempo storico al tempo drammatico»<sup>271</sup>, la tragedia parla della relazione del tempo dell'azione al tempo della storia. L'interesse che porta con sé è nell'analisi

---

<sup>268</sup> *Ibidem*, GS II, i, p. 134; MG, p. 169.

<sup>269</sup> »Individuell erfüllte Zeit« - *ivi*.

<sup>270</sup> *Ibidem*, GS II, i, p. 136; MG, p. 170.

<sup>271</sup> *Ibidem*, GS II, i, p. 137; MG, p. 171.

che sviluppa riguardo a questa relazione. E proprio qui si inseriscono le parole, già citate in precedenza, che Benjamin utilizza all'interno del saggio su *Destino e carattere*:

Non è col diritto, ma nella tragedia, che il capo del genio si è sollevato per la prima volta dalla nebbia della colpa, poiché nella tragedia il destino demonico è infranto. Ciò non significa che la concatenazione - che non ha fine dal punto di vista pagano - di colpa e castigo sia sostituita dalla purezza dell'uomo purgato e riconciliato col puro Dio. Ma nella tragedia l'uomo pagano si rende conto di essere migliore dei suoi dèi, anche se questa conoscenza gli toglie la parola, e rimane muta. Senza dichiararsi, essa cerca segretamente di raccogliere le sue forze. [...] Non si può dire che sia ristabilito «l'ordine etico del mondo», ma l'uomo morale, ancora muto, ancora minore - come tale è l'eroe - cerca di sollevarsi nell'inquietudine di quel mondo tormentato. Il paradosso della nascita del genio nell'incapacità morale di parlare, nell'infantilità morale, è il sublime della tragedia. Ed è, probabilmente, il fondamento del sublime in generale, in cui appare assai più il genio che Dio.<sup>272</sup>

Il diritto, come si è visto nel primo capitolo, risponde alle dinamiche e alle esigenze poste da una concezione destinale del tempo che trova una sua formulazione specifica nel mito e, dunque, non può essere concepito come uscita da questa relazione sacrificale della vita o, anche solo, come suo viatico. In termini antitetici si erige la tragedia che si articola nell'opposizione al tempo destinale, seppur al suo interno. Dunque, la tragedia non riesce a liberare da quella «concatenazione» visto che, come si può ora affermare, non si relaziona al tempo della storia secondo l'idea, che gli è più propria, del messianico ma secondo quella del tempo compiuto dell'individuo. Eppure, essa presenta parte dell'essenza del problema mettendo in scena la relazione tra il tempo storico e il tempo drammatico, tra l'uomo nella sua problematica relazione alla dimensione etica e il tempo nella sua configurazione destinale. Ciò che essa non può presentare, in quanto il capo del genio che si è levato non ha comunque potuto superare la

---

<sup>272</sup> W. Benjamin, *Schicksal und Charakter*, GS II, i, pp. 174-175; MG, p. 120.

bruma «di quel mondo tormentato», sono i termini in cui questi due ordini temporali sono in relazione con l'idea del tempo messianico. Per questo non è «ristabilito 'l'ordine etico del mondo'» e sarebbe profondamente sbagliato pensare che si sia di fronte all'uomo «purgato e riconciliato col puro Dio».

Si giunge così nuovamente all'impasse della tragedia, ma questa volta secondo il suo lato propositivo, quello che emerge dal venir definita come «sublime». Infatti, se il sublime consiste nella distanza tra il soggetto e ciò con cui è in relazione<sup>273</sup> secondo la forma del rapporto tra limitato e illimitato, allora il tentativo di dire immediatamente tale distanza relazionale, in sé costitutivamente indicibile e inappropriabile, costituisce un paradosso che la tragedia presenta nel mutismo dell'eroe attraverso la parola vincolata del genio. Mutismo, dunque, non come mancanza di parola che descriva il mondo bensì come mancanza della parola capace di avvicinarsi alla sua propria essenza, esprimendo la relazione all'idea del tempo compiuto della storia (il tempo messianico). D'altra parte, parola del genio come possibilità, apparentemente paradossale, di dar voce a tale mutismo.

---

<sup>273</sup> Ancora una volta, sebbene non in modo esaustivo, il riferimento a Kant costituisce la bussola secondo cui orientare il senso delle parole: «Il sublime vero e proprio non può essere contenuto in alcuna forma sensibile, bensì concerne solo idee della ragione: le quali, benché nessuna esibizione possa essere loro adeguata, proprio mediante questa inadeguatezza, che può essere esibita in maniera sensibile, vengono attivate ed evocate nell'animo. [...] l'animo viene stimolato ad abbandonare la sensibilità e a impegnarsi con idee che contengono una finalità superiore.» (- Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 29 Bände, Berlin 1902 e sgg., Band V; *Critica della capacità di giudizio*, trad. it. di L. Amoroso, Rizzoli, BUR, Milano 1995, pp. 259, 261). Questa definizione può essere riferita a Benjamin anzitutto nella misura in cui si riferisca non ad una immagine ma ad una rappresentazione di relazioni e, secondariamente e conformemente a quanto appena detto, quando si pensi non all'idea di un'essenza ma all'idea di tempi che hanno dunque a che fare con la drammaticità, con l'azione morale.

Qui trova il suo giusto spazio il confronto con lo studio lukácsiano sulla tragedia, noto a Benjamin e ritenuto da alcuni studiosi fonte diretta della sua elaborazione.<sup>274</sup>

Lo scritto di Lukács è diretto a considerare il ruolo potenziale della tragedia nella contemporaneità, la sua possibile funzione di leva di rinnovamento.<sup>275</sup>

---

<sup>274</sup> A riguardo, mentre è possibile affermare che «la lettura [...] della *Metafisica della tragedia* di Lukács è determinante nel definire quell'interesse per l' 'essenza del processo storico', che [...] costituiva uno dei temi fondamentali del noviziato filosofico benjaminiano» (- F. Desideri, *Walter Benjamin. Il tempo e le forme*, cit., p. 48) non è invece possibile accettare una specifica associazione, quale la seguente: «L'influenza lukácsiana può valere retrospettivamente anche per *Destino e carattere* (1919), per *Trauerspiel e tragedia* del 1916 e per *Il significato del linguaggio nel Trauerspiel e nella tragedia*, poiché Benjamin aveva letto nel 1913 il numero di 'Logos' del 1911-1912 [...] Riferendosi a Franz Rosenzweig e a Lukács e inserendosi in una tradizione che va da Sofocle a Nietzsche, Benjamin riconosce nel *silenzio dell'eroe* la condizione essenziale del rapporto tragedia-polis: la *Einsamkeit* [solitudine]. Solo con l' "assoluta solitudine" [...] l'eroe può ritagliare se stesso sullo sfondo della vita comune, della polis e sollevarsi alle vette dell'essenza. Anche Lukács parlando della decisione tragica ribadisce il principio dell'assoluta solitudine» (- T. Tagliacozzo, *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, cit., p. 224). Secondo l'analisi che si sta qui articolando il problema non è di ordine soggettivo-esistenziale.

<sup>275</sup> «La storia del neoclassicismo tedesco dei primi anni di questo secolo è la storia di un testardo rilancio della tragedia. Lukács si riconosceva nel movimento neoclassico e Paul Ernst che ne era l'esponente più in vista intrattenne con lui un'appassionata collaborazione intellettuale durata quasi un decennio. [...] Alcune parole d'ordine come 'astrazione', 'monumentalità', 'intimità', 'costruzione' [...] Paul Ernst, Samuel Lublinski e lo stesso Lukács furono tra i primi a pronunciarle in nome, si badi bene, di un 'rinnovamento dell'arte'» (- M. Cometa, *La tragedia tra mistica ed utopia*, cit., pp. 29-30). In tal senso Lukács si appropria dell'intento giovanile nietzschiano di riattualizzazione della tragedia pur delimitandolo alla trattazione di generi artistici. Questa adesione porta con sé anche la ripresa della concezione magmatica della vita: «L'esistenza è un'anarchia del chiaroscuro [...] tutto continua ad affluire e a defluire nel tutto, senza impedimenti, in un indistinto rimescolio; tutto viene distrutto e disintegrato» (- György Lukács, *Metaphysik der Tragödie*, in Id., *Die Seele und die Formen*, Egon Fleischel & Co., Berlin 1911; *La metafisica della tragedia*, trad. it. di S. Bologna, in Id., *L'anima e le forme*, SugarCo, Milano 1972, p. 306). In queste parole, in cui lo stesso Benjamin può riconoscere un'eco familiare nietzschiano, è evidente però anche quello che, se non è un rifiuto di questa magmaticità da parte di Lukács, è almeno una sua delimitazione. E proprio alla tragedia è affidato il compito di segnare questo limite attraverso la piena assunzione dell'anelito dell'egoità e, allo stesso tempo, nel veicolare l'assunzione nella totalità: «Vivere, ossia poter vivere qualcosa sino in fondo. L'esistenza: mai nulla viene vissuto completamente sino in fondo. L'esistenza è il

L'intento di riconoscere una relazione diretta tra forma letteraria e realtà esterna è lo stesso che percorre il successivo lavoro sulla *Teoria del romanzo* ma qui Lukács mostra di credere ad una diretta influenza della forma artistica sulla realtà. E nel far questo, svolge una trattazione della tragedia che muove da due direttrici distinte che rimangono non completamente armonizzate.<sup>276</sup> Da un lato, considera la tragedia in relazione alla mistica: «Il tragico è solo un momento: questo è il senso dell'unità di tempo ed al tempo stesso il paradosso tecnico ivi contenuto, e cioè che il momento, il quale conformemente al suo concetto non ha una durata percepibile con l'esperienza, ma deve pur avere una durata nel tempo, scaturisce proprio dall'inadeguatezza di ogni mezzo espressivo linguistico rispetto ad un'esperienza mistica»<sup>277</sup>. Quest'esperienza mistica è quella del totale annullamento dell'individuazione nell'unità superiore dell'essenza. Dall'altro,

---

meno reale e il meno vitale di tutti i modi di essere immaginabili [...] La vera esistenza è sempre non reale, non è mai possibile per l'empiricità dell'esistenza» (- G. Lukács, *La metafisica della tragedia*, cit., pp. 306-307). In altri termini, Lukács si propone di discutere il problema del senso profondo della forma artistica tragica nella previsione che una sua corretta riattualizzazione, come quella operata da Paul Ernst, cui lo scritto è dedicato, possa finalmente produrre un «rinnovamento dell'arte»: «La *Metafisica della tragedia* costituisce [...], almeno nelle intenzioni, una risposta neoclassica alla richiesta di un nuovo dramma moderno» (- M. Cometa, *La tragedia tra mistica ed utopia*, cit., p. 32) commenta M. Cometa. Così si esprime lo stesso Lukács: «Oggi noi possiamo nuovamente sperare l'avvento della tragedia, perché mai come oggi la natura e il destino furono così terribilmente senz'anima [...]; è possibile sperare in un ritorno della tragedia, quando si siano dileguati del tutto gli incerti fantasmi di un ordine di comodo, che la viltà dei nostri sogni ha proiettato sulla natura per crearsi un'illusione di sicurezza» (-G. Lukács, *La metafisica della tragedia*, cit., p. 309).

<sup>276</sup> «Il tragico è infatti annullamento dell'io, dell'ente, rinuncia a questa vita inessenziale, rifiuto del 'creaturale' e allo stesso tempo riunificazione con il tutto, esaltazione della pura egoità.» (- M. Cometa, *La tragedia tra mistica ed utopia*, cit., p. 38). M. Cometa va oltre avanzando un'interpretazione in cui queste due vie si riconcilino: «La *Metafisica della tragedia* fonda la propria 'dialettica mistica' tra perdita dell'io (cioè la morte dell'eroe) ed ottenimento di una individualità più alta (il dio/nell'essenza). È questa la dialettica tipica tra *Ich* e *Nicht-Ich* della mistica cristiana. Lukács si sforza [...] di differenziare radicalmente l'esperienza della mistica da quella tragica [...] Lukács sembra trascurare il fatto che le *due vie del contatto con dio* sono in realtà le due facce di una stessa medaglia.» (- M. Cometa, *La tragedia tra mistica ed utopia*, cit., pp. 38-39).

<sup>277</sup> G. Lukács, *La metafisica della tragedia*, cit., pp. 316-317.

considera la tragedia in relazione alla liberazione da ogni vincolo della pura egoità, del cui anelito è espressione, grazie alla figura dell'eroe che potenzia tale egoità:

La possibilità originaria di un'anima diventa la sola realtà; [...] la tragedia è il risveglio dell'anima. Il riconoscimento del limite spoglia la sua essenza della scorza che la ricopre, respinge tutto il resto con un gesto di indifferente disprezzo, ma rende all'essenza la sola esistenza intimamente necessaria. [...] solo il singolo, solo l'individuo spinto ai suoi limiti estremi, è adeguato alla sua idea, è realmente esistente. [...] Il profondo anelito dell'esistenza umana è il fondamento metafisico della tragedia: l'anelito dell'uomo per la sua egoità, l'aspirazione a trasformare l'apice della sua esistenza in un tracciato pianeggiante di cammino esistenziale, a trasformare la sua intenzionalità in una realtà quotidiana. L'esperienza tragica, la tragedia drammatica, è il più perfetto, l'unico appagamento totale di questo anelito.<sup>278</sup>

A causa di questa doppia spinta che fonda la tragedia, ciò che finisce per essere obliterato è la storia, che si trova deprivata di senso: «La storia, per la sua stessa realtà irrazionale, impone all'uomo la dimensione della pura generalità, non gli consente di esprimere l'idea sua propria»<sup>279</sup>. Per cui, se essa viene conservata nel *Trauerspiel*, come Lukács ritiene, «i confini che l'evento storico traccia attorno a lui [l'eroe del *Trauerspiel*], anche quelli che egli scavalca, non sono i suoi veri e propri limiti, sono i limiti di tutti gli uomini che potrebbero scontrarsi con questi eventi, di tutti coloro che potrebbero vivere nell'atmosfera da essi creata»<sup>280</sup>. La

---

<sup>278</sup> *Ibidem*, pp. 323-324. Così commenta Laura Boella: «La tragedia, la scelta dell'eroe tragico per la morte, diventa slancio metafisico-attivistico del soggetto verso la liberazione dall'opacità e dal caos della vita reale. La decisione eroica [...] è la stessa che avviene per Lukács nel processo di costituzione della forma. [...] Il concetto lukácsiano di forma è dotato della capacità di comporre e di costruire, è qualcosa che plasma la realtà, vincendo le resistenze che le si oppongono, eliminando cioè dalla realtà l'indeterminatezza del possibile.» (- Laura Boella, *La statua tra le rovine. Riflessioni del giovane Lukács su 'Trauerspiel e tragedia' come fonte del 'Trauerspielbuch' di Benjamin*, in A. Pinotti (a cura di), *Sull'Origine del dramma barocco tedesco di Walter Benjamin*, Mimesis, Milano 2003, pp. p. 25).

<sup>279</sup> G. Lukács, *La metafisica della tragedia*, cit., p. 340.

<sup>280</sup> *Ivi*.

storia, nei suoi eventi, ostacola lo scopo che vuol essere raggiunto con l'eroe tragico: «Il processo di autorealizzarsi, che viene qui elargito e imposto agli eroi [del *Trauerspiel*], contiene sempre degli elementi profondamente estranei alla loro essenza»<sup>281</sup>.

Dunque, la considerazione della varietà e genericità della storia provoca l'incapacità di liberarsi della realtà e, di conseguenza, l'impossibilità della piena individuazione: «Gli uomini del dramma storico devono "vivere" e gli avvenimenti che vi si succedono devono possedere anche la colorita varietà dell'esistenzialità»<sup>282</sup>. A questo limite può rispondere solamente una simbolizzazione della storia, come accade nella tragedia, una interpretazione simbolica del tempo storico: «L'autore drammatico viene affascinato dalla storicità della storia [in cui] pensa di trovare un simbolo definitivo della limitatezza umana, la pura coercizione sulla pura volontà, l'inconfutabile, palese opporsi di ogni materia all'anelito di ogni volontà che aspira alla forma»<sup>283</sup>.

Lukács propone dunque la sua teorizzazione all'interno di un dibattito artistico e costituisce la sua posizione a favore della tragedia attraverso una elaborazione metafisica volta a fondarla. In Benjamin si tratta di un movimento differente che nella tragedia e nel *Trauerspiel* riconosce la messa in relazione di problematiche che non appartengono all'ambito estetologico bensì sono, nel senso pieno del termine, storiche. Un confronto intorno a questo punto permette di evidenziare come in Lukács la storia viene affrontata ed eliminata funzionalmente alla teorizzazione della tragedia, mentre in Benjamin costituisce ciò su cui bisogna meditare nella relazione che la tragedia costituisce tra il tempo storico e il tempo dell'individuo. Dunque, Benjamin può effettivamente riconoscere una vicinanza con alcuni elementi teorici, quali quello, già segnalato, della magmaticità della vita,

---

<sup>281</sup> *Ivi*.

<sup>282</sup> *Ibidem*, p. 342.

<sup>283</sup> *Ibidem*, p. 335. Così commenta Cometa: «Tragedia e storia sono infatti due termini antinomici per Lukács. La tragedia è infatti un solo *momento*, e se la storia fa il suo ingresso sulla scena tragica essa è storia dell'individuo per altro sintetizzata nel momento misterico della morte. Introdurre la storia nella tragedia significa avvicinarla alla vita, un processo questo 'metafisicamente contraddittorio'.» (- M. Cometa, *La tragedia tra mistica ed utopia*, cit., p. 34).

quello dell'assenza di Dio nello scambio tragico<sup>284</sup> e quello, più generale, di un'impostazione che affronta in termini assoluti la relazione tra tragedia e *Trauerspiel* (impostazione che Benjamin abbandona definitivamente nel lavoro sul dramma barocco tedesco). Però, non vi è coincidenza né di intenti né nell'interpretazione specifica della tragedia.<sup>285</sup>

### 3.

In maniera autonoma rispetto alla tragedia, si riferisce al tempo storico anche il *Trauerspiel*.<sup>286</sup> Esso affronta il problema non nel senso del compimento che si dà

---

<sup>284</sup> Anche se, ancora una volta, quest'assenza risponde a due concezioni differenti in Lukács e in Benjamin. Nel primo Dio, resta a guardare nel doppio senso che la posta in gioco è di ordine metafisico-ontologico (non teologico-trascendente) e che l'intervento divino non può, nella tragedia, che essere quello del *deus ex machina* e, dunque, un intervento che depotenzia la sua purezza formale. In Benjamin, l'assenza di Dio è legata alla modalità del tentativo dell'uomo che, come chiarisce nel passo citato di *Destino e carattere*, non cerca anzitutto la riconciliazione con Dio ma vuole ergersi nella solitudine e pienezza individuale di contro alla modalità destinale.

<sup>285</sup> Questa concordanza può essere riconosciuta solo mancando la comprensione della lettura benjaminiana. Cometa afferma: «Lo stesso Benjamin chiarirà i rapporti tra tempo storico adempiuto individualmente nella tragedia e *tempo messianico*. Il tempo storico della tragedia è infatti adempiuto individualmente dall'eroe che muore, ma non è *finito*. L'eroe è *simbolo* della storia, simbolo tutto sommato paradossale, utopico forse. Il tempo messianico è invece *oltre* la storia, ha la storia alle proprie spalle, esso non è *Geschichtlichkeit*, ma puro trascorrere, ripetizione, simulacro di se stesso, e non specchio dell'accadere divino (Benjamin ha naturalmente il modello del *Trauerspiel* barocco). Il tempo messianico è un tempo finito *non* individualmente, dall'eroe, ma piuttosto *divinamente* (deus ex machina)» (- M. Cometa, *La tragedia tra mistica ed utopia*, cit., p. 41). In questa lettura, Cometa non fa altro che sovrapporre le categorie lukácsiane agli scritti di Benjamin. La differente interpretazione data dai due autori alla produzione di Hauptmann ne è un ulteriore segnale. Come si è già potuto analizzare nel primo capitolo, il primo paragrafo del testo benjaminiano (*Considerazioni sul Festspiel di Gerhart Hauptmann*, pubblicato nell'agosto del 1913) rivendica una considerazione profonda della storia che la rappresentazione di Hauptmann aiuta ad articolare. Per Lukács, invece, «Hauptmann ha sempre scelto la via della rappresentazione umana - rinunciando così alla più alta necessità della dimensione storica, rinunciando proprio a ciò che dovrebbe essere il senso della rappresentazione in una forma» (-G. Lukács, *La metafisica della tragedia*, cit., p. 343) ovvero, come si è detto, l'assunzione puramente simbolica della storia.

<sup>286</sup> Laura Boella sottolinea come l'analisi del *Trauerspiel* sia l'elemento peculiare che segna con nettezza la distinzione da Lukács: «L'esito, che soprattutto Benjamin rese canonico, della

come immortalità ironica dovuta all'impasse in cui si trova la tragedia, quanto piuttosto nel senso della infinita ripetizione su piani differenti della linea che conduce l'individuo così come la storia alla propria fine ma mai alla definitiva conclusione:

La morte del *Trauerspiel* non si basa su quella determinatezza estrema che il tempo individuale conferisce all'accadere. Non è una conclusione, senza certezza di una vita più alta e senza ironia è la μετάβασις di tutta la vita εἰς ἄλλο γένος.<sup>287</sup>

Il tempo della storia è concepito dal *Trauerspiel* come incerto, come fluttuante. Così, l'esistenza diventa un infinito ripetersi: «La ripetizione è la base su cui poggia la legge del *Trauerspiel*»<sup>288</sup>. Su questa ripetizione senza compimento si basa il suo essere «spettrale»<sup>289</sup>. Ed in riferimento ad esso Benjamin parla di allegoria definendola come struttura delle parti del *Trauerspiel* che rimandano continuamente ad altri piani su cui si gioca la medesima rappresentazione: «I suoi eventi sono schemi allegorici, immagini metaforiche di un'altra recita»<sup>290</sup>.

Il fatto che qui sia proprio in questione il gioco è portato nell'intimità del nome stesso di questa forma ('gioco luttuoso' è la traduzione letterale di *Trauer-spiel*). E questo riferimento apre le porte a un'implicazione rilevante per svolgere la quale bisogna tornare alla lettura che Eugen Fink fa del gioco nella concezione nietzschiana della tragedia. Il divenire vitale, che ha nel dionisiaco la sua espressione più prossima e potente e nell'apollineo la sua capacità di informare, assume forme differenti tra le quali la tragedia rappresenta quella migliore, grazie alla peculiare sensibilità di quell'organo della vita che i greci hanno storicamente

---

riflessione lukácsiana sul tragico fu la diagnosi della sua impossibilità nel moderno. Qui si colloca l'interesse per il *Trauerspiel* come genere drammatico contrapposto alla tragedia. Esso infatti [...] rende possibile il recupero della creaturalità e finitezza dell'uomo» (- L. Boella, *La statua tra le rovine*, cit., p. 24).

<sup>287</sup> W. Benjamin, *Trauerspiel und Tragödie*, GS II, i, p. 136; MG, p. 170.

<sup>288</sup> *Ivi.*

<sup>289</sup> *Ivi.*

<sup>290</sup> *Ivi.*

rappresentato. Questo proliferare di forme a cui segue la loro obliterazione è «il gioco del costruire e del distruggere il mondo individuale come l'efflusso di un piacere originario»<sup>291</sup>. Fink sottolinea che si tratta di un'espressione che deve essere assunta nel suo senso letterale: «Il principio stesso, in quanto gioca, causa l'apparenza del fenomeno; esso è un prodotto del suo impulso artistico»<sup>292</sup>. Questo giocare deve essere inteso come la semplicità e la purezza dell'atto che non ha secondi fini e che vuole solamente esprimersi: «Considerandolo retrospettivamente, Nietzsche vedrà nel concetto di gioco una prima formula per l'«innocenza del divenire», per una visione del mondo che resiste ad ogni interpretazione morale o cristiana e insieme uno sguardo alla totalità di tutto l'essere»<sup>293</sup>. Ora, il gioco che mette in atto il *Trauerspiel* relazionando i diversi piani attiene esattamente a quest'ambito, e per questa ragione si deve forse riconoscere, nel motivo teoreticamente centrale nella *Nascita della tragedia*, un luogo di relazione antagonistica ma, nella sua problematicità, rilevante per Benjamin. In questo senso Benjamin può dire che il *Trauerspiel* è «spettrale» e, in maniera ancor più netta, che «il *Trauerspiel* è una forma anfibia in ogni senso»<sup>294</sup>. Certamente, gli aggettivi «spettrale» e «anfibia» non sono tra loro coincidenti, eppure rimandano al medesimo ambito, quello del demonico, come lo si era precedentemente definito in riferimento a Goethe.

Il *Trauerspiel* è capace di dare una forma alla relazione delle due temporalità, individuale e storica, che non è liminare allo spazio morale, come era il caso della tragedia, ma attiene allo spazio del demonico, perché ne accoglie l'ambiguità (anche se ciò gli preclude ogni via d'uscita). Ne acquisisce, come per osmosi, il carattere anfibia. D'altronde, il *Trauerspiel* riconosce la frattura che la Bibbia ha introdotto con l'idea del tempo compiuto della storia, il tempo messianico, ma non

---

<sup>291</sup> F. W. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., p. 160.

<sup>292</sup> E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, cit., p. 34.

<sup>293</sup> *Ibidem*, pp. 34-35. Questa purezza non rinnega il fatto che sia necessario un lavoro perché possa esprimersi. Non si tratta dunque di facilità ma di limpidezza. Così come il piacere originario non rinnega il dolore e terrore profondi di chi diviene posseduto dal dionisiaco.

<sup>294</sup> »Das Trauerspiel ist in jedem Sinne eine Zwischenform« - W. Benjamin, *Trauerspiel und Tragödie*, GS II, i, p. 136; MG, p. 170.

può corrispondervi e può solo dar spazio al tempo storico. Se esso è, «nella generalità del suo tempo»<sup>295</sup>, spettrale, è perché nel configurare quella relazione «la legge di una vita superiore vige nello spazio ristretto dell'esistenza terrena»<sup>296</sup>. Il gioco luttuoso produce la morte che non può essere accolta come semplice ritorno in un indistinto ma che, nella consapevolezza della provenienza da una sorta di indistinto, non può nemmeno elevarsi al di sopra della storia come desidererebbe e, quindi, rimane sospesa in un incerto stato. Il *Trauerspiel* riconosce dunque che la dimensione dell'accadere non si riduce a quella concezione minore della realtà di cui Benjamin accusava Kant e Goethe, eppure non è capace di uscire dallo stesso spazio dell'accadere e di mostrarne la complessità e profondità altrimenti che ripetendo su piani differenti il medesimo ciclo. In ciò consiste, parallelamente alla struttura argomentativa svolta per la tragedia, la peculiarità e funzionalità del *Trauerspiel*.

#### 4.

L'analisi della tragedia e del *Trauerspiel* così sviluppata da Benjamin trova la propria conclusione nella determinazione della loro diversa portata nei confronti, da un lato, dell'intramondanità del diritto e, dall'altro, della natura, rispetto alla cui esteriorità si definisce l'intramondanità dell'umano. Tale diversa relazione è oggetto della trattazione dell'altro scritto cui si è fatto inizialmente riferimento: // *significato del linguaggio nel Trauerspiel e nella tragedia*. Si può dire che in esso si consumi la definitiva presa di distanza sia da Nietzsche, che vincola, subordinandolo, il linguaggio alle forme dionisiacamente espressive della danza e della musica, sia da Lukács, in cui il linguaggio è tragico solamente in relazione al contesto in cui si forma.

Già nella prima proposizione si trova un'affermazione perentoria volta a delineare i diversi limiti dell'argomentazione: «Il tragico si fonda su una legge che regola le parole che sono scambiate tra i personaggi»<sup>297</sup>. La tragicità, dunque, non

---

<sup>295</sup> *Ivi*.

<sup>296</sup> *Ivi*.

<sup>297</sup> *Ibidem*, GS II, i, p. 137; MG, p. 173.

è essenza del mondo che trova la sua manifestazione rappresentativa nella tragedia, né è forma canonica di modelli artistici, né è il rapporto tra potenze presenti nel mondo, bensì è il frutto dell'espressione di una legge determinata che regola lo scambio linguistico dei personaggi. In ciò va riconosciuta la specificità di questo rapporto linguistico normato che «esiste esclusivamente nella sfera del linguaggio drammatico degli uomini»; anzi, che «è persino l'unica forma che sia originariamente adeguata allo scambio verbale tra gli uomini»<sup>298</sup>.

In queste brevi indicazioni, Benjamin espone il significato generale della propria lettura del tragico. Se il tragico sorge dal rapporto linguistico specifico che inerisce unicamente agli uomini, allora il rapporto che stabilisce tra il tempo compiuto dell'individuo e il tempo storico è quello in cui viene messa in gioco la relazione essenziale dell'uomo con il mondo. Il mutismo dell'eroe incapace di esprimere la propria moralità di fronte allo schiacciante predominio delle relazioni mitiche, che si erge a denunciare, è dunque rilevante non per il significato manifesto che porta nelle sue parole (ovvero, la singola denuncia), ma per la capacità che conserva, nella sua impossibilità di andar oltre, di mettere peculiarmente in relazione i termini linguistici. In altre parole, la drammaticità della tragedia consiste non nella rappresentazione di azioni ma nel linguaggio capace di esporre le dinamiche in tensione:

La parola che opera secondo il suo significato puro diventa tragica. La parola in quanto soggetto attivo e puro [reiner Träger] del suo significato è la parola pura.<sup>299</sup>

Questa parola pura è quella in cui si comunica l'ergersi solitario dell'individuo non solo in antitesi alla forma del tempo storico che si dà nella destinalità mitica ma anche nella separatezza rispetto al mondo. La lingua della tragedia è quella che si carica della consapevolezza della mancata riconciliazione con il «puro Dio»,

---

<sup>298</sup> *Ivi.*

<sup>299</sup> »Das Wort nach seiner reinen tragenden Bedeutung wirkend wird tragisch. Das Wort als reiner Träger seiner Bedeutung ist das reine Wort.« - W. Benjamin, *Die Bedeutung der Sprache in Trauerspiel und Tragödie*, GS II, i, p. 138; MG, pp. 174.

della sua impossibilità per iniziativa autonoma dell'uomo e della solitudine di quest'ultimo nel mondo.

Rispetto alla rilevante capacità della lingua pura di esprimere nella tragedia le relazioni essenziali in gioco, il *Trauerspiel* sembra porsi in posizione subordinata in quanto è espressione del lutto e «il lutto non è una potenza dominante, [...] è un sentimento»<sup>300</sup>. Eppure, la lingua del *Trauerspiel* mantiene delle potenzialità che la più tarda lettera indirizzata a Scholem può iniziare ad indicare:

Mi avete aiutato a chiarire un punto essenziale. [...] il mio essere ebreo mi apriva per privilegio 'l'ordine perfettamente autonomo' del lamento e del lutto. Senza riferirmi alla letteratura ebraica che, ora lo so, costituisce l'oggetto appropriato per simili ricerche, ho, in un breve articolo intitolato 'Il significato del linguaggio nel *Trauerspiel* e nella tragedia' ricondotto al *Trauerspiel* la questione di sapere 'come il linguaggio in generale si compia nel lutto e quale possa essere la forma d'espressione del lutto'. Così facendo, sono giunto nel dettaglio e in generale a un giudizio prossimo al vostro, ma mi sono impelagato senza risolverla in una messa in relazione di cui comincio solo ora a presentire la struttura oggettiva nella sua verità. In tedesco, infatti, il lamento non arriva al linguaggio in maniera propria che nel *Trauerspiel* e questo per il tedesco viene quasi dopo la tragedia. Non potevo convincermi di quest'idea; non vedevo che questa gerarchia è tanto legittima in tedesco quanto il fatto che sia probabilmente l'inverso in ebraico - Ora vedo col vostro lavoro che il problema che mi ispirava allora deve essere posto sul fondamento del lamento ebraico.<sup>301</sup>

---

<sup>300</sup> *Ibidem*, GS II, i, pp. 137-138; MG, p. 173.

<sup>301</sup> W. Benjamin, GB I, pp. 442-443 [lettera a G. Scholem del 30.III.1918]. Quello qui manifestato da Benjamin non è però un riconoscimento unilaterale. Si tratta piuttosto dell'espressione dell'esigenza di un lavoro più esteso e più approfondito, come emerge dalla continuazione della lettera: «... rispetto al vostro punto di partenza, il mio ha per unico vantaggio di rendermi immediatamente attento all'opposizione fondamentale tra il lutto e il tragico. [...] vi confesso sinceramente che la teoria del lamento presentata sotto questa forma sembra colta da oscurità e lacune fondamentali. La vostra terminologia (anche la mia) è ben lontana dall'essere abbastanza

Nel *Trauerspiel* la lingua tenta un'operazione azzardata, poiché «c'è una vita sentimentale pura della parola, in cui essa si depura, nel senso che quello che è originariamente un suono della natura diventa suono puro del sentimento»<sup>302</sup>. Ma in questa parola, la cui distinzione dal linguaggio trova il suo fondamento solo in questa stessa articolazione, vi è conservato quell'elemento di instabilità che prende, in altra prospettiva, la forma anfibia o spettrale: «Per questa parola il linguaggio è solo una fase transitoria nel ciclo delle sue metamorfosi, e in questa parola parla il *Trauerspiel*»<sup>303</sup>.

L'operazione che prende corpo nel *Trauerspiel* è dunque quella di lasciar emergere ad espressione, nel gioco linguistico del lutto, il «suono della natura». All'interno del *Trauerspiel* si dà una situazione essenzialmente instabile in cui il suono della natura cerca di assurgere alla parola, cerca di esprimersi e può giungere a tale espressione solo nel sentimento luttuoso. La questione che emerge è allora quella intorno al motivo per il quale un suono della natura si spinga verso una forma espressiva diversa e questa sia proprio quella della lingua. Ad essa si aggiungono altre domande: perché proprio attraverso l'uomo? Perché questa espressività, pur nella sua raggiunta purezza, rimane instabile? E, infine, perché il sentimento più appropriato a questa manifestazione è quello del lutto?

Per rispondere, bisogna far riferimento, anche se in maniera puramente funzionale al tema qui posto, ad un testo scritto da Benjamin nello stesso anno e intitolato *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*<sup>304</sup>. In questo scritto Benjamin afferma che se «non vi è evento o cosa nella natura animata o inanimata

---

elaborata per poter risolvere questa questione. In particolare noto solamente che dubito ancora del rapporto unilaterale tra il lamento e il lutto secondo il quale il lutto quand'è puro sfocerebbe necessariamente nel lamento.» (- *Ibidem*, pp. 443-444).

<sup>302</sup> »Es gibt ein reines Gefühlsleben des Wortes, in dem es sich vom Laute der Natur zum reinen Laute des Gefühls läutert.« - W. Benjamin, *Die Bedeutung der Sprache in Trauerspiel und Tragödie*, GS II, i, p. 138; MG, p. 174.

<sup>303</sup> »Diesem Wort ist die Sprache nur ein Durchgangsstadium im Zyklus seiner Verwandlung und in diesem Worte spricht das Trauerspiel.« - *ivi*.

<sup>304</sup> *Ibidem*, GS II, i, pp. 140-157; MG, pp. 177-193. I curatori dell'edizione tedesca delle opere complete data la redazione del testo tra il 4 e l'11 novembre 1916: cfr. W. Benjamin, *Anmerkungen*, GS II, iii, pp. 931-936.

che non partecipi in qualche modo della lingua, poiché è essenziale a ogni cosa comunicare il proprio contenuto spirituale»<sup>305</sup>, solo all'uomo è però concessa la facoltà di nominare<sup>306</sup> e ciò determina la corona che egli porta sul proprio capo rispetto al resto del creato. Infatti, nella sua essenza «la natura è muta»<sup>307</sup> e ciò ne determina la «profonda tristezza»<sup>308</sup>. Così si esprime Benjamin:

È una verità metafisica che ogni natura prenderebbe a lamentarsi se le fosse data la parola. (Dove peraltro 'dare la parola' è qualcosa di più che 'fare che essa possa parlare'). Questa proposizione ha un duplice significato. Essa significa anzitutto che essa piangerebbe sulla lingua stessa. L'incapacità di parlare è il grande dolore della natura (e per redimerla è la vita e la lingua dell'*uomo* nella natura [...]). Secondo, quella proposizione dice che essa si lamenterebbe. Ma il lamento è l'espressione più indifferenziata, impotente della lingua, che contiene quasi solo il fiato sensibile; e ovunque solo un albero stormisce, echeggia insieme un lamento. La natura è triste perché è muta. Ma introduce ancora più a fondo, nell'essenza della natura, il rovescio di questa affermazione: è la tristezza della natura che la rende muta. Vive, in ogni tristezza, la più profonda tendenza al silenzio, e questo è infinitamente di più che incapacità o malavoglia di comunicare. Ciò che è triste si sente interamente conosciuto dall'inconoscibile.<sup>309</sup>

---

<sup>305</sup> Walter Benjamin, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1977, Bd. II, i, pp. 140-141; *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, trad. it. di R. Solmi, in *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, Einaudi, Torino 1982, p. 177.

<sup>306</sup> «L'essenza linguistica delle cose è la loro lingua; questa proposizione, applicata all'uomo, suona: l'essenza linguistica dell'uomo è la sua lingua. Vale a dire che l'uomo comunica la sua propria essenza spirituale *nella* sua lingua. Ma la lingua dell'uomo parla in parole. L'uomo comunica quindi la sua propria essenza spirituale (in quanto essa è comunicabile) *nominando* tutte le altre cose [...] nessuna lingua *denominante* conosciamo oltre quella dell'uomo [...] *L'essenza linguistica dell'uomo è quindi di nominare le cose.*» - *ibidem*, GS II, i, p. 143; MG, pp. 179-180.

<sup>307</sup> *Ibidem*, GS II, i, p. 154; MG, p. 190.

<sup>308</sup> *Ibidem*, GS II, i, p. 155; MG, p. 191.

<sup>309</sup> *Ivi*.

La relazione tra questa incapacità e la tristezza che ne deriva (ma che, come dice Benjamin, ne è anche causa) spiega tanto il desiderio della natura di giungere alla sonorità linguistica quanto la forma luttuosa, che connota questa espressione nella inevitabile parzialità a cui solo può giungere nella lingua del *Trauerspiel*.<sup>310</sup> Non si tratta, nel lutto, di dar conto solo della tristezza della natura. Si tratta soprattutto di esprimere l'essenziale incapacità di parlare. È questa incapacità che, al prezzo della propria morte, può giungere ad un'espressione, per quanto sempre parziale, e che manifesta l'impossibilità di una rispondenza adeguata. È qui che l'uomo si carica della responsabilità di non essere in grado di accogliere la natura e accetta l'instabilità della parola del *Trauerspiel*: è un nominare in cui si realizza «la traduzione della lingua delle cose in quella degli uomini [...] mediante una continuità di trasformazioni»<sup>311</sup>.

Dunque, Benjamin riconosce al *Trauerspiel* la capacità di trasformare in lingua il mutismo linguistico del suono della natura attraverso la relazione instaurata dal gioco luttuoso, e in ciò risiede la forma anfibia del *Trauerspiel*.

Ma il suono della natura, che è il suono del creato, riconduce anche alla questione della musica. Il *Trauerspiel* non si insedia nel tempo della musica. Rimane, come afferma la proposizione finale del primo scritto, «nel punto in cui il tempo drammatico trapassa nel tempo della musica»<sup>312</sup>. In ciò si ripresenta quanto prima è stato individuato come il suo carattere «spettrale», poiché l'accoglimento linguistico del suono della natura non si conclude nell'elevazione alla pura nominazione adamitica né nella purezza di un suono liberato dalla materialità greve del significato ma nelle briglie di una lingua che continuamente traduce e si traduce tradendo:

---

<sup>310</sup> L'analisi qui svolta non è inficiata dal contenuto della lettera riportata in quanto, proprio perché contemporanei, i due testi di cui si sta qui proponendo la connessione non tengono conto di quella distinzione successiva, peraltro indeterminata e non sviluppata, tra lutto e lamento. Se ne potrebbe forse trovar traccia nel lavoro sul dramma barocco, ma non è qui possibile sviluppare questo accenno.

<sup>311</sup> *Ibidem*, GS II, i, p. 151; MG, p. 187.

<sup>312</sup> *Ibidem*, GS II, i, p. 137; MG, p. 171.

Poiché il *Trauerspiel* non è un movimento sferico del sentimento che attraversa il mondo puro delle parole e si conclude nella musica, ossia nell'afflizione liberata di un sentimento beato - non è un processo circolare di ritorno all'origine, poiché nel mezzo di questo cammino la natura si vede tradita dal linguaggio, e quell'inibizione immensa del sentimento diventa lutto.<sup>313</sup>

È proprio la forma della lingua del *Trauerspiel* che non consente di giungere alla musica, poiché essa sarebbe la condizione (inattuabile) della beatitudine mondana, ovvero la trasfigurazione del creaturale, liberato del suo aspetto demonico, nella sua pura conclusione di felicità beata.<sup>314</sup> Il *Trauerspiel* «raccolle

---

<sup>313</sup> *Ibidem*, GS II, i, p. 138; MG, p. 174.

<sup>314</sup> Una breve analisi del nodo problematico della musica può essere qui di una qualche utilità sebbene la trattazione non possa considerarsi esaustiva in quanto, non ultima ragione, Benjamin non ne tratta specificatamente, ed esso è solo marginalmente interessante per lo svolgimento qui in atto.

Nell'elaborazione nietzschiana della tragedia precedentemente trattata, si era lasciato in sospeso il problema del linguaggio. Per Nietzsche, il linguaggio deriva dal suono, dal grido. Il grido potrebbe essere definito il linguaggio puro del dionisiaco. È l'impulso dionisiaco che come stimolo nervoso si fa strada nel corpo e prende la forma sonora, nella musica e nel canto, da un lato, e dall'altro la forma di immagine, come danza («Nelle evoluzioni dei coreuti, che si disegnavano di fronte agli occhi degli spettatori come arabeschi sull'ampia superficie dell'orchestra, veniva sentita la musica, divenuta in certo modo visibile» - Friedrich W. Nietzsche, *Das griechische Musikdrama*, in *Gesammelte Werke*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Walter de Gruyter & co., Berlin 1973; *Il dramma musicale greco*, trad. it. di G. Colli e M. Montinari, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III, tomo II, Adelphi, Milano, 1973, p. 22). In tal modo si costituisce una sequenza che determina anche il valore delle forme usate e rispettate dalla tragedia classica: «La musica è stata usata come un mezzo per raggiungere il suo scopo: il compito consisteva nel convertire le sofferenze del dio e dell'eroe nella più forte compassione degli ascoltatori. Certo, anche la parola ha lo stesso compito, ma per la parola è assai più difficile - e possibile solo allungando la strada - risolvere tale problema. La parola agisce anzitutto sul mondo concettuale, e solo partendo da qui può giungere al sentimento [...] La musica colpisce invece immediatamente il cuore, in quanto esso è il vero linguaggio universale, inteso in ogni luogo.» (- *ibidem*, pp. 20-21). Rispetto a questa formulazione che si trova in una conferenza precedente, Nietzsche si esprime con maggior incisività nello studio della tragedia: «Il musicista dionisiaco è, senza alcuna immagine, totalmente e unicamente il dolore originario stesso e l'eco originaria di esso» (- F. W. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., p. 42).

---

La musica risulta dunque essere espressione di quell'impulso metafisico dionisiaco che esprime l'aspetto fondamentale della vita, antecedente alla dimensione della natura.

Per Benjamin, la musica non ha a che fare con la dimensione del demonico quanto piuttosto con la dimensione creaturale della natura nel senso che, come si è visto, il tempo della musica è il tempo dell'«afflizione liberata di un sentimento beato». Ma di quale beatitudine? Quella della conciliazione tanto potenziale quanto paradossale, dal punto di vista della effettualità mondana, del creato con l'uomo. La parola come suono puro del sentimento trova nel linguaggio «solo una fase transitoria nel ciclo della sua metamorfosi» così che il *Trauerspiel* «descrive la via che va dal suono naturale, attraverso il lamento, alla musica». Ovvero, «nel *Trauerspiel* il suono si scompone e articola in forma sinfonica, e questo è insieme il principio musicale del suo linguaggio e quello drammatico della sua scissione in più personaggi» (- W. Benjamin, *Die Bedeutung der Sprache in Trauerspiel und Tragödie*, GS II, i, p. 138; MG, p. 174). Non è possibile associare la musica (dove in questione, è bene ricordarlo, è sempre il suo tempo e non la sua realizzazione) alla redenzione di cui il *Trauerspiel* sente la necessità. Benjamin è al riguardo alquanto chiaro: «La rappresentazione deve trovare la redenzione, e per il *Trauerspiel* il mistero che redime è la musica: la rinascita dei sentimenti in una natura sovrasensibile» (- *ibidem*, GS II, i, p. 139; MG, p. 175). Dove questo sovrasensibile deve richiamare alla memoria gli echi spettrali. Se «la necessità della redenzione costituisce l'aspetto teatrale e ludico di questa forma d'arte» (- *ivi*) non si può qui certo concordare con l'affermazione che «il linguaggio della musica è un linguaggio squisitamente messianico» (- Elio Matassi, «GEFÜHL - "RÜHURUNG" - "GEHEIMNIS". Il primato della musica in W. Benjamin e E. Bloch, in *Il sentimento e le forme*, «Quaderni di Estetica e Critica», 2, 1997, p. 122) sebbene, effettivamente, «la musica non ne [del *Trauerspiel*] costituisce un'appendice superflua, un valore aggiunto, una dimensione che potrebbe esserci come non esserci, ma è l'istanza collocatesi al centro di quello che ho definito la circolarità specifica del sentimento: dilatarsi nel lutto attraverso il lamento fino a riscattarsi con la musica» (- *ibidem*, p. 123). Come afferma un frammento, dedicato al senso dell'analogia e della parentela e datato dai curatori 1919, la «musica [...] non conosce che la parentela»: «È il puro sentimento che è imparentato con la musica. Il puro sentimento è conoscibile e la musica in lui» (- Walter Benjamin, <fr. 24>, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, Bd. VI, p. 44). Se questa citazione rinvia il discorso al suo luogo più proprio, la trattazione del saggio sulle *Affinità elettive*, anticipa già che la musica attiene all'ambito del creaturale che si orienta autonomamente verso il messianico, come idea, e non configura in sé la dimensione messianica. Così qui si può già indicare anche una certa distanza di Benjamin da Bloch, anticipando quanto verrà sviluppato nel confronto con lo *Spirito dell'utopia*. Infatti, per quest'ultimo l'«incontro con il Sé, con la nostra dimensione più irriducibile, [l']incontro con il Noi, la nostra dimensione intrinsecamente comunitaria, sono entrambi ancorati al suono, all'ascolto» poiché «ascoltare non è un atto neutro ma comporta l'incontrare se stessi ed il suono» così che si manifesta il «mistero della musica» che «non è che la possibilità stessa della redenzione, di autoreddenzione, in quanto il suo punto di partenza è situato nel centro di noi stessi» (- E. Matassi,

l'infinita risonanza del suo suono» ed in ciò si arresta, si potrebbe dire, all'ascolto. Ha il volto completamente rivolto verso la natura nei cui confronti rimane ingiusto: la costringe nella sua forma demonica, dunque sostanzialmente informe, poiché esso stesso incapace di esprimerla puramente, non può assegnarle una forma linguistica adeguata.<sup>315</sup>

Così l'alternativa tra tragedia e *Trauerspiel* presentata dai due scritti giovanili è chiara. Essa riguarda il significato e la portata delle due diverse soluzioni. La tragedia pone l'opposizione tra mito ed eroe nel senso del problema della liberazione dal destino, così che il suo linguaggio si pone nel rapporto tra il soggetto e la storia (il suo essere intermedia tra tempo della storia e tempo drammatico). Il *Trauerspiel* si rivolge al problema dell'ambiguità del demonico cercando di dar forma linguistica alla natura come creato, così che il suo linguaggio si pone nella relazione tra il soggetto, nella storia, e la natura. È quanto sinteticamente afferma qui Benjamin: «La storia nasce assieme al significato nel linguaggio umano, questo linguaggio si irrigidisce nel significato, *incombe la minaccia del tragico*, e l'uomo, la corona del creato, viene serbato al sentimento solo in quanto diventa re»<sup>316</sup>.

---

“GEFÜHL”-“RÜHRUNG”-“GEHEIMNIS”, cit., p. 128). Questa misticità sarebbe, rivolta alla riflessione benjaminiana, il salto, il superamento ingiustificato di quelle articolazioni complesse che stanno emergendo nell'analisi.

<sup>315</sup> Ciò non significa assolutamente che si possa attribuire un semplice e netto giudizio negativo nei confronti del *Trauerspiel* come invece ritiene Gurisatti, secondo il quale «si può affermare che in Benjamin è proprio la negatività dell'allegoria barocca a porsi *concettualmente* all'origine della negatività della ciarla» (- Giovanni Gurisatti, *Il lutto delle cose. Sulla problematica ontologico-linguistica del "Dramma barocco" benjaminiano*, in Andrea Pinotti (a cura di), *Giochi per melanconici. Sull'Origine del dramma barocco tedesco di Walter Benjamin*, Mimesis, Milano 2003, p. 156).

<sup>316</sup> W. Benjamin, *Die Bedeutung der Sprache in Trauerspiel und Tragödie*, GS II, i, p. 139; MG, pp. 174-175 [corsivo mio].

**c. Bellezza, naturalità creaturale e criticità della lingua nel saggio su  
«Le Affinità elettive» goethiane**

1.

All'interno dell'importante critica dell'opera goethiana, il cuore delle tematiche è rinvenibile nella considerazione del bello e della sua relazione al mondo e al mito. Come esplicita Benjamin, è il «mondo [della] bellezza morbida e velata» di Ottilia ad essere «il centro dell'opera»<sup>317</sup>. Dunque, ed è questo il punto da cui partire, Ottilia non è un'eroina tragica.

Riferendosi ad uno studio estetico sull'antichità, Benjamin afferma che «se [...] l'origine della vita meramente bella risiede, secondo le indicazioni del mito, nel mondo dell'armonioso e caotico fluttuare, è stato un intuito profondo a cercare laggiù l'origine di Ottilia»<sup>318</sup>. Goethe ha dato corpo a Ottilia non certo assegnandole una levigata lucidità di origine mitica ma nemmeno traendola dall'ambito della purezza spirituale. È dalla bruma di quell'instabile e confuso rimescolio naturale in cui ancora rimane da decidere, per certi versi, la sua appartenenza o meno all'ordine del mito che essa è emersa. La sua castità è «apparenza di un'innocenza della vita naturale»<sup>319</sup>, innocenza che può essere in realtà trovata solo all'antipodo della sessualità, come si vedrà oltre, mentre «per ogni manifestazione della pura vita sessuale», cioè la castità, «il contrassegno della sua conoscenza è la percezione dell'ambiguità della sua natura»<sup>320</sup>. Ottilia non si esprime mai chiaramente: rimane in un «vegetale silenzio»<sup>321</sup>, un silenzio tale da impedirle perfino la parola interiore nel momento estremo del proprio sacrificio che, così, si presenta «in tutta la sua segretezza, in modo incomprensibile anche

---

<sup>317</sup> W. Benjamin, *Goethes Wahlverwandtschaften*, GS I, i, p. 186; CCRT, p. 238.

<sup>318</sup> *Ibidem*, GS I, i, p.185; CCRT, p. 236.

<sup>319</sup> *Ibidem*, GS I, i, p. 174; CCRT, p. 227.

<sup>320</sup> *Ivi*.

<sup>321</sup> *Ibidem*, GS I, i, p.175; CCRT, p. 228.

per lei»<sup>322</sup>. E tale incomprendibilità è particolarmente significativa. Indica con chiarezza che per Ottilia non è questione di decisione, ma solo di scelta: il «suo impulso di morte» ha un'«origine interamente naturale»<sup>323</sup>, è un «istinto»<sup>324</sup>. Se la decisione è l'atto con cui la lingua definisce lo spazio dell'azione, la scelta, al contrario, è l'assecondare il flusso indefinito di ciò che si presenta nella sua precarietà e temporaneità. Essa è «naturale e può essere anche degli elementi»<sup>325</sup>.

Così, accettando l'ambiguità libera del demonico, Ottilia si consegna al destino. Non perché essa corrisponda al mito né, come si è anticipato, perché sia l'eroina di una tragedia, ipotesi a cui il tratto della scelta fa da più evidente sconfessione. Quanto, piuttosto, perché si rifà semplicemente (e non, puramente) a quell'indistinto vitale su cui il destino, attraverso l'infelicità e la colpa, ebbe già la sua vittoria sancita dal diritto. Ottilia rifiuta la lingua, quella stessa che ha consentito all'eroe, prima di soccombere, di raggiungere la sommità del crinale «sotto cui colpa e innocenza del mito si richiudono come un abisso»<sup>326</sup>. E con questo rifiuto, essa si consegna alle forze mitico-destinali che hanno imbrigliato, sebbene non domato, la vitalità demonica.

---

<sup>322</sup> *Ibidem*, GS I, i, p. 176; CCRT, p. 228.

<sup>323</sup> *Ibidem*, GS I, i, p. 176; CCRT, p. 229.

<sup>324</sup> *Ibidem*, GS I, i, p. 176; CCRT, p. 228.

<sup>325</sup> *Ibidem*, GS I, i, p. 189; CCRT, p. 241.

<sup>326</sup> *Ibidem*, GS I, i, pp. 176-177; CCRT, p. 229. Si potrebbe dire che, consegnandosi passivamente agli istinti e agli impulsi che la muovono, Ottilia non riconosca l'«errore» con cui «l'ordine del diritto» è stato confuso «col regno della giustizia» (- W. Benjamin, *Schicksal und Charakter*, GS II, i, p. 174; CCRT, p. 120). È necessario notare che l'innocenza cui qui Benjamin fa riferimento non corrisponde a quell'innocenza che, nel saggio *Destino e carattere* (cfr. *ibidem*, GS II, i, p. 174; CCRT, p.119) rimane come segnale della non appartenenza del destino all'ambito religioso. L'innocenza, riferita al mito, può solo riguardare il fatto che il mito imbriglia, in certa misura, in maniera inconsapevole e il fatto che, laddove non vi è l'infrazione della legge destinale, rimane un velo di apparente libertà innocente. In un caso come nell'altro, rimane l'imprevedibile confronto con e assoggettamento alla legge della colpa.

## 2.

Proprio in questo complesso gioco trova il suo senso più pieno l'affermazione di Benjamin, apparentemente improvvisa, secondo la quale: «La dottrina di Kant per cui un 'carattere di relazione' è il fondamento della bellezza, afferma quindi vittoriosamente le sue tendenze metodiche in una sfera molto superiore a quella psicologica»<sup>327</sup>. Anzitutto, è nelle opere che la bellezza va ritrovata perché possa essere analizzata:

Rimane, quindi, in ogni bellezza artistica, quell'apparenza, quella contiguità e vicinanza alla vita, senza la quale nessun'arte è possibile. Ma questa apparenza non esaurisce la sua essenza. Che rimanda piuttosto, e più profondamente, a ciò che nell'opera d'arte si può definire, in opposizione all'apparenza, il privo di espressione [*das Ausdruckslose*], ma che non si rivela, nell'arte, al di fuori di quest'antitesi, né si può chiaramente definire al di fuori di essa.<sup>328</sup>

La bellezza è essenzialmente la relazione tra l'apparenza della sua presenza ed il privo di espressione. Tale relazione si dà linguisticamente nella doppia forma della sua misteriosa esposizione narrativa, di tipo non epico, e dell'accoglienza salvifica che riceve nella critica. Un'accoglienza che non attiene all'ordine del significato bensì libera la ricchezza linguistica nella messa in relazione delle parti. Se la bellezza è linguisticamente e criticamente dotata di questa potenzialità, lo è nel senso che mette in relazione l'apparenza mondana, quindi l'ambito della naturalità, con un qualcosa d'altro, il privo d'espressione, per il quale non sarà in questione di darne la definizione ma indicarne l'ambito cui fa segno.

Se la forma, per un istante, incanta il caos in mondo, «ciò che impone un arresto a questa apparenza, fissa il movimento e interrompe l'armonia, è il privo di espressione»<sup>329</sup>. Ma la forza del privo d'espressione che agisce nell'opera d'arte è la stessa di quella «percettibile nella tragedia come ammutolire dell'eroe e

---

<sup>327</sup> W. Benjamin, *Goethes Wahlverwandtschaften*, GS I, i, p. 195; CCRT, p. 248.

<sup>328</sup> *Ibidem*, GS I, i, p. 194; CCRT, p. 246-247.

<sup>329</sup> *Ibidem*, GS I, i, p. 181; CCRT, p. 233.

nell'inno [di Hölderlin] come arresto del ritmo»<sup>330</sup>. È così indicato il punto in cui, come sguardo verso la dimensione morale, la speranza compare nell'opera goethiana come «cesura»<sup>331</sup>: «La speranza finisce per liberarsi dell'apparenza; ed è solo come una domanda tremante che, alla fine del libro, quel 'come sarà bello' risuona dietro i morti»<sup>332</sup>.

Se, dunque, «ogni bellezza contiene in sé, come la rivelazione, ordini di filosofia della storia»<sup>333</sup> è perché, ricordando l'analisi svolta degli scritti del '16, mette in relazione il tempo della storia nell'idea della sua compiutezza con la necessità che in tale compiutezza sia ricomprensibile anche la dimensione dell'apparenza, della naturalità. «Indisvelabile non è quindi nulla di mortale», nel senso hölderliniano dei mortali, degli uomini, come chiarirà il prossimo capitolo. Invece,

Indisvelabile è solo la natura che custodisce un segreto, finché Dio le permette di sussistere. La verità si scopre nell'essenza della lingua.<sup>334</sup>

La critica determina che questa evocazione poetica è in relazione al caos demonico in quanto la bella apparenza è il risultato di quell'incantesimo che la forma linguistica poetica produce su quel caos, arrestandolo per un momento:

L'arte non 'fa' nulla del caos, non lo compenetra; e altrettanto poco è in grado [...] di mescolare, da elementi di quel caos, l'apparenza. [...] Ma la forma [artistica] lo incanta - per un istante - in mondo. [...] La vita che [nell'opera d'arte] fluttua deve sembrare irrigidita e come fissata nell'istante. Ciò che in essa spira è mera bellezza, mera armonia, che inonda e pervade il caos - esso solo in realtà, e non il mondo -, ma così facendo lo vivifica solo in apparenza.<sup>335</sup>

---

<sup>330</sup> *Ibidem*, GS I, i, p. 182; CCRT, p. 234.

<sup>331</sup> *Ibidem*, GS I, i, p. 199; CCRT, p. 252.

<sup>332</sup> *Ibidem*, GS I, i, p. 200; CCRT, p. 253.

<sup>333</sup> *Ibidem*, GS I, i, p. 196; CCRT, p. 248.

<sup>334</sup> *Ibidem*, GS I, i, p. 197; CCRT, p. 250.

<sup>335</sup> *Ibidem*, GS I, i, pp. 180-181; MG, p. 233.

Questo passo non può portare oltre nella considerazione della funzione della critica, ma conduce alla relazione interna delle parti dell'opera che prende la forma della bella apparenza. Se la bellezza apparente non può che promettere miticamente la conciliazione, è perché essa rimane nel solo ambito dell'apparenza fintanto che tale conciliazione è la semplice rappacificazione tra gli uomini. Ma in questa soluzione, che è quella fatta propria dai protagonisti del romanzo, viene misconosciuto il carattere peculiare della bellezza apparente, che risiede precisamente nella relazione che la fonda, la relazione tra l'apparenza e qualcos'altro. È quanto emerge dalla considerazione dell'opera d'arte in generale che Benjamin propone, quasi con un salto argomentativo, a partire dalla bella apparenza di Ottilia. Eppure non si dà alcun salto, perché «ogni essere vivente, e tanto più, quanto più alta è la sua vita, è sottratto all'ambito della bellezza essenziale, e in ciò che vive questo bello essenziale si rivela quindi più che mai come apparenza»<sup>336</sup> e, quindi, la sua trattazione nell'essere vivente toccherebbe troppo rapidamente e in maniera inopportuna il confine con la problematica morale.

### 3.

Si è visto che il nucleo dell'intero romanzo si dà a partire dalla bellezza apparente o, il che è lo stesso, dalla bella apparenza; è, quindi, nella relazione funzionale degli elementi che essa chiama in causa che si trova la "soluzione" del problema e non nello sviluppo del romanzo. Gli elementi vanno estratti nella totalità del testo a partire dalla sua conclusione. È quanto avviene attraverso la critica che è, sola, capace di riconoscere che

Nelle *Affinità elettive* i principî demonici dell'evocazione penetrano fino al centro della forma poetica. Evocata, infatti, è sempre solo un'apparenza, in Ottilia la bellezza vivente [...] Così si spiega quell'aura d'Averno che il poeta conferisce alla vicenda: davanti al fondo della sua facoltà poetica, egli sta, come Odisseo con la spada sguainata davanti alla fossa piena di sangue, e

---

<sup>336</sup> *Ibidem*, GS I, i, p. 194; MG, p. 246.

come lui allontana le ombre assetate per ammettere solo quelle di cui cerca le scarse parole. Questa scarsità è un segno della loro origine spettrale.<sup>337</sup>

Dove, anche qui, spettrale è ciò che rimane costretto tra la materialità del grido e la purezza del suono musicale.

Si tocca qui un estremo, in cui Benjamin esprime la necessità di salvare l'apparenza, poiché la sua dissoluzione è solo misconoscimento della creaturalità naturale fintanto che Dio non la voglia (si è così implicitamente già detto qualcosa contro la teocrazia). Ad esso corrisponde l'altro estremo, in cui compare il limite con l'ambito della problematica morale.

Da questa tensione emerge la critica all'affermazione simmeliana secondo la quale la bellezza sarebbe la verità divenuta visibile. Nel testo di Simmel del 1906, dedicato al paragone tra il pensiero di Kant e quello di Goethe, vi è l'idea che i due autori rappresentino i tentativi esemplari di «dare unificazione all'immagine del mondo»<sup>338</sup> facendo dialogare le due prospettive, materialistica e spiritualistica, che di solito si presentano invece escludendosi vicendevolmente. È a partire da quest'assunto che Simmel presenta in due distinti passi la sua interpretazione della concezione goethiana della bellezza. Nel primo: «La natura e lo spirito, la realtà e il valore non sono per essenza diversi tra loro e la singola opera è lo spazio privilegiato in cui la loro profonda unità si lascia cogliere [...] la bellezza e il significato che i fenomeni assumono [tra le mani dell'artista] non è un'aggiunta esteriore, ma esprime l'autentica verità, l'essenza vera della realtà, liberata da ogni falsificazione»<sup>339</sup>. L'assenza, l'esaurimento di ogni residuo ulteriore e l'espressione dell'essenza stessa della realtà sono garantiti, per l'artista goethiano, dall'armonia con il mondo che lo caratterizza e che si esplica nella reciprocità tra spiritualità e natura. Si giunge così al secondo passo:

---

<sup>337</sup> *Ibidem*, GS I, i, p. 179; CCRT, p. 232.

<sup>338</sup> Georg Simmel, *Kant und Goethe. Zur Geschichte der Modernen Weltanschauung*, Wolff, Leipzig 1924; *Kant e Goethe. Una storia della moderna concezione del mondo*, trad. it. di A. Iadicicco, Ibis, Como-Pavia 1995, p. 13.

<sup>339</sup> *Ibidem*, p. 24.

La bellezza, nel senso in cui la intende Goethe, [è] la forma in cui l'idea, o lo spirito, e la materia risultano compenetrarsi realmente l'uno nell'altra. La semplice esistenza della bellezza, la nostra capacità di percepirla e addirittura di raffigurarla ci dimostra che sussiste realmente quell'unità degli elementi del cosmo.<sup>340</sup>

Ma se tali considerazioni fossero valide, la verità sarebbe allora presentabile, si erigerebbe davanti in figura finendo così per “rivaleggiare” con altre immagini, conformemente alle relazioni mitiche, se non, addirittura, ad essere, a sua volta, come nucleo produttore evidente di ordini, mitopoietica. Si può invece affermare che «con questo romanzo Goethe lascia affiorare all'interno dell'ideale classico di bellezza, come legge che raccoglie nell'unità paradigmatica della figura la ritmica del divenire, l'oscura anomia da cui sorge»<sup>341</sup>.

---

<sup>340</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>341</sup> Fabrizio Desideri, *Il fantasma dell'opera. Benjamin, Adorno e le aporie dell'arte contemporanea*, il melangolo, Genova 2002, p. 62. Questa impossibilità del bello di presentare la propria intima struttura, nella relazione linguistica e non figurale che instaura, e, quindi, una relazione immediata tra verità e arte produce anche uno scarto netto rispetto alla tarda elaborazione di Heidegger. Tale scarto, al quale qui si intende fare solo un breve accenno, può essere utile per delimitare ulteriormente il senso a cui l'elaborazione benjaminiana può essere riferita. In Heidegger: «L'arte è 'messa in opera della verità'. Con questa definizione si apre in Heidegger lo stesso tema dell'*Ereignis*. La verità non è se non come evento. L'Essere stesso è eventualmente, accade [...] Peculiarità dell'arte è quella di fissare questa eventualità - di porre in forma la verità dell'Essere come *Geschehen*. La verità si fa nell'arte. [...] Nell'opera d'arte la verità trova la sua compagine [...] [in cui] manifesta il suo tratto: il *Riss* della lotta originaria [...]. Una lotta che è essenzialmente una dialettica tra nascondimento e manifestazione, tra sottrazione e apertura. Nell'opera, comunque, la verità appare; fissandosi - esibendosi - si produce come *Gestalt*. [...] Il *Gestell* d'ora innanzi significherà per Heidegger l'Apparato che manifesta la verità.» (- Fabrizio Desideri, *La porta della giustizia. Saggi su Walter Benjamin*, Pendragon, Bologna 1995, p. 103). Sebbene F. Desideri confronti lo scritto heideggeriano con scritti benjaminiani più tardi rispetto a quello qui in gioco, può valere la seguente considerazione, conformemente all'interpretazione dei concetti fin qui svolta: «All'arte che 'fonda la storia' di Heidegger risponde, in Benjamin, l'arte che ne manda in frantumi il concetto nella *chance* dell'attualità» (- *ibidem*, p. 106).

#### 4.

Quello che, dunque, rende particolarmente significativa la critica delle *Affinità elettive*, per lo svolgimento qui in atto, è il reticolo di relazioni che coinvolge *Trauerspiel*, bellezza, musica.

La bellezza apparente provoca la passione. Ma la passione conduce alla rovina solitaria:

Soggetta com'è alla bellezza sotto ogni apparenza, il suo [della passione] elemento caotico eromperebbe con conseguenza rovinose, se non le si associasse un elemento più spirituale, in grado di mitigare l'apparenza. Questo elemento è l'affetto.<sup>342</sup>

È solo quando la passione viene sostituita dall'affetto che la bellezza, nell'affetto, può giungere a scortare gli amanti del romanzo fino alla fine.

Anche se l'amore che così si rinsalda non è vero amore, nel rapporto che si crea tra bellezza apparente ed affetto si apre il ripido e nascosto sentiero verso l'essenza dell'apparenza. Alla fine del cammino, infatti, l'affetto consente, ai soggetti che lo provano, di volgersi «ad una bellezza che non è più soggetta all'apparenza» e, in tal modo, di entrare «nel dominio della musica»<sup>343</sup>:

*Conciliazione* ha chiamato Goethe la terza poesia della *Trilogia della passione*, in cui [la passione] finalmente si acquieta. È 'la doppia felicità dei suoni e dell'amore' che brilla qui ai tormentati, non come coronamento, ma come un primo, fievole presagio [...] Poiché la musica conosce la conciliazione nell'amore [...] Ma la conciliazione limitata all'ambito mondano doveva per ciò stesso rivelarsi come apparenza [...] 'Ora con ali d'angelo si leva | la musica', e solo ora l'apparenza accenna a svanire del tutto, solo ora il turbamento a divenire perfetto e desiderato. 'L'occhio si bagna e sente in alta brama | il

---

<sup>342</sup> W. Benjamin, *Goethes Wahlverwandtschaften*, GS I, i, p. 186; CCRT, p. 239.

<sup>343</sup> *Ibidem*, GS I, i, p. 191; CCRT, p. 243.

divino dei suoni e delle lacrime'. Queste lacrime, di cui l'occhio si riempie ascoltando la musica, gli sottraggono la vista del mondo visibile.<sup>344</sup>

La musica svolge qui una funzione collegata a quella dell'affetto che, sebbene debba essere articolata nei suoi particolari, consente di affermare ancora una volta che non attiene ad un ambito redentivo.

Nella musica viene raggiunto un grado di purezza spirituale che tocca nel profondo la creaturalità dell'uomo, il suo essere naturale.<sup>345</sup> Per questo si accompagna nella maniera più eminente all'affetto e, inversamente, è per questo motivo che l'affetto necessita di accompagnarsi alla musica per potersi librare sulle vette spirituali della propria naturalità. Nella liricità di Goethe, Benjamin ritrova la realizzazione di questo connubio. Ma la liricità delle parole, se da un lato possiede certamente una certa musicalità, dall'altro, e proprio nel compimento di questa musicalità, è l'espressione linguistica dell'affetto. Finalmente, seppur nel gioco che si intrattiene tra l'uomo e l'uomo, tra la sua dimensione creaturale e l'espressione di questa creaturalità nell'opera d'arte, si ha qui la presa in carico da parte di una lingua non significativa della triste silenziosità della natura. Solo nell'umanità che ha assunto la propria spiritualità e naturalità, è bene ripeterlo, può iscriversi un rapporto con la natura che ne liberi un certo grado spirituale; nella consapevolezza costante, però, che questo render giustizia non riguarda la natura in assoluto bensì solo la naturalità che ha a che fare con l'umano. Infatti, l'affetto nella sua piena

---

<sup>344</sup> *Ibidem*, GS I, i, p. 191; CCRT, p. 243-244.

<sup>345</sup> Che sia questo il ruolo assegnato alla musica, portando così a compimento le considerazioni fatte in precedenza, risulta dal ruolo stesso svolto dal privo d'espressione nei suoi confronti e determinato da Benjamin come «interruzione dell'armonia» o come «arresto del ritmo in Hölderlin». Se sarebbe errato pensare che ciò significhi una negazione della musicalità, si ritiene di cogliere nel segno pensando che, come la musica, nel suo tempo, afferrisce alla natura nella sua creaturalità riconosciuta, così essa non esaurisce l'orizzonte dell'argomentazione, che richiede necessariamente l'ulteriorità inesauribile e linguistica cui il privo di espressione si riferisce (pur conservando il vincolo creaturale). È in tal senso detta anche un'ultima parola nei confronti dei tentativi di assimilazione alla concezione coheniana della musica, come avviene ad esempio nell'articolo di Tamara Tagliacozzo: cfr. Tamara Tagliacozzo, *Musica, tempo della storia e linguaggio nei saggi di Walter Benjamin sul 'Trauerspiel' del 1916*, in A. Pinotti (a cura di), *Sull'Origine del dramma barocco tedesco' di Walter Benjamin*, Mimesis, Milano, 2003, pp. 39-56.

potenza, nel suo dispiegarsi più puro «provoca, nella conciliazione, il tramonto dell'apparenza per mezzo della commozione»<sup>346</sup>. Ed è esattamente la commozione «quel passaggio in cui l'apparenza - l'apparenza della bellezza come sembiante di conciliazione - brilla ancora una volta come la massima dolcezza prima di scomparire»<sup>347</sup>. La bellezza, dunque, nella relazione che intrattiene con la dimensione naturale dell'uomo, non nella sua soggettività ma nell'ordine di creatura che lo costituisce, arriva a concedersi nella sua 'debolezza': attraverso il volto della commozione lascia presagire ciò che essa dice dell'apparenza.

Se la musica restituisce, nel suo tempo, il rapporto alla purezza spirituale della natura, la commozione non va nella stessa direzione, pur seguendo il medesimo orientamento. E ciò si concretizza nella grande commozione:

Nella grande commozione della scossa, l'apparenza della conciliazione supera la bella apparenza e da ultimo anche se stessa. Il lamento che sgorga fra le lacrime: ecco la natura della commozione. E anche ad essa, come al grido di dolore senza lacrime, è lo spazio della scossa dionisiaca a conferire vibrazione e risonanza. 'Il lutto e il dolore dell'esperienza dionisiaca, e cioè le lacrime versate al perenne tramonto di ogni vita, costituiscono la forma più mite di estasi.'<sup>348</sup>

Nella grande commozione ogni ipostatizzazione, ogni forma sovrapposta, dall'apparenza bella all'apparenza di conciliazione, cade e lascia che si esprima la profondità naturale in essa presente: quel lamento che teologicamente è proprio alla natura. Il dionisiaco qui richiamato non è dunque quello specificamente nietzschiano anche se da esso proviene. Non è l'impulso di quella vitalità che metafisicamente fonda tanto la dimensione naturale quanto la dimensione interumana ma è, comunque, l'impulso di quella naturalità che sentitasi accolta si scuote e si esprime nel lamento. Il lamento di un mondo irredento in cui la

---

<sup>346</sup> W. Benjamin, *Goethes Wahlverwandtschaften*, GS I, i, p. 192; CCRT, p. 244.

<sup>347</sup> *Ivi*.

<sup>348</sup> *Ibidem*, GS I, i, p. 192; CCRT, p. 245.

naturalità non vede riconosciuto il proprio statuto creaturale, in cui il tramonto di ogni vita attende di essere riscattato.

#### **d. *Il carattere e la commedia moderni in Destino e carattere***

##### **1.**

Esterno al complesso gioco di riconoscimenti, cui dà avvio l'ambiguità costitutivamente accolta dalla bellezza e di cui si è visto lo sviluppo nel saggio sulle *Affinità elettive*, è il carattere. Esso compare nel saggio critico in un paragone diretto a determinare la figura di Ottilia:

C'è bensì [...] un'innocenza naturale della vita. Ma quest'ultima non è legata alla sessualità - sia pure negativamente -, ma solo e unicamente al suo antipodo, lo spirito (anch'esso, per così dire, naturale). [...] così la vita spirituale [di un uomo], riferita all'unità della sua individualità comunque fatta, [può diventare] l'espressione di una naturale innocenza. Questa unità della vita spirituale individuale è il carattere. L'univocità, come suo momento costitutivo essenziale lo distingue dal demonico [...].<sup>349</sup>

Ne risulta che il carattere è quell'unità in cui si riconoscono tanto l'elemento spirituale quanto quello naturale. Si potrebbe dire che si trovano conciliati in una manifestazione che in tal modo esprime l'innocenza naturale della vita. Il soggetto di carattere si erge puro nella determinazione dei suoi tratti e delle sue azioni di contro all'ambiguità demonica del reale. Anch'esso, dunque, sembra potersi porre all'interno della problematizzazione della relazione tra l'azione che si orienta verso la moralità e la piena realizzazione della purezza creaturale del mondo.

Il problema del carattere che rimane in sospeso nel suo riferimento alla sola figura di Ottilia, riceve la sua appropriata articolazione nella seconda parte del

---

<sup>349</sup> *Ibidem*, GS I, i, p. 174; CCRT, p. 227.

lavoro su *Destino e carattere*. Con la sua considerazione è infine portata a conclusione quell'analisi iniziata col precedente capitolo intorno al destino. Si delinea, infatti, in termini espliciti, la distinzione di cui Benjamin rivendica la necessità, all'inizio dello scritto, contro la confusione regnante che tende ad associare destino e carattere, presentandoli come complementari e, in tal modo, esaustivi della realtà:

Destino e carattere vengono concepiti per lo più in rapporto causale, e il carattere è definito come una causa del destino. L'idea che è alla base di tale concezione è questa: se da un lato il carattere di un uomo, e cioè anche il suo modo specifico di reagire, fosse noto in tutti i particolari, e se dall'altro l'accadere cosmico fosse noto in tutti i campi in cui entra a contatto con quel carattere, si potrebbe dire con esattezza sia ciò che capiterebbe a quel carattere che ciò che sarebbe da esso compiuto. In altri termini sarebbe noto il destino.<sup>350</sup>

All'inizio del presente capitolo, si è potuto vedere come, sebbene Cohen articoli il ruolo del soggetto morale secondo una prospettiva puramente razionale-legislativa e, quindi, affatto distinta dalla destinalità mitica, nella trasformazione della libertà (soggettiva) in autonomia (asoggettiva) si assista, col sacrificio della dimensione empirica, ad un diverso tipo di cogenza a priori del soggetto. In questo sviluppo, così si esprime Cohen riguardo al carattere:

Kant ha detto con estrema chiarezza [...] che il *carattere empirico* non è libero, - e dunque non dovrebbe propriamente chiamarsi carattere -, che sottostà alla legge causale. Ha detto a chiare lettere che il carattere empirico, se potessimo conoscerlo nel regresso delle cause e degli effetti, sarebbe calcolabile con la stessa esattezza di un'eclissi di sole o di luna. Eppure tutto questo non è bastato a chiarire e a rendere feconda la sua dottrina della libertà. Perché il *carattere intelligibile* era lì sullo sfondo come una smentita. Non si è fatto caso [...] che questo carattere intelligibile non poteva significare una cosa in sé [...]

---

<sup>350</sup> W. Benjamin, *Schicksal und Charakter*, GS II, i, p. 171; CCRT, p. 117.

Che il carattere intelligibile dovesse essere almeno anche intelligente, a questo non si è fatto caso contrapponendo la volontà [...] all'intelletto.<sup>351</sup>

Proprio contro questa concezione si rivela essere diretta, nella misura in cui ne è una parafrasi orientata verso diverse soluzioni, la presa di distanza di Benjamin, il cui intento è recuperare il carattere nella sua essenziale relazione alla natura contro la sua depurazione attraverso l'obliterazione da essa subita. Così, se già l'eroe si deve svincolare dal diritto razionale, perché il diritto è stato ritenuto per errore ciò che segnalava l'avvento della giustizia, il carattere è nella sua stessa costituzione completamente libero dal diritto e dal vincolo costrittivo razionale. «Il carattere dà la risposta del genio» al destino. Per il genio «la complicazione diventa semplicità, il fato libertà» perché egli vi «opponi la visione della naturale innocenza dell'uomo»<sup>352</sup>. Dunque, non complementari, destino e carattere sono in opposizione sul medesimo piano:

Non è un caso che entrambi gli ordini [destino e carattere] [...] nella chiromanzia [...] vengano propriamente a coincidere. Entrambi riguardano l'uomo naturale o, per dir meglio, la natura dell'uomo [...] la fondazione del concetto di carattere dovrà quindi riferirsi a sua volta a una sfera naturale.<sup>353</sup>

L'analisi del *Trauerspiel* svolta precedentemente ha rischiarato ed approfondito una declinazione essenziale del modo di rapportarsi alla sfera naturale. Nell'ultima proposizione di questa citazione vi è il riconoscimento che il carattere attiene ad un'altra declinazione essenziale di questo rapporto. La parentela che così si presenta tra le due forme artistiche, dramma luttuoso e commedia di carattere, è ben espressa, senza esserne una predeterminazione, in un passo dell'*Origine del dramma barocco tedesco*, dove Benjamin afferma che «la comicità è il rovescio obbligato del lutto»<sup>354</sup>.

---

<sup>351</sup> H. Cohen, *Etica della volontà pura*, cit., pp. 229-230.

<sup>352</sup> W. Benjamin, *Schicksal und Charakter*, GS II, i, p. 178; CCRT, p. 123.

<sup>353</sup> *Ibidem*, GS II, i, p. 176; CCRT, pp. 121-122.

<sup>354</sup> Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiel*, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, Bd. I, i, p. 312; *Il dramma barocco tedesco*, trad. it. di F. Cuniberto,

## 2.

La riflessione intorno al tipo di relazione che il carattere intrattiene con la sfera naturale è già oggetto di considerazione nel testo giovanile sulla felicità dell'uomo antico, precedentemente considerato. In esso è presentato un confronto tra destino e carattere intorno al tema della felicità e secondo le diverse interpretazioni che riceve nell'antichità greca e nella modernità.

Presso gli antichi greci la felicità segnala una certa adesione alla dimensione destinale. Sebbene non sia dunque al loro modo di intenderla che si può fare riferimento, è però proprio a partire da una loro intuizione che ci si può muovere. Essi ritengono, infatti, falsa e pericolosa «quella piccola modestia che vuole seppellire la felicità nella parte più interna e profonda dell'individuo, in modo che non possa essere raggiunta dalla riflessione (come un talismano contro la sventura)»<sup>355</sup>. Questo modo minore di intendere la felicità è, secondo Benjamin, quello proprio ai contemporanei, che desiderano mettere una simile felicità al riparo dal pensiero riflessivo non perché lo ritengano invadente o prevaricante ma perché ritengono l'innocenza, che si accompagna a quella felicità, propria «dell'omuncolo»: «È un'innocenza diminutiva e microscopica, che assume la forma di un'anima che non sa nulla della natura, che si vergogna del suo stato e non osa riconoscerlo neanche davanti a se stessa, come se [...] l'uomo felice fosse un guscio troppo vuoto, per non sprofondare di vergogna alla propria vista»<sup>356</sup>. L'uomo contemporaneo si vergogna della propria felicità perché, rinnegata la natura, deve fare del dolore e della sofferenza fini a se stessi i propri emblemi.<sup>357</sup> La felicità è ritenuta sempre inopportuna e ingiustificata, in ultimo, si potrebbe dire, stupida, seguendo in ciò l'etimologia del termine in cui è indicata l'incapacità di appropriazione razionale.

---

*Opere complete. Vol. II. Scritti 1923-1927*, a cura di R. Tiedemann, edizione italiana a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2001, p. 101.

<sup>355</sup> W. Benjamin, *Das Glück des antiken Menschen*, GS II, i, p. 128; MG p. 160.

<sup>356</sup> *Ibidem*, GS II, i, p. 127; MG, pp. 159-160.

<sup>357</sup> «L'uomo conosce solo uno stato psichico in cui la sua interiorità entri in un rapporto pienamente puro e grande con il tutto della natura, del cosmo: il dolore» - *ibidem*, GS II, i, p. 126; MG, p. 159.

Benjamin richiama qui il contributo dello studio schilleriano *Sulla poesia ingenua e sentimentale*. Schiller vi distingue le due forme di poesia, ingenua e sentimentale, a partire dal differente sentimento che vi si accompagna e che viene determinato sia dalla relazione che vi è in gioco che dalla predisposizione del poeta. La poesia ingenua «è figlia della vita, e proprio alla vita essa ci riporta»<sup>358</sup>. Essa riproduce un'empatia di ritorno con la natura<sup>359</sup> di cui l'uomo ha bisogno anche, anzi, soprattutto, nella sua condizione culturalmente sviluppata nella civiltà:

Fin quando rimanemmo figli della natura, fummo felici e perfetti, poi siamo divenuti liberi e abbiamo perduto entrambi questi beni. Di qui nasce una nostalgia duplice e molto diversa verso la natura: una nostalgia per la sua *felicità*, una nostalgia per la sua *perfezione*. Solo l'uomo sensibile rimpiange la perdita della prima; solo l'uomo morale può rattristarsi per la perdita dell'altra.<sup>360</sup>

Tale duplice nostalgia viene soddisfatta, nella poesia ingenua, con una reimmersione misurata e controllata nella natura. Per Schiller è qui in gioco l'opposizione tra 'cultura' e 'civiltà'. Se quest'ultima è acquisizione di comportamenti, costumi e, in generale, di un modo d'essere artefatto e fittizio, la 'cultura' implica invece la piena consapevolezza della propria originaria provenienza dalla natura e, al contempo, dell'impossibilità di una nuova immediata comunione con essa, dato lo sviluppo della ragione come tratto peculiare umano. In ciò, la poesia ingenua fa emergere il suo tratto morale; in essa va riconosciuto non l'estetico ma l'ideale cui rimanda:

Non sono questi oggetti, bensì l'idea da essi rappresentata ciò che noi amiamo in loro. Noi amiamo in loro la silenziosa vita creatrice, il sereno operare per se stessi, l'esistenza secondo leggi proprie, l'intima necessità, l'eterna unità con se stessi. Essi *sono* ciò che noi *eravamo*, sono ciò che noi *dovremo tornare ad*

---

<sup>358</sup> Friedrich Schiller, *Über naive und sentimentalische Dichtung*, Reclam, Stuttgart 1972; *Sulla poesia ingenua e sentimentale*, trad. it. di E. Franzini e W. Scotti, SE, Milano 2005<sup>2</sup>, p. 79.

<sup>359</sup> «[Gli antichi greci] sentivano in modo naturale, noi sentiamo il naturale» - *ibidem*, p. 46.

<sup>360</sup> *Ibidem*, p. 26.

*essere*. Come loro noi eravamo natura, e ad essa la nostra cultura deve ricondurci attraverso la via della ragione e della libertà.<sup>361</sup>

Le parole conclusive di questo passo sono la spia accesa dell'impossibilità che Benjamin aderisca a quest'analisi, anche se la «classicità casta e cosmopolita»<sup>362</sup> che vi riconosce ne determina la dignità ai suoi occhi.<sup>363</sup> Schiller presuppone necessariamente un «uomo sentimentale»<sup>364</sup>, l'uomo moderno culturalmente educato, a partire dal quale solamente sono possibili i sentimenti che distinguono poesia sentimentale<sup>365</sup> e poesia ingenua. È per tale motivo che assegna una immediata funzione morale all'elemento poetico:

Se anche l'uomo si allontana dalla semplicità, dalla verità e dalla necessità della natura, con la libertà della sua fantasia e del suo intelletto, ha pur sempre a disposizione non soltanto la via per ritrovarla, ma anche un impulso potente e indistruttibile, l'impulso morale, che incessantemente verso di essa lo rispinge, e la facoltà poetica si trova appunto nella parentela più stretta con

---

<sup>361</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>362</sup> W. Benjamin, *Romantik*, GS II, i, p. 43; MG, p. 53.

<sup>363</sup> In Schiller, Benjamin ritrova una delle molte declinazioni dell'infinito lavoro morale: «Solo quando i due caratteri si congiungono tra loro, quando la volontà segue libera la legge della necessità e in tutti i mutamenti della fantasia la ragione afferma la sua regola, si ha il divino o l'ideale. In essi scorgiamo dunque eternamente quel che ci manca, ma verso cui tendiamo, e a cui, pur senza mai raggiungerlo, possiamo sperare di avvicinarci in un progresso infinito» (- F. Schiller, *Sulla poesia ingenua e sentimentale*, cit., p. 13). Ma può anche riconoscerci una certa attenzione e sensibilità nello sguardo quando, poche righe sopra, si riferisce alla «tristezza» derivata dalla separatezza dalla natura e alla «sublime commozione» che una certa configurazione formale-contenutistica produce.

<sup>364</sup> W. Benjamin, *Das Glück des antiken Menschen*, GS II, i, p. 126; MG, p. 159.

<sup>365</sup> La poesia sentimentale si definisce per la distanza dalla natura che conserva in sé: «Il poeta sentimentale si riferisce sempre a due rappresentazioni e a due sentimenti contrapposti, avendo la realtà come limite e la sua idea come infinito» (- F. Schiller, *Sulla poesia ingenua e sentimentale*, cit., p. 42). Da questa relazione provengono i generi sentimentali, da quello della rappresentazione negativa della realtà (poesia satirica), a quello simpatetico dell'ideale (poesia elegiaca), a quello, infine, rappresentativo dell'idea (idillio).

un simile impulso. Questa facoltà, dunque, non viene meno quando si perde la semplicità naturale, ma soltanto agisce in un'altra direzione.<sup>366</sup>

### 3.

È a partire da questa impostazione che è possibile riconoscere l'autonomia della riflessione benjaminiana sul carattere rispetto a quella schilleriana con cui dialoga. La presenza immediata del piano morale, infatti, determina l'operazione preventiva che mette in gioco Schiller, quella dell'obliterazione dell'ingenuo della sorpresa, ovvero dell'ingenuo in cui la natura trionfa sull'arte a dispetto della volontà dell'uomo.<sup>367</sup> Solo così, in quanto alla «pura natura» che agisce «realmente in lui» è concessa la possibilità di manifestarsi solo con la sua «piena coscienza»<sup>368</sup>, si staglia nella sua pienezza la figura dell'ingenuo di carattere. In Benjamin, il piano morale schilleriano fluisce nella nostalgia che lo provoca. Come afferma altrove, bisogna riconoscere il merito del romanticismo, al quale si deve l'operazione fondamentale di «aver approfondito il lato notturno della natura»<sup>369</sup> che Kant e Schiller non hanno colto. Proprio in questo riconoscimento si insedia la complementarità, cui si è già accennato, tra lutto e comico, tra *Trauerspiel* e commedia. Il dramma luttuoso dà in certa misura la parola a ciò che all'uomo appare come l'oscurità della natura, il sinistro nitrito dei cavalli tratteggiati da Dürer, in cui, in certa misura, si cela anche l'ambiguità da cui è sorto il mito. Ma

---

<sup>366</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>367</sup> «L'ingenuo della sorpresa può manifestarsi soltanto nell'uomo, e nell'uomo solo in quanto ormai non è più natura pura e innocente. Esso presuppone una volontà, che non è in accordo con ciò che la natura fa di propria mano. E se un simile uomo viene portato alla riflessione, si spaventerà di se stesso; al contrario colui che *tende* all'ingenuo si meraviglierà degli uomini e del loro stupore. Poiché dunque ciò che qui attesta la verità non è il carattere personale e morale, bensì unicamente quello naturale liberato in virtù dell'affetto, noi non riconosciamo all'uomo alcun merito per questa sincerità, e il nostro riso è una meritata derisione, non trattenuta da alcuna forma di rispetto personale per il medesimo.» - *ibidem*, p. 18.

<sup>368</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>369</sup> Walter Benjamin, *Dialog über die Religiosität der Gegenwart*, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, Bd II, i, p. 22; trad. it. di I. Porena, in *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, Einaudi, Torino 1982, p. 31.

nella presenza non sospesa di questi piani si dà a sua volta il carattere, in cui è riconosciuta e accolta la natura nella propria unilaterale chiarezza e in cui, presagita dal riso che provoca, vi è la predisposizione alla felicità della beatitudine. Liberato dallo spazio dell'antichità greca e da una certa sua appropriazione contemporanea, la felicità può concettualmente essere infine riferita all'ambito che le compete: «Felicità significa naturalmente uno stato dell'anima ingenua» nel preciso senso di una vita «a diretto contatto con tutte le forze e le forme del cosmo»<sup>370</sup>.

La «naturale innocenza dell'uomo»<sup>371</sup> non è dunque una riconquista, ancorché solo prefigurata, ma il riconoscimento dell'azione interna di ciò che accomuna l'uomo alla natura, cioè la sua creaturalità, a discapito del vincolo della significazione razionale e morale. Essa è accolta nel carattere, in cui non si assiste ad una diversa formulazione dell'individualità, bensì ad una declinazione della soggettività che diventa «anonima», poiché si fa organo del tratto naturale-creaturale che riposa nell'uomo.

Il carattere non è altro che quel singolo peculiare impulso della natura che il genio<sup>372</sup> coglie nella sua pienezza e accoglie nell'eroe della commedia. E lo fa

---

<sup>370</sup> W. Benjamin, *Das Glück des antiken Menschen*, GS II, i, p. 127; MG, p. 159.

<sup>371</sup> W. Benjamin, *Schicksal und Charakter*, GS II, i, p. 177; CCRT, p. 123.

<sup>372</sup> Si sfiora qui un tema rilevante ma che non può che essere considerato tangenzialmente a partire da quanto finora elaborato. Benjamin parla di genio così come fa Schiller dopo Kant. Se la prospettiva da cui parte Benjamin nell'usare il termine può essere ricondotta alla concezione kantiana, se ne differenzia però nettamente nel momento in cui la connota degli importanti tratti ebraici della lingua e della creaturalità della natura. Non è kantianamente nel segno del dono del bello da parte della natura ma nel segno dell'universalità della lingua che è pensata la creaturalità della natura e la sua redenzione. Per cui, se è possibile affermare anche riguardo a Benjamin ciò che vale per Kant, e cioè che «attraverso lo spirito geniale, mediante la felice contingenza della sua non universalità, è la natura che, in ultima istanza, dà la regola all'arte bella» (- F. Desideri, *Il passaggio estetico*, cit., p. 152) bisogna riconoscere l'irriducibile distanza che li separa nel fatto che in Benjamin, come si è visto nell'analisi del saggio sul romanzo goethiano, la natura dà la regola nel segno del suo accoglimento nella lingua rivelativamente determinata. Per l'articolazione della relazione tra opera d'arte, genio e natura in Kant: cfr. F. Desideri, *Il passaggio estetico*, cit., in particolare il cap. quarto: *Il passaggio tra arte e natura nella critica della facoltà di giudizio. Un modello epistemico*, pp. 129-169.

nell'unico modo che gli è possibile, ovvero portando al limite l'espressività, rendendola paradossale, dando voce, nella manifestazione, ad un unico tratto per volta, tratto che diventa così, nel senso più proprio, caratteristico. L'eroe della commedia porta in sé quell'unico tratto di cui diventa l'organo amplificatore consentendogli di stagliarsi nella sua limpidezza come una lama di luce che solca, dividendola, la bruma indistinta. Nei personaggi della commedia il carattere «si dispiega luminosamente nello splendore del suo unico tratto, che non ne lascia sussistere alcun altro visibile accanto a sé, ma lo annulla con la sua luce»<sup>373</sup>.

Nel carattere, la conciliazione è paradossale perché, se l'eroe della commedia porta fiero in sé l'«unità della vita spirituale individuale», quest'unione si dà solo nel singolo e solo tramite il potenziamento, espressivo e linguistico assieme, dell'esclusività del tratto. Ad essere raggiunta non è dunque la purezza della natura né la riconciliazione dell'uomo col creato bensì, ancora una volta, la possibilità critica di una configurazione artistica in cui il riso, diversamente dalle sue formulazioni teocraticamente provocate, mostra sia il senso di una prematura e forzata riconciliazione singolare, sia l'impossibilità di ignorare la necessità di accogliere nella sua purezza la natura, sia, ancora, il fatto che solo nella lingua non significativa può essere accolta questa possibilità.

Può dunque essere ora spiegato ciò che Benjamin definisce il paradosso della commedia che ne fonda il sublime. Paradossale è il fatto che il carattere, da un lato, sia medium espressivo completamente assorbito da ciò che lo muove e, dall'altro, sia capace di rivelarne consapevolmente la natura senza tradirlo attraverso un'assegnazione di significato. Per queste ragioni, non può in alcun modo trattarsi di assegnare direttamente l'eroe al piano morale. Infatti, «mai qualità, ma solo azioni possono essere moralmente rilevanti»<sup>374</sup>, ed il carattere è appunto una qualità transindividuale singolarmente caratterizzata. Non accade che, nietzschianamente, l'uomo si annulli nelle pulsioni che lo travolgono; nel

---

<sup>373</sup> W. Benjamin, *Schicksal und Charakter*, GS II, i, p. 177; CCRT, p. 123.

<sup>374</sup> *Ibidem*, GS II, i, p. 176; CCRT, p. 122. Così come «il tragico esiste solo nella vita del personaggio drammatico, cioè nella persona che si rappresenta; mai in quella dell'uomo.» (- W. Benjamin, *Goethes Wahlverwandtschaften*, GS I, i, p. 154; CCRT, p. 207).

carattere si mostra la possibilità, per l'uomo, di spogliarsi dell'individualità significativa e di accogliere la propria creaturalità, in cui vi è una totale «anonimità dell'uomo e della sua moralità»<sup>375</sup>.

Quel paradosso che nella sua forma prima appartiene alla tragedia è anche della commedia. Con la differenza che il tentativo tragico si è storicamente esaurito e risulta significativo proprio per il suo fallimento, che ne illumina il fondamento linguistico, mentre la commedia assume un valore ed un ruolo peculiari nella sua specifica realizzazione moderna. Solo quando ci si è distanziati dalla "ingenua" relazione mitico-destinale alla natura diviene possibile accogliere, non secondo la razionalità ma secondo la genialità, quell'intima consustanzialità tra uomo e natura.

---

<sup>375</sup> W. Benjamin, *Schicksal und Charakter*, GS II, i, p. 177; CCRT, p. 123.

## L'impossibilità teocratica e l'opzione anarchica

Finora, si sono delineati due aspetti specifici della riflessione benjaminiana tra loro connessi da una relazione oppositiva: da un lato, la configurazione della destinalità mitica a cui corrisponde una organizzazione dello spazio-tempo collettivo fondata sul diritto e da cui si differenzia l'ambito demonico, dai tratti più indistinti e complessi; dall'altro, l'esplorazione di uno spazio-tempo in grado di configurare una situazione capace di opporsi a quella mitico-destinale rispondendo all'ambigua sfida del demonico attraverso la sua risoluzione in senso creaturale. Si è visto come le diverse forme artistiche prese in esame da Benjamin intervengano potenzialmente nella possibilità di tale riconfigurazione, proprio nella misura in cui ricevono, nell'analisi critica che le reinveste, una dimensione storico-sociale. In questo capitolo si tratta di delinearne il senso politico. In tale direzione, il problema è definire il nesso tra politica e teologia che ha consentito a Benjamin di operare la lettura storico-critica di tali forme culturali entro l'opposizione demonico-creaturale.

Luogo privilegiato per l'analisi di tali connessioni è il rapporto più stretto con la tradizione ebraica che l'incontro con Scholem offre a Benjamin. Tuttavia, non si tratta di una semplice acquisizione, sia pure nella forma mediata in cui la riceve da Scholem. Infatti, Benjamin punta ad una loro rielaborazione nell'intento di intensificarne il carattere dirompente, le riformula in modo che risultino produttive di un'apertura, di una critica delle strutture del pensiero dei suoi interlocutori teorici, come Cohen, troppo ancorati ad una tradizione di pensiero idealistica.

Nel periodo della *Jugendbewegung*, come si è potuto osservare, i testi elaborati da Benjamin mostrano già la presenza di accenni esplorativi, quantomeno, della relazione tra il tema della costituzione di una comunità (lì, si tratta della comunità nella «gioventù») e il problema metafisico di un orizzonte spirituale caratterizzato da accenti religiosi di tipo mistico. Nonostante in questo stesso periodo sia presente anche un primo momento di confronto diretto con il pensiero ebraico, di cui rimane una parziale testimonianza nell'epistolario intrattenuto, tra il 1912 e il 1913, con Ludwig Strauss, è tuttavia solo nell'incontro

con Gershom Scholem che tale confronto si sposta sul terreno stesso dell'ebraismo. Come osserva Gianfranco Bonola, si sviluppa una vera e propria «riflessione teorica» in «una collaborazione così stretta che giunge talvolta a impedire un'attribuzione certa di paternità ad alcune idee, le quali finiscono col divenire patrimonio comune ai due amici»<sup>376</sup>.

La tonalità politica del pensiero del più giovane Scholem,<sup>377</sup> che Jacobson individua in un anarchismo destinato a caratterizzarne il pensiero, sembra essere il luogo comune in cui si crea una immediata consonanza con Benjamin. Lo stesso Scholem si pronuncia in tal senso: «Continuavamo a credere che la risposta più ragionevole alla politica fosse l'anarchismo teocratico»<sup>378</sup>.

Secondo Jacobson, l'anarchismo scholemiano si declina, per il periodo tra il 1915 e il 1918, in due distinte forme. Una prima forma è quella che proviene dal confronto con il fratello Werner, appartenente al partito socialdemocratico tedesco, e si alimenta con le letture di Nettlau, Kropotkin e Landauer.<sup>379</sup> È un anarchismo

---

<sup>376</sup> Gianfranco 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, p. 3. A partire da questa constatazione, Bonola articola puntualmente lo scambio e i reciproci echi teorici conseguenti a partire, in particolare, da due testi: gli *Appunti per un lavoro sulla categoria di giustizia* e il *Frammento teologico-politico*. Su questa strada si pone anche Eric Jacobson che, in un più ampio lavoro delle reciproche ricorrenze terminologiche, considera l'intero arco di produzione dei due amici: cfr. Eric Jacobson, *Metaphysics of the Profane*, Columbia University Press, New York 2003.

<sup>377</sup> In una rapida carrellata Jacobson riassume: «Anarchismo, nichilismo, sionismo, teocrazia sono dunque le categorie che si presentano al lettore curioso del giovane pensiero politico e teologico di Scholem» (- E. Jacobson, *Metaphysics of the Profane*, cit., p. 52). Jacobson prende, come spunto del proprio lavoro, la biografia di David Biale dedicata a Gershom Scholem. All'interno di questa biografia è possibile trovare la descrizione di uno sviluppo delle esperienze personali di Scholem analogo a quello di Benjamin. Dove quest'ultimo ha esperienza dei movimenti giovanili tedeschi, nel segno di una almeno parziale assimilazione, il primo ha esperienza dei movimenti giovanili ebraici sionisti, nel segno di una riappropriazione della propria essenza ebraica. Cfr.: David Biale, *Gershom Scholem. Cabale et contre-histoire*, Éd. de l'Éclat, Nîmes 2001, cap. I : *De Berlin à Jérusalem*, pp. 21-54.

<sup>378</sup> G. Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, cit., p. 133.

<sup>379</sup> Scholem stesso fornisce un resoconto dei propri interessi, oggetto di discussione comune sin dal primo incontro: «Passammo in fretta a parlare delle cose che allora mi stavano particolarmente

«tradizionale», ovvero diretto contro le forme istituzionali di organizzazione sociale.<sup>380</sup> Una seconda forma è quella, influenzata in certa misura dalle discussioni con Benjamin, che si esprime nel 1917 con l'uscita dal movimento sionista. Si tratta del rifiuto di ogni organizzazione strutturata come fonte delle trasformazioni radicali, in quanto ogni forma pregiudicata dall'organizzazione non può essere luogo di elaborazione della politicità del pensiero.<sup>381</sup> A questa impostazione politico-sociale di doppio rifiuto - rifiuto delle forme sociali e politiche

---

a cuore, e cioè socialismo e sionismo. Io ero entrato già da quattro anni nel campo sionista [...] Leggevo allora molti testi sul socialismo, il materialismo storico e soprattutto il movimento anarchico, al quale in particolare andavano le mie simpatie. La biografia di Bakunin scritta da Nettlau e le opere di Kropotkin e di Elisée Reclus [...] Laudauer [...] Tentavo allora di far coincidere in me le due vie del socialismo e del sionismo. Ne parlai lungamente con Benjamin, il quale ammise che potevano essere due vie percorribili» - *ibidem*, p. 22.

<sup>380</sup> «La questione, per il giovane Scholem, concerne la liberazione dell'individualità dal giogo dell'organizzazione, una doppia relazione [...] Primo, in termini generali, [l'anarchismo tradizionale] esprime l'imperfezione dell'organizzazione umana e la restrizione che vi subisce l'individuo, in relazione oppositiva alla perfezione della legge divina e dell'ordine strutturale del regno divino. Questo consente una tradizionale critica di stampo religioso-anarchico dell'autorità profana e dei suoi organi. Secondo, una fede nel "socialismo" divino che si distingue dal socialismo profano raggiunto attraverso la costituzione di un partito dove la struttura partitica e la disciplina diventano i fattori primari in questa visione di una nuova società. [...] La prospettiva scholemiana di un socialismo religioso [consiste] in libere associazioni di individui attivi sul piano morale» - E. Jacobson, *Metaphysics of the Profane*, cit., p. 54.

<sup>381</sup> Così ricorda lo stesso Scholem: «Con quella lettera [lettera aperta a Sigfried Bernfeld] avevo detto "addio" al Movimento giovanile ebraico, la cui mancanza di radicalismo mi mandava su tutte le furie» (- G. Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, cit., p. 117). Jacobson precisa: «In tal modo, non è che Scholem si indirizzasse lungo un sentiero pessimistico o rinunciasse alla precedente stretta visione anarchica, utopico-socialista, né il suo nichilismo si può dire fosse una critica di qualsiasi cosa esistesse.» (- E. Jacobson, *Metaphysics of the Profane*, cit., p. 64). Lo studioso inglese riconosce, inoltre, nella volontà, presente ad un certo punto, che la lettera fosse firmata anche da Benjamin «un momento decisivo nella loro politica teologica»: «A riguardo della lettera aperta [...] Benjamin scrive, 'Con la tua uscita dall'organizzazione sionista, saremo entrambi capaci di dare solidità all'unità del nostro pensiero' [GB, I, p. 196]. Il soggetto e il tono dell' 'Abschied' deve tendere in vari modi a confermare l'idea di un programma comune, ma vi sono anche differenze marcate [...] Comunque, un'atmosfera di riflessione sulla metafisica della politica e sui termini in cui sarebbe possibile una comunità sono lo sfondo di questa lettera aperta.» (- *ibidem*, pp. 64-65).

della società e rifiuto delle forme organizzate istituzionalmente di uscita da essa - si coniuga una ricerca teorico-teologica che si esprime in un sempre più esclusivo interesse per l'ebraismo e le sue forme riflessive: la *qabbalah*.<sup>382</sup>

### ***a. La categoria di giustizia a partire dagli scritti giovanili***

Il primo importante momento di lavoro benjaminiano in questa direzione è quello di un testo, conservatosi nell'unica copia redatta da Scholem nel proprio diario, intitolato *Appunti per un lavoro sulla categoria di giustizia*<sup>383</sup>.

---

<sup>382</sup> È significativo che l'interesse teorico inizi e cresca in concomitanza con l'amicizia con Benjamin, il che porta ad una ricchezza e ad una vivacità degli scambi teorici. Si veda, a riguardo, le informazioni che da lo stesso Scholem di un iniziale (1915) interesse per il Talmud e lo studio dell'ebraico (cfr. G. Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, cit., p. 33), della decisione (1919) di cambiare gli studi matematici in quelli di giudaistica (cfr. *ibidem*, p. 131-132) e della definitiva decisione di studiare la *qabbalah* dedicandovi anche la tesi di laurea (cfr. *ibidem*, p. 147). Le prime motivazioni, metafisiche, che sono all'origine di questa scelta sono così espresse da David Biale: «Si potrebbe dire che il primo impulso che lo orientò verso lo studio della cabala fu di ordine metafisico, dato che sperava scoprire, in questi scritti esoterici, alcune verità per le quali non vi era posto alcuno nella filosofia razionale ebraica.» (- D. Biale, *Gershom Scholem. Cabale et contre-histoire*, cit., cap. I : *De Berlin à Jérusalem*, p. 57).

<sup>383</sup> Il testo è edito in: Gershom Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätze und Entwürfe bis 1923, I. Halbband 1913-1917*, hrsg. von K. Gründer und F. Niewöhner, Jüdischer Verlag, Frankfurt am Main 1995, pp. 401-2. È stato tradotto in italiano da Gianfranco Bonola all'interno del suo articolo: G. Bonola, *Antipolitica messianica*, cit., pp. 4-5. A questa traduzione, qui utilizzata e solo in alcuni passi leggermente modificata, mancano inspiegabilmente le ultime due proposizioni, citate invece in Jacobson (E. Jacobson, *Metaphysics of the Profane*, cit., p. 169) e alle quali fa anche riferimento la biografia scholemiana (cfr. G. Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, cit., p. 60: «... tutto ciò aveva a che fare molto da vicino con il suo interesse per la filosofia della storia. Ne discorremmo per un intero pomeriggio sulla scorta di una sua astrusa affermazione secondo cui la successione degli anni poteva essere contata ma non numerata. Questo ci portò a parlare del significato dei termini 'decorso', 'numero', 'serie' e 'direzione', e a chiederci se il tempo, che indubbiamente costituisce un decorso, abbia anche una direzione. Dissi che non eravamo in grado di sapere se il tempo non si comporti come certe curve che, se non hanno un decorso stabile in ogni punto, in nessun singolo punto posseggono una tangente, ossia una direzione determinabile.»). Si tratta delle seguenti proposizioni: »Das Problem der historischen Zeit ist bereits

## 1.

Lo scritto può essere suddiviso in due parti secondo lo sviluppo argomentativo che Benjamin vi segue, incentrato, prima, sulla nozione di bene e poi su quella di giustizia.

Nella prima parte, Benjamin propone una critica radicale di ogni concezione che consideri il mondo come un insieme di beni utilizzabili. In tal modo viene colpita la concezione borghese dominante, per la quale il mondo è il luogo di distribuzione della proprietà. Ma vengono anche colpite la concezione socialista e quella comunista che si oppongono al modello borghese con la semplice inversione di prospettiva, mantenendo dunque il principio di fondo dell'appropriabilità del mondo. In questa critica vi è ancora l'eco delle posizioni teoriche assunte nel periodo dei gruppi studenteschi dove, si è visto, Benjamin afferma la necessità di opporsi radicalmente alle forme istituzionali educative e morali vigenti. D'altra parte, alla messa in discussione in maniera diretta del piano politico-sociale corrisponde - ed è l'elemento di novità - una ricerca teologica che orienti il senso dell'asserzione politica.

Questo originale doppio livello dell'argomentazione e, più precisamente, il rinvio del secondo, politico, al primo, teologico, può essere articolato a partire dall'affermazione iniziale del testo:

---

durch die eigentümliche Form der historischen Zeitrechnung gestellt. Die Jahre sind zählbar, aber zum Unterschied von den meisten Zählbaren, nicht nummerierbar»; la cui traduzione può essere così resa: «Il problema del tempo storico è già posto mediante la forma propria del conteggio del tempo storico. Gli anni si possono contare ma, a differenza della maggior parte delle cose che si possono contare, non sono numerabili». Esse saranno oggetto di analisi nel proseguo della discussione.

Il possesso, in quanto imprigionato nella medesima finitezza, è sempre ingiusto. Ed è per questo che nessun ordine del possesso, in qualunque modo sia disposto, può condurre alla giustizia.<sup>384</sup>

Sul piano socio-politico, questa affermazione generale colpisce entrambe le impostazioni, poiché esse fanno del 'possesso' la posta in gioco e si distinguono semplicemente per la diversa configurazione che gli assegnano.

La concezione borghese, seguendo una critica che Benjamin non sviluppa ulteriormente dandola per acquisita, ritiene che la società sia concettualmente il luogo in cui «si cerca di dare al bene un possessore»<sup>385</sup>, così che risulti una totalità di individui che si spartiscono i beni.

Le concezioni «socialista o comunista», al posto di presentare una prospettiva singolare della proprietà, la universalizzano<sup>386</sup>, così che «la pretesa dell'individuo» si estende «ad ogni bene»<sup>387</sup>. La formula che ne definisce i tratti è così sintetizzata da Benjamin: «Nell'individuo A è presente un bisogno 'z', che può essere soddisfatto dal bene 'x', e [...] perciò si crede che un bene 'y', che è identico ad 'x', debba e possa venir dato, secondo giustizia, ad un individuo B per placare lo stesso bisogno»<sup>388</sup>.

La giustizia, che entrambe le posizioni pretendono di possedere e di applicare, non è in realtà raggiunta in nessuno di questi casi poiché non arrivano a

---

<sup>384</sup> »Der Besitz aber, als in der gleichen Endlichkeit befangen, ist immer ungerecht. Daher kann auch keine wie immer geartete Besitzordnung zur Gerechtigkeit führen« - G. Scholem, *Tagebücher. I. Halbband 1913-1917*, cit., p. 401; G. Bonola, *Antipolitica messianica*, cit. p. 4.

<sup>385</sup> *Ivi*.

<sup>386</sup> Come nota Gianfranco Bonola, vi è qui una prima obiezione all'operazione comunista a cui risponde una seconda obiezione, teoreticamente più circostanziata, nel frammento 74 (*Capitalismo come religione*): «È nella filosofia di Nietzsche che si trova espresso al meglio il 'pensiero religioso capitalistico', e precisamente nella dottrina del superuomo. [...] Questo gesto di Nietzsche trova per Benjamin un parallelo in Marx, per il quale 'il capitalismo che non si converte diviene, con gli interessi e gli interessi composti, che sono in quanto tali funzione della colpa/debito, socialismo» (- G. Bonola, *Antipolitica messianica*, cit., p. 27).

<sup>387</sup> G. Scholem, *Tagebücher. I. Halbband 1913-1917*, cit., p. 40; G. Bonola, *Antipolitica messianica*, cit., p. 4.

<sup>388</sup> *Ivi*.

comprendere in modo corretto la relazione ai beni, ovvero il genere di relazione che pertiene alla struttura interna del mondo. Non sono in grado di uscire dalla prospettiva dell'utilizzabilità, dell'impossessamento del mondo che inevitabilmente si riferisce alla «finitezza»<sup>389</sup>. In altri termini, «nessun ordine del possesso, in qualunque modo sia disposto, può condurre alla giustizia»<sup>390</sup>.

In questa prima parte dello scritto, la critica delle prospettive socio-politiche del socialismo e del comunismo, brevemente esposta, viene elaborata sul piano teologico che ne fonda la possibilità, in riferimento al concetto di bene. L'operazione benjaminiana, in cui è assente, data la natura dello scritto, ogni preoccupazione espositiva, è piuttosto densa e complessa, e richiama in gioco contemporaneamente Cohen, Kant e le nozioni ebraiche apportate da Scholem. In Cohen, Benjamin trova una articolazione del concetto di bene che, pur richiamandola, si distingue dalla nozione di bene kantiana. È dunque necessario partire da quest'ultima per poi vedere quale sia la diversa elaborazione coheniana e affrontare, infine, le nozioni ebraiche che producono, per Benjamin, una certa uscita da quel dialogo.

Nel secondo capitolo (*Del concetto di un oggetto della ragion pura pratica*) dell'*Analitica della ragion pura pratica*, Kant lavora a una nozione di «bene» secondo l'esigenza critica per cui il «bene» può «essere oggetto di conoscenza pratica come tale» soltanto pensandolo come «relazione del volere a una azione»<sup>391</sup> e, dunque, come relazione formale e non come relazione a un oggetto. Nel corso della distinzione critica, Kant, fondandosi sulla possibilità concessa dalla lingua tedesca, distingue tra l'ambito semantico a cui fanno riferimento *Gute* e *Böse* e l'ambito semantico a cui fanno invece riferimento *Wohl* e *Übel*.

La lingua tedesca ha la fortuna di possedere espressioni che non lasciano sfuggire questa differenza. Per ciò che i latini chiamano con una sola parola *bonum*, essa ha due concetti assai diversi [...]. Per *bonum* essa ha *Gute* e *Wohl*, per *malum*, *Böse* e *Übel* o *Weh*. sicché sono due giudizi assai diversi,

---

<sup>389</sup> *Ivi*.

<sup>390</sup> *Ivi*.

<sup>391</sup> I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 125.

se in un'azione consideriamo il *Gute* e il *Böse* di essa, oppure il nostro *Wohl* e il nostro *Weh* (*Übel*). [...] *Wohl* o *Übel* significano sempre soltanto una relazione al nostro stato di *piacere* o *dispiacere*, di contentezza o di dolore; e, se noi perciò desideriamo un oggetto, o lo detestiamo, ciò accade solo in quanto esso viene riferito alla nostra sensibilità, e al sentimento del piacere o del dispiacere che esso produce. Ma *Gute* e *Böse* significano sempre una relazione alla *volontà*, in quanto questa è determinata mediante la *legge razionale* a far di qualcosa il suo oggetto [...]. *Gute* e *Böse* sono dunque propriamente riferiti ad azioni, non allo stato sensibile della persona; e se qualcosa dovesse essere semplicemente [...] *gut* o *böse* o esser ritenuto tale, sarebbe soltanto il modo di agire, la massima della volontà, e quindi la persona stessa agente come uomo buono o cattivo, ma non una cosa che potrebbe esser chiamata tale.<sup>392</sup>

Nella determinazione della struttura della ragion pura in senso pratico, Kant identifica nei termini di *Gute* e *Böse* le caratterizzazioni inerenti ad un'azione moralmente pertinente e che si riferisce, di conseguenza, all'ambito della virtù. Dall'altra parte, riconduce i termini *Wohl* e *Übel* alle condizioni di piacere o di dispiacere, fisicamente determinate, e, di conseguenza, all'ambito della felicità. In questa articolazione concettuale, Kant non distingue però terminologicamente tra *Gute* e *Gut*<sup>393</sup>, non avendo bisogno di precisare che al di fuori della volontà pura, l'unica ad essere incondizionatamente buona, il resto appartiene all'ambito del *Wohl*.<sup>394</sup>

---

<sup>392</sup> *Ibidem*, pp. 129, 131.

<sup>393</sup> Nella lingua tedesca contemporanea la distinzione tra *Gute* e *Gut* è definita comunemente nei dizionari: *Gut* è 'il bene materiale', 'l'aver'; *Gute* è 'il bene in senso morale'. Tale differenziazione è riconoscibile anche nella diversa declinazione dei termini, derivante dal fatto che *Gute* (pl.: *Guten*) è la sostantivazione dell'aggettivo *gut* e si declina allo stesso modo di questo, mentre *Gut* (pl.: *Güter*) è sostantivo con una propria declinazione.

<sup>394</sup> In questo senso, si può delineare in anticipo il quadro generale che si completerà man mano nel proseguo dell'analisi svolta in questo primo sottocapitolo. Kantianamente, il *Gut* è ricompreso nel *Wohl* in quanto solo «la volontà pura sembra costituire la condizione indispensabile perché si sia degni di essere felici» (- Immanuel Kant, , *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 29 Bände,

Una distinzione di questo genere si ritrova invece in Cohen. All'interno dell'*Etica della volontà pura* vi è infatti un passaggio in cui viene contestata la nozione morale kantiana di bene. Se utilizzata in maniera immediata essa racchiude «la più grossa ambiguità cui il contenuto morale possa andare incontro»<sup>395</sup> per cui è necessario separarla esplicitamente dalle nozioni di «buono» e di «beni»<sup>396</sup>, che è quanto Cohen stesso cerca di fare riferendosi alle dottrine di Socrate e Platone. Socrate ha portato il bene nell'unità del concetto ma, mosso dal bisogno di «combattere la deisidemonia, il timore degli dei, dei demoni cattivi» ha poi posto «al centro il concetto dell'eudemonia»<sup>397</sup>. In tal modo, egli non ha sufficientemente distinto il piano della felicità da quello del 'bene'. Tale separazione è quanto è invece riuscito a Platone, che ha elevato il 'bene' al rango di idea, distinguendolo in tal modo dal 'buono', che si riferisce all'ambito pratico, e soprattutto dai 'beni'. Passando attraverso i due filosofi greci, Cohen arriva dunque a depurare, in maniera diversa da Kant, la nozione di 'bene' così che il 'bene' sia riconosciuto senza dubbi e fraintendimenti «il concetto dell'autocoscienza in quanto autocoscienza morale»<sup>398</sup>.

---

Berlin 1902 e sgg., Band IV; *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. di P. Chiodi, Laterza, Roma-Bari 1980, pp. 11-12). Ma in questa affermazione c'è, come sottolinea in nota il traduttore Pietro Chiodi, «un'analogia, stilistica e concettuale, [...] con il *Sermone sulle opere buone* (*Sermon von den Guten Werken*, 1520) di Martin Lutero, che Kant dovette di sicuro aver familiare» (- *ibidem*, p. 12, nota 3). Nella ripresa di Benjamin della posizione coheniana vi è allora la scelta per una posizione diversa, ebraica e opposta a quella cristiana. Non a caso, il recupero, secondo un'operazione di stampo archeologico, della provenienza ebraica dei concetti depurati criticamente da Cohen, nella parte finale degli *Appunti* è fatto ironicamente giocare nella formulazione del Padre nostro di Lutero.

<sup>395</sup> H. Cohen, *Etica della volontà pura*, cit., p. 338.

<sup>396</sup> A Cohen serve produrre una distinzione interna all'ambito etico tra la dimensione della legalità trascendentale dell'autocoscienza («bene»: «Gute») e la dimensione trascendentale dell'azione che conduce alle virtù («buono» come sostantivo: «Gut»). Vi è così una duplicazione della sostantivazione dell'aggettivo «gut» che viene tenuta sotto controllo da Cohen assegnando il senso morale al singolare e il senso materiale al plurale («beni» come plurale del sostantivo «Gut»: «Güter»).

<sup>397</sup> H. Cohen, *Etica della volontà pura*, cit., p. 338.

<sup>398</sup> *Ibidem*, p. 340.

Riprendendo implicitamente la critica di Cohen all'argomentazione kantiana, Benjamin elabora la differenza tra 'bene' e 'beni' non solo per farla giocare contro le concezioni borghese e socialista, ma anche per farla entrare in relazione con i concetti di «ordine» e di «possesso», apportati da Scholem, così da consentire un positivo rinvio teologico:

L'uso di *Ordnung* (ordine, ordinamento) in composti nei quali indica l'ambito complessivo, la sfera, la dimensione, è in questo periodo frequente in Scholem e il termine viene da questi assunto come traduzione-calco dell'ebraico *siddur*. Indica dunque un assetto generale della realtà, un disporsi delle cose (anche, come in questo caso, per iniziativa umana) che ha il suo primo antecedente nella struttura del creato voluta da Dio.<sup>399</sup>

Secondo lo stesso movimento, anche il concetto di «possesso», che può essere inteso in senso laico, in quanto «il *Besitz*, insieme alla *Bildung*, costituisce uno dei pilastri della società così come viene concepita, anche ad inizio secolo, nell'ordinamento liberale borghese»<sup>400</sup>, si riferisce anzitutto alla disposizione del creato voluta da Dio.<sup>401</sup>

I 'beni' non appartengono quindi all'ordine morale normativamente sancito, anche se ciò non implica che debbano essere rinnegati nella determinazione dello spazio etico. All'opposto, questo spazio richiede che siano riconosciuti nella loro essenza creaturale e, in questo senso, si può dire che il *Gut* coheniano («il

---

<sup>399</sup> G. Bonola, *Antipolitica messianica*, cit., p. 5.

<sup>400</sup> *Ivi*.

<sup>401</sup> In tal senso opererebbe anche la diversa concezione ebraica della nozione di proprietà radicalmente differente da quella giuridico-economica: «Che in tutto il testo si parli univocamente di possesso, senza mai introdurre il concetto di proprietà, nemmeno per rendere esplicito il tacito presupposto che regge e insieme innesca l'intero ragionamento, ossia la sua radicale messa in questione, fa pensare a un ulteriore ascendente biblico. Il carattere di possesso, in questo caso, sarebbe collegabile alla figura della proprietà, lecita solo come possesso temporaneo, che è tipica del diritto ebraico biblico espresso nelle leggi di Mosé, e su cui insistono, ad esempio, le norme circa l'anno giubilare in Lv 25, 8-55 (per il possesso della terra vv. 23-28). Il carattere transitorio, soggetto a revoca divina, e mai umanamente assolutizzabile del possesso viene confermato altresì nel testo della parabola Mt. 18, 23-25» (- *ibidem*, p. 6).

buono») confluisca teologicamente nell'appartenenza all'«ordine» della creaturalità.

Tale creaturalità è quella sviluppata da Benjamin in particolare nello scritto su *Trauerspiel e tragedia* e in quello *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*. Negli *Appunti* vi è, in particolare, un rimando implicito al passo di questo ultimo testo in cui è svolta una breve considerazione sul 'bene' e sul 'male' moralmente intesi:

Poiché in effetti, fra la parola che conosce, secondo la promessa del serpente, il bene [Gute] e il male [Böse], e la parola esteriormente comunicante, c'è una fondamentale identità. La conoscenza [...] del bene e del male è [...] 'ciarla', e conosce solo una purificazione ed elevazione, a cui è stato quindi sottoposto anche l'uomo ciarliero, il peccatore: il giudizio. [...] Questa parola giudicante scaccia i primi uomini dal paradiso; essi stessi l'hanno provocata, secondo un'eterna legge per cui questa parola giudicante punisce - e attende - la provocazione di sé come la sola e più profonda colpa. [...] bisogna dirlo ancora una volta - ciarla fu la domanda sul bene e sul male nel mondo dopo la creazione. L'albero della conoscenza non era nel giardino di Dio per le informazioni che avrebbe potuto dare sul bene e sul male, ma come emblema del giudizio sull'interrogante. Questa grandiosa ironia è il contrassegno dell'origine mitica del diritto.<sup>402</sup>

La parola giudicante, qui chiamata in causa, è quella che nella conoscenza determina l'azione. Ma il bene (*Gute*) e il male (*Böse*) non sono i modi in cui si può determinare la relazione al mondo, una volta che esso venga correttamente inteso come creaturalità. Il giudizio non appartiene dunque, nelle sue diverse forme, alla modalità più propria all'uomo e, nel momento in cui il bene ed il male sono determinati in maniera fittizia come termini del giudizio, sono già ipostatizzazioni interne all'ordine del giudicare, che riproducono, nella pretesa del giudizio, la loro natura di oggetti senza determinazione nell'ordine della creaturalità. È quanto Benjamin afferma sostenendo che l'immagine dell'albero della conoscenza della

---

<sup>402</sup> W. Benjamin, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, GS II, i, pp. 153-154; MG, pp. 189-190.

Bibbia è una grandiosa ironia: vi si mostra ironicamente come il problema del bene e del male sia prodotto dal gesto stesso che interroga, in quanto non riconosce l'intimità della parola pura<sup>403</sup>. L'albero è lì per ricordare che l'interrogante si lega destinalmente attraverso l'interrogazione che produce il giudizio. È quanto avviene nel diritto e nella normatività morale che, kantianamente e cohenianamente, vi sono connessi, secondo un movimento di pensiero che è già stato dispiegato e che si presenta anche negli *Appunti* laddove, in prossimità della conclusione, Benjamin afferma che esiste un «immenso baratro che si spalanca, per la loro essenza, tra diritto e giustizia» e che la lingua tedesca non riconosce, ricavando il termine 'giustizia' (*Gerechtigkeit*) da 'diritto' (*Recht*).

Tale considerazione dei 'beni' diventa indispensabile per poter comprendere, nella distinzione non alternativa al 'bene', che la dimensione materiale deve essere orientata verso il suo senso teologico. È questo il significato profondo della critica all'ordine del possesso che non può sfociare in alcun collettivismo bensì solamente nel riconoscimento di una comune creaturalità che si fonda sulla essenziale portata religiosa dell'impossibilità di alcun possesso.

## 2.

Il terzo capoverso degli *Appunti* concentra in un'unica proposizione la portata teorica di quanto analizzato e ne prepara lo svolgimento nel suo rovescio, ovvero nella trattazione di quella costituzione del mondo che realmente si oppone alla concezione vigente: «Giustizia è lo sforzo di fare del mondo il sommo bene».<sup>404</sup> Questa proposizione riprende letteralmente l'espressione kantiana «sommo bene [*höchste Gut*]» ma, estraendola dal suo proprio contesto ed immettendola in quello nuovo preparato secondo quanto detto finora, le assegna un ruolo esplosivo: che il «sommo bene» diventi il mondo e che sia compito della

---

<sup>403</sup> Si apre qui, intorno alla nozione di 'parola pura', un ambito di riflessione cui non si può dar spazio. Quanto se ne potrà dire riguarderà, più avanti nel capitolo, specificamente la sua forma poetica nell'esemplarità dei lavori hölderliniani. Ma sempre in relazione alla sua provocazione delle dinamiche immanenti al mondo.

<sup>404</sup> »Gerechtigkeit ist das Streben, die Welt zum höchsten Gut zu machen.« - G. Scholem, *Tagebücher. I. Halbband 1913-1917*, cit., p. 401; G. Bonola, *Antipolitica messianica*, cit., p. 4.

giustizia farlo diventare tale sottrae la giustizia all'ambito morale sancito e, al contempo, a qualsiasi soggettività che volesse dichiararsi sua detentrica o esecutrice, e ne prepara la relazione con il problema della creaturalità del mondo.<sup>405</sup>

Ancora una volta, Benjamin dialoga con il pensiero kantiano attraverso la riattivazione che ne viene data nel pensiero coheniano, a sua volta provocato da nozioni ebraiche introdotte da fonti esterne. Il complesso intreccio può essere articolato a partire dalla seguente affermazione benjaminiana: «Le idee [qui] abbozzate conducono all'ipotesi: giustizia non è una virtù accanto alle altre virtù [...] essa fonda [...] una nuova categoria etica»<sup>406</sup>.

In Kant, la virtù è la capacità di far corrispondere le proprie massime alla legge morale, di sottomettere le tendenze soggettive alla oggettività formale della legge morale. Ma non secondo quella contingenza empirica che rende incerta la realizzazione, bensì come ideale realizzazione permanente. Essa è, in altri termini, condizione ideale di un soggetto che corrisponde puntualmente e senza fallo alla formulazione del terzo teorema della *Critica della ragion pratica* (§4): «Se un essere razionale deve concepire le sue massime come *leggi pratiche* universali, esso può concepire queste massime soltanto come principi tali che contengano il motivo determinante della volontà, non secondo la materia, ma semplicemente secondo la forma»<sup>407</sup>. L'ipotetico o, meglio, l'ideale soggetto virtuoso è colui che rende effettuale la formulazione esemplare dell'imperativo categorico (§7: «Opera in modo tale che la massima della tua volontà possa sempre valere in ogni tempo

---

<sup>405</sup> Esempio è l'ironica ripresa del Padre nostro nella versione luterana, in cui Benjamin compie la stessa operazione attuata con l'espressione kantiana. In Lutero vi è l'uso di »erlöse uns von dem Übel«, tradotto da Giovanni Luzzi con «liberaci dal maligno». Benjamin riprende letteralmente la formula, che acquista però un nuovo significato, che può così venir reso: «Liberaci dal male terreno». La preghiera diventa in tal modo espressione dell'esigenza di liberarsi dal mancato riconoscimento della dimensione creaturale. *Übel* è il possesso, l'ordine del diritto, in sintesi: l'ordine mitico-destinale.

<sup>406</sup> G. Scholem, *Tagebücher. I. Halbband 1913-1917*, cit., p. 401; G. Bonola, *Antipolitica messianica*, cit., p. 4.

<sup>407</sup> I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 55.

come principio di una legislazione universale»<sup>408</sup>). Il modo in cui questa corrispondenza viene concretamente determinata è quello che risponde all'uso delle categorie. Ma mentre nella ragion pura teoretica le categorie consentono l'ordinamento delle intuizioni nel giudizio<sup>409</sup>, qui esse, dovendo astrarre dal piano empirico (in quanto la ragion pura è libera proprio perché si dà da sé la propria legge), costituiscono la relazione tra la molteplicità dei sentimenti di piacere e dispiacere e l'unità della coscienza della ragion pratica, ovvero la volontà pura a priori.<sup>410</sup>

Diversamente dalla virtù, capace di farsi carico della radicalità aprioristica della moralità, l'altro termine che compone il sommo bene, la felicità, non è altro che l'atto di fare della realizzazione dei propri desideri e, quindi, delle massime secondo la loro spontanea ed empirica insorgenza soggettiva, la norma del proprio agire: «In un essere razionale la coscienza del diletto della vita, che accompagna incessantemente la sua intiera esistenza, è la *felicità*»<sup>411</sup>. In tal modo, però, ammonisce Kant, non si raggiunge alcun grado di oggettività bensì, al contrario, si sprofonda nella sancita soggettivizzazione delle azioni: «Il principio di far della felicità il supremo motivo determinante del libero arbitrio è il principio dell'amor proprio»<sup>412</sup>. Ciò nonostante, la felicità non potrebbe essere obliterata<sup>413</sup> poiché, pur non potendo rappresentare la garanzia della moralità, essa è comunque in

---

<sup>408</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>409</sup> «[Le categorie] sono concetti di un oggetto in generale, onde l'intuizione di esso è considerata come *determinata* rispetto a una delle *funzioni logiche* del giudicare.» - Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 29 Bände, Berlin 1902 e sgg., Band III; *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, riveduta da V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 2000<sup>10</sup>, p. 108.

<sup>410</sup> «Le determinazioni di una ragion pratica potranno aver luogo soltanto in relazione ai fenomeni, e quindi certamente in conformità alle categorie dell'intelletto, ma non al fine di un uso teoretico di esso [...] ma soltanto per assoggettare il molteplice dei *desideri* all'unità della coscienza di una ragion pratica, che comanda nella legge morale, o di una volontà pura *a priori*» - I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 141, 143.

<sup>411</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>412</sup> *Ivi*.

<sup>413</sup> «Aver bisogno di felicità, ed esserne anche degno [scil. essere virtuoso] ma tuttavia non esserne partecipe, non è affatto compatibile col volere perfetto di un essere razionale» - *ibidem*, p. 243.

grado di sopportare costitutivamente la distanza che permane tra l'azione pratica reale e la piena effettività della moralità<sup>414</sup>. La partecipazione alla felicità è dunque conservata, ma conservata in una necessaria subordinazione alla virtù, poiché «la virtù [...] è la *condizione suprema* di tutto ciò che ci può sembrare soltanto desiderabile, quindi anche di ogni nostra ricerca della felicità; e quindi è il bene *supremo*»<sup>415</sup>.

Se il compimento della moralità è possibile solo nel sommo bene, allora è solo nella condizione da esso stabilita che si può realizzare la piena e suprema giustizia. Nella misura in cui, però, tale compimento è possibile ma realizzabile solo all'infinito, asintoticamente, Kant può riservare alla giustizia unicamente un ruolo minore poiché essa si presenta necessariamente come concreta applicazione nella suprema purezza dell'ordinamento giuridico moralmente costituito.<sup>416</sup> Significativi, al riguardo, sono i luoghi in cui ne tratta all'interno della più tarda *Metafisica dei costumi*. Ne discute, anzitutto, nella prima sezione (*Il diritto statale*) della seconda parte (*Il diritto pubblico*) dei *Principi metafisici della dottrina del diritto*, dove la giustizia è implicitamente definita come l'applicazione della legge penale nei termini dell'imperativo categorico, quindi, come un obbligo privo di finalità materiali perché puramente determinato: «La *punizione giuridica* [...] non può mai venir decretata semplicemente come un mezzo per raggiungere un bene, sia a profitto del criminale stesso, sia a profitto della società civile, ma deve sempre venirgli inflitta soltanto *perché egli ha commesso un crimine*» in quanto «l'uomo non deve mai essere trattato come un puro mezzo in servizio dei fini di un

---

<sup>414</sup> Come è noto, Kant si premura di sancire la compatibilità di virtù e felicità, dopo aver già fatto della loro comunione il sommo bene, nella soluzione dell'antinomia della ragion pratica: cfr. *ibidem*, *II. Soluzione critica dell'antinomia della ragion pratica*, pp. 251-263.

<sup>415</sup> *Ibidem*, p. 243.

<sup>416</sup> Alla complessità della questione, che qui si è cercato di presentare sinteticamente solo in relazione alla problematica in svolgimento, si può accennare sottolineando che il nucleo problematico risiede nella distinzione tra piano apriorico e piano della realizzazione. Il sommo bene, da un lato, è in ogni momento realizzabile, in quanto se l'umanità deve realizzare la legge morale significa che può anche farlo, che è nelle sue potenzialità, dall'altro, è sempre ancora da realizzare, poiché la contingenza non coincide con la purezza dell'a priori. Allo stesso modo, la giustizia è, ed è in atto nella legge, ma al contempo è ancor sempre da porre in atto effettivamente.

altro»<sup>417</sup>. Questo, così come la legge che accoglie, è per Kant un imperativo categorico: «Se la giustizia scompare, non ha più alcun valore che vivano uomini sulla terra»<sup>418</sup>.

Il secondo luogo in cui Kant si occupa della giustizia è l'Annotazione finale della Conclusione (La dottrina religiosa, come dottrina dei doveri verso Dio, sta al di fuori dei confini della pura filosofia morale) dei Principi metafisici della dottrina della virtù. Vale la pena di riportare il passo nella sua interezza:

Non si può concepire il fine di Dio relativamente al genere umano [...] in altro modo che considerandolo come uno scopo d'*amore*, vale a dire che il fine sia la *felicità* dell'uomo. Ma il principio della volontà divina, dal punto di vista del *rispetto* (della venerazione), che gli è dovuto e che limita e restringe gli effetti dell'amore, cioè il principio del diritto divino, non può essere che quello della *giustizia*. Si potrebbe anche dire (umanamente parlando), che Dio ha creato degli esseri razionali quasi per un bisogno di avere all'infuori di lui qualche cosa che Egli potesse amare [...]. Ma di grandezza non soltanto pari, bensì addirittura maggiore (perché il principio è restrittivo) è il diritto che secondo il giudizio della nostra stessa ragione la *giustizia* divina, come giustizia *punitiva*, fa valere nei nostri confronti. E infatti una *ricompensa* [...] da parte dell'Ente supremo non è possibile dedurla dal concetto di una giustizia verso esseri, i quali non hanno nessun diritto, ma soltanto dei doveri [...] una *giustizia* remunerativa [...] nei rapporti di Dio con gli uomini è una contraddizione.<sup>419</sup>

Qui Kant, riproducendo quel doppio livello che si è visto costituire intrinsecamente la nozione di sommo bene, presenta l'amore di Dio come ciò a cui dovrebbe corrispondere la felicità dell'uomo e la volontà divina come ciò a cui corrisponde il dovere dell'uomo, la necessità che sia virtuoso. La preminenza nell'uomo del dovere e del suo carattere difettivo fanno sì che anche nella sua

---

<sup>417</sup> I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 164.

<sup>418</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>419</sup> *Ibidem*, p. 370.

provenienza divina la giustizia possa essere concepita unicamente come punitiva.<sup>420</sup>

Dato che «la *religione* [...] sta al di là di tutti i confini dell'etica puramente filosofica»<sup>421</sup>, qui si tocca anche quel limite oltre il quale non è, per Kant, possibile andare ma dal quale è possibile, in senso pratico, riflessivamente tornare sull'uomo per il suo orientamento. Infatti, se «il tema dell'orientarsi nel pensiero» è «un 'determinarsi nel ritenere vero' in base a un principio soggettivo della ragione (quando non la soccorrano nel giudizio principi oggettivi)», allora:

Definendo la verità formale delle proposizioni generate dal ritenere-vero che... come una verità pragmatica [...] Kant motiva razionalmente la presupposizione di un Ente sommo, argomentando la necessità (pratica) della fede. [...] una certezza pratica legata ad un bisogno e alla non mendacità dell'intenzione morale che la riconosce. Ma, nella forma che universalizza le sue proposizioni, il bisogno da cui nasce il ritenere vero puramente soggettivo (in un senso paradossalmente empirico-trascendentale) come unica possibilità di orientarsi nello spazio senza oggetti della metafisica non fa perdere alla ragione la sua autonomia, ossia nel caso della fede della ragione (che non può mai trasformarsi in un sapere) ci si può chiedere 'se si ritenga possibile fare del motivo per il quale si assume qualcosa, o anche della regola che segue da ciò che si assume, il principio universale del proprio uso della ragione'. E, fatto decisivo, la possibilità di questa richiesta è pubblicamente (discorsivamente)

---

<sup>420</sup> È in questo modo che Kant, nel percorrere il crinale idealistico che sovrasta le dinamiche destinali, finisce per vacillare e per volgere ad esse il suo sguardo: «L'idea di una giustizia penale divina è qui personificata. Ora, non è punto un essere particolare che esercita questa giustizia (perché allora vi sarebbe contraddizione tra questo essere e i principi del diritto), ma è la *giustizia* stessa quasi in essenza (altrimenti detta anche la giustizia *eterna*), collocata come il *Fatum* (il *Destino*) degli antichi poeti filosofi, ancora al di sopra di Giove, è essa a decidere conformemente al diritto, con una necessità ferrea e per noi inaccessibile.» (- *ibidem*, p. 371).

<sup>421</sup> *Ibidem*, p. 369.

verificabile. [...] Fino a che punto penseremmo, osserva Kant [...], 'se non pensassimo per così dire in comunità con altri...'.<sup>422</sup>

In questo modo viene evitato ogni spaesamento possibile laddove non operi la diretta e ferrea vigenza dell'ordine morale dell'imperativo categorico.

Nella ricerca di una coerenza perfettamente universalizzata, Cohen ha bisogno di saturare la dimensione pratica, alla quale kantianamente appartiene solo ciò che riguarda il bene (*Gute*) e il male (*Böse*), e manca di riconoscere, almeno per quel che riguarda il discorso svolto nell'*Etica della volontà pura*, il piano kantiano dell'orientarsi a cui si è fatto cenno.

Quel breve richiamo, precedentemente sviluppato, alla distinzione tra bene e beni opera proprio nel senso della esaustività del piano etico. Non è nella nozione di bene, nemmeno nella sua veste platonica di idea, che va ricercata l'espressione che definisce la moralità. Questa va riconosciuta nella «*virtù*»: «La virtù è il mezzo per avere sempre davanti a noi» il concetto dell'autocoscienza in quanto autocoscienza morale «ad ogni passo dell'azione»<sup>423</sup>. In altri termini, essa assicura quella «continuità all'azione» che è necessaria affinché si annulli la puntualità, la frammentarietà dell'effettualità morale. Kant, sostiene Cohen, non ha «definito in modo rigoroso la differenza tra legge morale e dovere»<sup>424</sup> in quanto ha lasciato sussistere, nell'ambiguità della loro coincidenza, la singolarità dei casi della messa in pratica della morale. Al di là del problema della correttezza del rimprovero coheniano, è importante notare che in questa distinta formulazione la virtù non è più, come per Kant, l'universalizzazione delle massime soggettive, conformemente alle categorie della libertà, ma diventa quella linea continua che viene seguita quotidianamente in conformità alla legge morale:

Il concetto della virtù, se deve significare il segnava per la continuità dell'azione, non può assolutamente coincidere con il dovere. *Il dovere fa delle*

---

<sup>422</sup> Fabrizio Desideri, *Introduzione*, in Immanuel Kant, *Questioni di confine. Saggi polemici (1786-1800)*, Marietti, Genova 1990, pp. XXIV-XXV.

<sup>423</sup> H. Cohen, *Etica della volontà pura*, cit., p. 340.

<sup>424</sup> *Ibidem*, p. 341.

*differenze; la virtù deve tracciare una linea retta.* Anche la virtù può trovarsi ad un incrocio, secondo l'antica favola; ma, quale che sia la direzione, la virtù deve muovere da un tale bivio prendendo una via retta.<sup>425</sup>

Se il bene è concetto dell'autocoscienza in quanto autocoscienza morale, la virtù è dunque il mezzo attraverso il quale il soggetto ha sempre davanti a sé quel modello concettuale, ad ogni passo delle sue azioni. È questo il completamento necessario dell'autonomia e della libertà che «si riferiscono [...] a un singolo momento e ad una singola azione»<sup>426</sup>. È da questa determinazione che Cohen, sviluppando le distinzioni concettuali degli elementi che compongono la virtù come concetto, e la conseguente necessità di tenerle tutte in considerazione, determina infine la pluralità delle virtù.<sup>427</sup>

Benjamin fa diretto riferimento a questa elaborazione coheniana: «Giustizia non è una virtù accanto ad altre virtù (umiltà, amore del prossimo, fedeltà, coraggio), essa fonda bensì una nuova categoria etica, che forse non si dovrà neppure chiamare una categoria della virtù, ma una categoria diversa coordinata, al suo stesso livello, alla virtù»<sup>428</sup>. Le implicazioni di questa scelta sono di estrema importanza.

In primo luogo, Benjamin si pone nella prospettiva secondo la quale la virtù non è la capacità di rendere effettuale l'imperativo categorico ma è, nella sua pluralità, il modo in cui il soggetto realizza una appropriata relazione al mondo. Al riguardo, è significativo che le virtù elencate in parentesi facciano eco alle titolazioni dei capitoli dell'*Etica della volontà pura* successivi a quello 'Il concetto della virtù' (cap. X). Dove le titolazioni 'Il coraggio' («Tapferkeit»; cap. XIII) e 'La fedeltà' («Treue»; cap. XIV) rimangono invariate. Mentre 'La modestia'

---

<sup>425</sup> *Ibidem*, pp. 341-342.

<sup>426</sup> *Ibidem*, p. 341

<sup>427</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 342-3.

<sup>428</sup> »Gerechtigkeit ist nicht eine Tugend neben anderen Tugenden (Demut, Nächstenliebe, Treue, Tapferkeit), sondern sie begründet eine neue ethische Kategorie, die man vielleicht nicht einmal eine Kategorie der Tugend, sondern eine der Tugend gleichgeordnete andere Kategorie wird nennen müssen« - G. Scholem, *Tagebücher. I. Halbband 1913-1917*, cit., p. 401; G. Bonola, *Antipolitica messianica*, cit., p. 4.

(»Bescheidenheit«; cap. XII) e 'L'umanità' (»Humanität«; cap. XVI) si trasformano rispettivamente in «umiltà» (»Demut«) e in «amore del prossimo» (»Nächstenliebe«). La scelta non casuale delle nominazioni da conservare e da modificare trova il suo senso nell'operazione che Benjamin sta qui compiendo, ovvero nel ricondurre le virtù all'interno dello spazio religioso. È quanto mostra, anzitutto, il fatto che egli escluda dall'elenco 'La veridicità' (cap. XI), conformemente alla critica generale mossa a Cohen. Infatti, secondo Cohen:

Veridicità significa cercare la salvezza anzitutto e fundamentalmente nella conoscenza. [...] se la virtù significa il segnava di cui dispone la continuità del lavoro etico, la veridicità indica allora la direzione verso la conoscenza, nel cui compimento, nel cui lavoro serio e incessante, il Sé si esprime compiutamente, nella misura in cui gli è possibile tradursi in realtà effettuale.<sup>429</sup>

A questa scelta si affianca quella di modificare in 'umiltà' e 'amore del prossimo' le altre due virtù, scelta a cui corrisponde l'affermazione che la virtù è «la categoria etica di ciò che si esige». In altri termini, le virtù sono le categorie che determinano i modi propri all'uomo di relazionarsi al mondo nella consapevolezza della responsabilità verso la sua (e attraverso la propria) creaturalità.

Articolate in tal senso le virtù, l'estrapolazione della giustizia comporta una sua diversa configurazione, al contempo non morale e non religiosa, che la sottrae a qualsiasi analisi trascendentale del soggetto: «La giustizia pare non si riferisca alla buona volontà del soggetto»<sup>430</sup>.

La determinazione così esposta di questa nozione non sfocia in una vera e propria definizione, fatto che ne rappresenta un elemento di ricchezza, poiché in questa pluralità di riferimenti essa conserva un'apertura che è la forza delle potenzialità di senso cui si riferisce. È quanto mostra la complicazione ebraica del dialogo fin qui svolto in relazione alla tradizione criticista tedesca. Se questo primo

---

<sup>429</sup> H. Cohen, *Etica della volontà pura*, cit., p. 361

<sup>430</sup> G. Scholem, *Tagebücher. I. Halbband 1913-1917*, cit., p. 401; G. Bonola, *Antipolitica messianica*, cit., p. 4.

confronto ha permesso di articolare il senso che è richiesto affinché le nozioni di mondo e di bene siano giustamente riconosciute, i riferimenti ebraici cui Benjamin attinge permettono di arricchire la determinazione positiva della nozione di giustizia così espressa:

[La giustizia] fonda una nuova categoria etica [...] costituisce uno stato del mondo, [...] designa la categoria etica di ciò che esiste [...], alla fin fine, può essere soltanto quale stato del mondo o quale stato di Dio. In Dio tutte le virtù hanno la forma della giustizia.<sup>431</sup>

Si tratta di considerare due momenti. In primo luogo, è necessario articolare i riferimenti ebraici da cui Benjamin trae spunto per elaborare la propria concezione. In secondo luogo e conseguentemente, si tratta di approfondire il senso del riferimento alla giustizia come categoria.

Riguardo al primo punto, Bonola ipotizza che vi sia un possibile apporto di Buber,<sup>432</sup> ma qui sembra più significativo l'apporto prodotto dalla lettura della

---

<sup>431</sup> »[Gerechtigkeit] begründet eine neue ethische Kategorie [] macht eine Zustand der Welt, [] bezeichnet die ethische Kategorie des Existenten [], letzten Endes nur sein, als Zustand der Welt oder als Zustand Gottes. In Gott haben alle Tugenden die Form der Gerechtigkeit« - *ivi*. Si noti che l'espressione idiomatica tedesca «*letzten Endes*», tradotta qui con «alla fin fine», significa letteralmente «dell'ultimo fine». Senza forzare in tal senso la traduzione, questa ricchezza semantica rimane però sottesa e si accorda con il riferimento allo «stato del mondo» e allo «stato di Dio».

<sup>432</sup> «L'intuizione che la giustizia sia un attributo trascendente, un connotato tipico innanzitutto della condizione divina, può essere stata suggerita a Benjamin anche dalla figura dello *zaddik* chassidico, resa famosa dalle opere che Buber aveva appena dedicato alla riscoperta di questa forma di mistica popolare ebraica. Infatti in queste guide delle comunità ferventi l'appellativo di *zaddik*, di 'giusto', non esprime primariamente la perfezione della condotta morale [...] bensì il rapporto privilegiato con la sfera trascendente, che riverbera su tutti i loro atti e traspare prepotentemente da quelli interpretati come taumaturgici.» - G. Bonola, *Antipolitica messianica*, cit., p. 6. D'altronde, si è già detto della distanza inconciliabile di Benjamin rispetto alle affermazioni e operazioni teoriche buberiane.

raccolta di scritti *Al bivio* di Achad Ha-am, proposta all'amico da Scholem.<sup>433</sup>  
Proprio in questo volume si trova un passaggio significativo sulla giustizia:

L'idea fondamentale del profetismo ebraico fu: *il Regno dell'assoluta giustizia in tutto il Creato*, in alto, per opera del 'Giusto dell'Universo', che detiene il metro della giustizia e giudica con perfetta equità tutte le cose create; in basso, per opera dell'uomo, che è plasmato a immagine di Dio e deve imitarne le qualità, collaborando con Lui al reggimento del mondo, nelle vie della giustizia. Quest'idea con tutte le sue conseguenze religiose e morali fu l'anima vitale dei profeti d'Israele; in quest'idea essi videro tutto; fuori di quest'idea nessuna cosa ebbe per loro alcun valore. La giustizia è la bellezza, è la bontà, è la sapienza, è la verità; fuori della giustizia tutto è vanità. Allorché il profeta constatava che da parte dell'uomo o da parte del supremo Reggimento v'era sottrazione di giustizia, egli non si dava ad indagare sulle cause [...] né riteneva di dover [...] giudicare [...] coloro che avevan commesso il male [...] ma si lamentava [...] e quindi proseguiva per la sua strada, continuando a combattere la battaglia del suo ideale, col cuore pieno di speranza che, alla fine, dopo un certo tempo o, sia pure, al 'termine dei giorni', la giustizia sola avrebbe regnato sul mondo.<sup>434</sup>

---

<sup>433</sup> Scholem afferma aver per la prima volta parlato di Achad Ha-am (pseudonimo di Ascher Ginzberg) a Benjamin nel 1916 e di avergli prestato l'antologia di scritti *Al bivio* alla fine dello stesso anno: cfr. G. Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, cit., p. 56. Sempre nella biografia scholemiana si ritrova, in relazione al giudizio negativo su Buber, il giudizio positivo verso le teorizzazioni di Ha-am riportate a Benjamin dallo stesso Scholem: «Quello che gli dissi a proposito di Achad Ha-am, e in particolare della sua concezione del ruolo della giustizia all'interno dell'ebraismo, gli parve molto convincente, e in quell'occasione egli definì la giustizia come 'la volontà di fare del mondo il bene supremo'» (- *ibidem*, p. 57). Delle discussioni sulla questione della giustizia, facendo riferimento ai diari di Scholem, tratta in maniera chiara Gianfranco Bonola: cfr. G. Bonola, *Antipolitica messianica*, cit., pp. 7-9.

Al commento di Benjamin di totale adesione, riportato da Scholem, corrisponde una serie di punti, nei suoi lavori qui in considerazione, in cui è riconoscibile lo sviluppo di tematiche nel senso indagato da Asher Ginzberg. Essi si possono riconoscere nel *Frammento teologico-politico* e persino nel saggio, che sarà affrontato nell'ultimo capitolo, *Per la critica della violenza*.

<sup>434</sup> Ascher Ginzberg (Achad Haam), *Al parasciath derahim*, Judischer Verlag, Berlino 1921; trad. it. di Dante Lattes, *Al bivio. Indagini spirituali*, Israel, Firenze 1927, p. 36.

Ciò che qui emerge non è solo una ripresa del discorso della salvezza del creato come componente essenziale della giustizia, ma è anche il presentarsi di due piani che risultano autonomamente coinvolti: il piano alto, proprio del «Giusto dell'Universo» e quello basso, spettante all'uomo. Dove il rapporto che sussiste tra di essi è determinato, secondo Ha-am, come rapporto di imitazione delle qualità del piano alto da parte dell'uomo. Un modello di relazione che corrisponde non a quelli dell'azione conforme ad un contenuto dettato o della corrispondenza ad un'idea soggettivamente trascendentale bensì a quello che si attua passando per l'assunzione del proprio essere «plasmato a immagine di Dio», ovvero a quel modello di rapporto che è manifestazione consapevole della responsabilità della categoria della giustizia. In tal senso vanno le affermazioni finali sul comportamento del profeta di fronte alla fallacità mondana dell'applicazione della giustizia: non è formulabile alcun giudizio né sulle cause né sui comportamenti concreti. E se, secondo le parole di Achad Ha-am, il profeta si limita al lamento, è perché questa sola è la forma qui possibile di espressione del dolore che prova la santità, un dolore che in alcun modo si trasforma in disperazione o in miscredenza.

Se la giustizia, sul piano mondano e come riflesso del piano superiore, abbisogna dell'azione singolare, soggettiva, non ne è però vincolata. Poiché, nel rispetto pieno della relazione dei due piani, alla singolarità corrisponde, in maniera più propria, l'universalità della giustizia: «Il Giudaismo [...] vuol porre al centro [del suo movimento] non l'«altro», ma la *giustizia assoluta*»<sup>435</sup>. Si può affermare che Benjamin faccia proprie queste concezioni nel presentare la giustizia come una «categoria divina»<sup>436</sup> o, meglio, come una categoria terrena che è manifestazione reale divina.

Questa mediazione delle concezioni di Achad Ha-am conduce infine il discorso al secondo punto, sopra indicato, ovvero alla considerazione della giustizia come categoria.

Si è visto che la giustizia, nella misura in cui «è lo sforzo di fare del mondo il sommo bene», indica la responsabilità dell'uomo nel riconoscimento della

---

<sup>435</sup> *Ibidem*, p. 169.

<sup>436</sup> G. Bonola, *Antipolitica messianica*, cit., p. 9.

dimensione creaturale e nella sua conseguente assunzione in mondo. Nella nozione di giustizia si può allora riconoscere il tentativo benjaminiano di ripensare il fallimento in cui finisce il *Trauerspiel* nel momento in cui si rinchiede nel gioco interminabile degli infiniti piani attraverso cui pensa di poter elevare la natura.<sup>437</sup>

Nello scritto su *Trauerspiel e tragedia*, redatto l'anno precedente a quello degli *Appunti*, Benjamin si preoccupa di determinare il luogo teorico appropriato e la portata di senso tanto della tragedia che del *Trauerspiel*. La tragedia mette in relazione il tempo della storia con il tempo compiuto dell'individuo, l'eroe, mentre il *Trauerspiel* cerca di relazionare il tempo della storia e la sua presa in carico della dimensione naturale. Entrambe le forme artistiche sono destinate allo scacco, preoccupandosi di articolare solo relazioni interne al tempo storico, mentre la relazione tra tempo e spazio storici non è in sé conclusa.<sup>438</sup> L'apertura che è così riconosciuta, è individuata come «idea del tempo storico compiuto», tentativo benjaminiano di pensare il limite della dimensione storica:

[L']idea del tempo [storico] compiuto è l'idea storica che domina nella Bibbia: il tempo messianico. [...] il tempo messianico è il tempo divinamente compiuto.<sup>439</sup>

Un limite che non è intrinseco alla dimensione storica ma che, come idea di derivazione platonica ed ebraica, costituisce il punto critico liminare alla

---

<sup>437</sup> Riprendendo una citazione già analizzata nel capitolo precedente: «Il tempo del *Trauerspiel* moderno non è compiuto, eppure è finito. Non è individuale, senza essere universale. Il *Trauerspiel* è una forma anfibia in ogni senso. La generalità del suo tempo non è mitica, ma spettrale» (- W. Benjamin, *Trauerspiel und Tragödie*, GS II, i, p. 136; MG, p. 170).

<sup>438</sup> «Il tempo della storia è infinito in ogni direzione, e incompiuto in ogni momento. Ciò significa che non è pensabile nessun evento empirico particolare che abbia un rapporto necessario con la situazione cronologica determinata in cui accade. Il tempo per l'accadere empirico è solo una forma, ma - ciò che è più importante - è una forma che in quanto tale non può mai essere colmata. L'accadimento non soddisfa alla natura formale del tempo in cui ha luogo» - W. Benjamin, *Trauerspiel und Tragödie*, GS II, i, p. 134; MG, p. 168.

<sup>439</sup> *Ibidem*, GS II, i, p. 134; MG, p. 169.

trascendenza, che non ha luogo né tempo prestabiliti.<sup>440</sup> Tale idea, infatti, si dà nella Bibbia come luogo della rivelazione linguistica, dove:

Il supremo campo spirituale della religione è (nel concetto di rivelazione) anche il solo che non conosce l'inesprimibile. Poiché esso viene apostrofato nel nome e si esprime come rivelazione. Ma qui si mostra che solo l'essere spirituale supremo, come appare nella religione, poggia puramente sull'uomo e sulla lingua in lui.<sup>441</sup>

L'affermazione benjaminiana secondo la quale il «tempo messianico» è «un'idea» presenta nuovamente il tema della possibilità di assumere nella sua radicalità l'essenza della filosofia kantiana<sup>442</sup>. Secondo una certa interpretazione, Kant si pone il problema di pensare la proponibilità delle idee presupposte necessariamente dalla ragione, e lo risolve attraverso il «come se»:

---

<sup>440</sup> All'interno del saggio sulle lingue, si presenta nella sua complessità irrisolta la liminarietà dell'idea: «Un essere che fosse interamente senza rapporto con la lingua è un'idea; ma quest'idea non si può rendere feconda neppure nell'ambito delle idee che definiscono, nella loro cerchia, quella di Dio.» (- W. Benjamin, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, GS II, i p. 141; MG, pp. 177-178).

<sup>441</sup> »Das höchste Geistesgebiet der Religion ist (im Begriff der Offenbarung) zugleich das einzige, welches das Unausprechliche nicht kennt. Denn es wird angesprochen im Namen und spricht sich aus als Offenbarung. Hierin aber kündigt sich an, daß allein das höchste geistige Wesen, wie es in der Religion erscheint, rein auf dem Menschen und der Sprache in ihm beruht« - *ibidem*, GS II, i, p. 147; MG, p. 183. Il passo citato così continua: «... mentre ogni arte, non esclusa la poesia, non si fonda sull'ultima quintessenza dello spirito linguistico, ma sullo spirito linguistico delle cose, anche se nella sua perfetta bellezza.» (- *ivi*). In tali termini viene anticipato come l'ambito cui si riferisce l'analisi dello scritto hölderliniano, oltre a quelle delle forme d'arte precedentemente considerate, possa essere in maniera appropriata individuato nello spazio etico.

<sup>442</sup> È quanto Benjamin afferma, nei termini ben noti, all'interno del *Programma per la filosofia futura*: «Un concetto della conoscenza nato dalla riflessione della sua natura linguistica creerà un concetto corrispondente dell'esperienza, che abbraccerà anche settori che Kant non è veramente riuscito a collocare nel suo sistema. Di queste sfere la prima e suprema è quella della religione. E così l'istanza che rivolgiamo alla filosofia futura può essere formulata in ultima analisi in questi termini: sulla base del sistema kantiano creare un concetto della conoscenza a cui corrisponda il concetto di un'esperienza la cui conoscenza è dottrina. Una filosofia siffatta sarebbe essa stessa teologia, nella sua parte generale, oppure quest'ultima le sarebbe subordinata, nella misura in cui comprende anche elementi di filosofia della storia.» (- *ibidem*, GS, II, i, p. 168; MG, pp. 224-225).

Questo 'come se' [...] non ha il senso di un rassegnato compromesso, bensì quello di un'assunzione pratica - e cioè: radicalmente responsabile - della verità metafisica. Il carattere logicamente irrisolto del giudizio logico relativo al suo contenuto si muta nella risolutezza della forma della convinzione che l'accoglie. La verità del giudizio stringe qui un nodo pratico con quella dell'esperienza; un nodo che riguarda la stessa autonomia etica della ragione kantiana che si scioglie solo nella solitudine della coscienza che risponde della propria convinzione. [...] Il 'come se' kantiano è [...] il modo umano di orientarsi nelle verità ultime: il modo che esplica teoreticamente il senso dell'agire pratico-morale.<sup>443</sup>

In questo 'come se', non si tratta di una riconciliazione dei due piani, ma di un «passaggio paradossale, senza mediazione, nel senso che non annulla mai la dualità dei poli da cui trae vita la tensione che lo genera come problema»<sup>444</sup>. Benjamin ha bisogno che la paradossalità non si dia nel mondo, che rimane destinalmente deciso nel misconoscimento creaturale, ma si dia tra il mondo e ciò che lo fonda, la trascendenza divina di cui la lingua è testimonianza.<sup>445</sup> Il «tempo messianico», «il tempo divinamente compiuto», è idea in questo senso.

Il breve inciso, che riprende l'operazione teorica messa in atto da Benjamin all'interno del testo su *Trauerspiel e tragedia* mostra come negli *Appunti* si assista

---

<sup>443</sup> F. Desideri, *Introduzione*, cit., pp. XL-XLI.

<sup>444</sup> *Ibidem*, p. XLI.

<sup>445</sup> In un modo che non può essere qui esplorato, è la rivelazione come fonte della ricchezza del linguaggio ad essere ciò che consente a Benjamin di fondare il discorso in atto: «L'equiparazione dell'essere spirituale a quello linguistico è metafisicamente così importante per la teoria del linguaggio perché guida a un concetto che è affiorato sempre di nuovo spontaneamente al centro della filosofia del linguaggio e ha costituito il suo più intimo rapporto con la filosofia della religione. E cioè il concetto di rivelazione.» (- W. Benjamin, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, GS II, i, p. 146; MG, pp. 182-183). Il suo movimento è allora opposto a quello kantiano che, partendo da uno «sfondo ineludibilmente antropologico» (- F. Desideri, *Introduzione*, cit., p. XLI), può pensare «veracemente» il rapporto «relativo al confine tra sensibile e sovrasensibile solo nel modo del 'come se', mentre può mostrare la sua verità solo praticamente: nel manifestarsi nell'uomo di quella potenza 'che non cede a nessuna potenza della natura'» (- *ibidem*, p. XLII). Si è già visto che non è nella potenza (intesa anche come connessione causale) che Benjamin riconosce la parentela dell'uomo alla natura né l'essenza di questa.

ad un nuovo tentativo benjaminiano di pensare, articolandolo ulteriormente, il limite tensionale, verso il trascendente, della dimensione storica. È in questa prospettiva che compare qui una sua nuova e, paradossalmente, più esplicita determinazione:

Il problema del tempo storico è già posto mediante la forma propria del conteggio del tempo storico. Gli anni si possono contare, ma, a differenza della maggior parte delle cose che si possono contare, non sono numerabili.<sup>446</sup>

L'uso del verbo «contare» mette l'accento sul fatto che si produce un insieme. 'Numerare' fa invece riferimento alla possibilità di assegnare un ordine agli elementi di questo insieme. Gli anni possono essere considerati parte di una temporalità più generale, ma dato che sono svincolati dagli accadimenti che vi si verificano, non vi sono indizi dell'ordine che deve esser loro assegnato. Dunque, né l'«idea del tempo storico compiuto» né la «categoria di giustizia» possono assurgere a modelli per determinare un ordine del reale. Ma, come quell'idea, così la categoria di giustizia è pensata come messa in tensione di ogni punto verso la trascendenza. La categoria di giustizia decide dunque la forma con cui bisogna determinare le proprie azioni. Orientamento che conduce alla trascendenza della giustizia quale «stato del mondo o stato di Dio».

In questo senso la nozione di giustizia è soggetta a due ordini di considerazioni. Da un lato, essa è «una categoria diversa coordinata, al suo stesso livello, alla virtù», «designa la categoria etica di ciò che esiste», «è il versante etico della lotta». Dall'altro, «la giustizia può essere solo quale stato del mondo o quale stato di Dio», ovvero la sua realtà è trascendente e non raggiungibile né presentabile all'uomo. Infatti, «stato del mondo» non è la sua condizione attuale ma quella equivalente al «tempo storico compiuto». È, teoreticamente, il frutto dell'operazione di rovesciamento del piano normativamente morale in quello etico, che è la dimensione comunitaria per cui 'lottare'. Il problema che allora qui si presenta, cui corrisponde un pericolo, è quello di affermare l'impossibilità di ogni operazione teocratica. Esso è implicitamente già

---

<sup>446</sup> G. Scholem, *Tagebücher. I. Halbband 1913-1917*, cit., p. 402.

risolto, ma rimane tanto più necessaria una sua esplicitazione quanto più è rischioso un fraintendimento di questo passaggio.

## ***b. L'opposizione alla teocrazia***

### **1.**

La questione della teocrazia, rimasta silenziosamente in sospeso negli *Appunti* del 1917, è espressamente tematizzata all'interno del noto *Frammento teologico-politico*<sup>447</sup> che, nel suo primo capoverso, presenta l'insieme dei termini in gioco:

Solo il Messia stesso compie ogni accadere storico e precisamente nel senso che egli soltanto redime, compie e produce la relazione fra questo e il messianico stesso. Per questo nulla di storico può volersi da se stesso riferire al messianico. Per questo il regno di Dio non è il Telos della Dynamis storica; esso non può essere posto come scopo. Da un punto di vista storico, esso non è scopo, ma termine. Per questo l'ordine del profano non può essere costruito sul pensiero del regno di Dio, per questo la teocrazia non ha alcun senso politico, ma solo un senso religioso. Aver negato con ogni forza il significato politico della teocrazia è il merito più grande dello *Spirito dell'utopia* di Bloch.<sup>448</sup>

---

<sup>447</sup> È ormai un fatto assodato nella letteratura critica che la datazione della stesura del *Frammento*, inizialmente individuata da Adorno, che ne propose anche la denominazione accolta poi da Benjamin, negli anni 1937-38, è invece da ricondurre, come sostenuto da Scholem, agli anni 1920-21. A riguardo si vedano le considerazioni dei curatori delle opere complete: cfr. W. Benjamin, *Anmerkungen*, GS III, iii, pp. 946-949.

<sup>448</sup> »Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, dass er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft. Darum kann nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen. Darum ist das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis; es kann nicht zum Ziel gesetzt werden. Historisch

Una breve parafrasi di quanto Benjamin esprime in questo primo capoverso sembra qui utile per chiarire il reticolo di connessioni espostovi.

Nella proposizione iniziale, la nozione di «Messia» viene posta come collegamento, attraverso l'uso di tre formule verbali differenti, tra un primo termine, l'«accadere storico», ed un secondo termine, «il messianico». La seconda proposizione deduce da questa prima affermazione che «nulla di storico» può riferirsi al «messianico». La terza esprime una deduzione ulteriore: l'accadere storico, ora esplicitamente formulato come «Dynamis storica», ovvero come dimensione dotata di un movimento proprio, possiede un «Telos» autonomo che non coincide con il «regno di Dio». La diversa formulazione presente nella seconda e nella terza proposizione sembrano proporre che il «regno di Dio» ed il «messianico» non solo non sono un medesimo concetto ma non sono nemmeno concetti tra loro equivalenti. Allo stesso modo in cui negli *Appunti* si è visto che la categoria diventa «giustizia» solo «in Dio», così il messianico trova, forse, il suo compimento nel «regno di Dio». La quarta proposizione definisce il senso della nozione di «regno di Dio», che è pensabile solo come «termine [*Ende*]» della dimensione storica, cioè come suo stato compiuto. Dalla seconda e dalla terza proposizione, che hanno dedotto le conseguenze dalla prima apodittica affermazione, deriva la quinta proposizione, di cui la sesta è corollario, secondo cui nessun «pensiero del regno di Dio» può servire da modello, concettuale o figurale che sia, per la costituzione dell'«ordine del profano». Così che nessun pensiero di ordine teocratico può valere per esso, potendo invece rivendicare un suo spazio solamente nell'ambito religioso.

Tenendo in sospeso la questione della nozione di «Messia» che, come si è evidenziato, appartiene alla prima apodittica, e in ciò più problematica,

---

gesehen ist es nicht Ziel, sondern Ende. Darum kann die Ordnung des Profanen nicht am Gedanken des Gottesreiches aufgebaut werden, darum hat die Theokratie keinen politischen sondern allein einen religiösen Sinn. Die politische Bedeutung der Theokratie mit aller Intensität gelegnet zu haben ist das größte Verdienst von Blochs ‚Geist der Utopie‘.« - Walter Benjamin, *Theologisch-Politisches Fragment*, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, Bd. II, i, p. 203; *Frammento teologico-politico*, trad. it. di G. Agamben, in *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922*, Einaudi, Torino 1982, p. 171.

proposizione, si può considerare immediatamente la serie delle altre connessioni. Non si tratta di definire parallelamente due ambiti distinti ed equivalenti ma di pensare, nuovamente e conformemente alle analisi svolte sopra, il limite della dimensione storica, un limite eminentemente teologico. È questa operazione che il titolo proposto da Adorno ha così ben sintetizzato. Infatti, il «messianico» e il «regno di Dio» sono ciò che mettono in crisi, ovvero, interrogano dalla possibilità dell'impossibilità del loro pensiero, l'«accadere storico», tanto nella potenzialità dell'intreccio che lo costituisce (la sua «Dynamis») quanto nell'orientamento che vi si può riconoscere (il suo «Telos»). È un interrogativo critico che, utilizzando una terminologia teoretica, apre piuttosto che chiudere la questione ontologica del senso di ciò che storicamente esiste.

Queste considerazioni preliminari vanno orientate verso la loro conclusione, per la quale solamente sono pensate: la negazione del significato politico della teocrazia.

## 2.

Quanto bisogna, anzitutto, indagare è il senso del rimando all'opera di Bloch che chiude il primo capoverso del *Frammento*: «Aver negato con ogni forza il significato politico della teocrazia è il merito più grande dello *Spirito dell'utopia* di Bloch». La questione da dirimere è se, in questo riferimento, vi è il riconoscimento benjaminiano di un debito generale nei confronti di questo scritto, con le conseguenze teorico-interpretative che ne deriverebbero, oppure se si tratta di un rinvio puntuale che si esime da giudizi teorici di ampio respiro.<sup>449</sup>

Michael Löwy definisce la prospettiva blochiana dello *Spirito dell'utopia*, secondo la prima edizione del 1918 letta da Benjamin, come una delle espressioni

---

<sup>449</sup> Tali giudizi sarebbero stati formulati da Benjamin in una ampia recensione dell'opera di Bloch che è, però, andata perduta: cfr. W. Benjamin, GB II, pp. 46-49 [Lettera a Ernst Schoen del 19.IX.1919]. La posizione generale di Benjamin nei confronti di Bloch può essere così riassunta: «Tre erano, per quanto possiamo desumere dalle *Lettere*, i punti fondamentali di dissenso dall'impostazione blochiana. L'*Expressionismus*, la *Cristologia* e la *teoria epistemologica* del libro.» (- F. Desideri, *Walter Benjamin. Il tempo e le forme*, cit., p. 104)

«più caratteristiche del romanticismo rivoluzionario moderno»<sup>450</sup>. In esso, da un lato, Bloch si oppone alla tecnica e alla strumentalizzazione del mondo e dell'uomo che essa provoca,<sup>451</sup> e dall'altro, riconosce il soggetto come nucleo dal quale può muovere una rivoluzione di questa condizione; centralità che è espressa attraverso la ripresa di elementi, anche stilistici, espressionisti.<sup>452</sup> Ma il cuore della

---

<sup>450</sup> Michael Löwy, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d'affinité élective*, Press Universitaire de France, Paris 1988 ; *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, trad. it. di D. Bidussa, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 148.

<sup>451</sup> «La macchina è riuscita a rendere ogni cosa inanimata e subumana nel particolare [...] non saranno certo le macchine a darci una produzione di merci carica di umano *calore*.» - Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1964; *Spirito dell'utopia*, trad. it di F. Coppellotti, La Nuova Italia, Scandicci (Firenze), 1993, pp. 20-21.

<sup>452</sup> Michael Löwy, *Révolution et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Payot, Paris 1992, p. 261 : «Si è spesso criticato la scrittura ermetica, esoterica e soprattutto espressionista del libro. Questo stile è comunque inseparabile dal suo contenuto: come osserva Adorno, la filosofia di Bloch è quella dell'espressionismo, un tentativo di mandare in frantumi la superficie incrostata della vita e una protesta contro la reificazione del mondo. Condivide con l'espressionismo anche l'articolazione esplosiva di una critica della civilizzazione (*Zivilisationskritik*) radicale con una sensibilità artistica 'della modernità' e una disponibilità utopica pacifista e socialrivoluzionaria». L'amicizia e la condivisione di prospettiva giovanili di Bloch e Lukàcs si mostra qui nella sua pienezza. Anche Bloch, pur nell'estrema peculiarità del proprio tentativo, parte infatti dalla scissione fra io e mondo da cui muove Lukàcs, come si è potuto vedere nel precedente capitolo. Così commenta Eleonora de Conciliis: «Bloch da voce alla scissione fra 'anima' e realtà esteriore, sulla base di un'esigenza etica che, kantianamente, aspira a ciò che è sovrasensibile, che trascende il fenomenico, e che detiene il primato assoluto nella sfera pratica. [...] Il superamento della scissione fra io e mondo determinata dall'avvento del capitalismo moderno, la moralità che il mondo non manifesta 'ancora', ma che è contenuta nella speranza dell'uomo e dà forma alle sue fantasie utopiche, costituiscono il centro del sentimento religioso blochiano, che per sussistere ha bisogno soltanto di un 'profetico' anelito spirituale» (- Eleonora de Conciliis, *La redenzione ineffettuale. Walter Benjamin e il messianismo moderno*, La città del sole, Napoli 2001, p. 248). In tal senso, è ripresa da Bloch, trasfigurandola, la tematica dell'estraneità di Dio espressa da Lukàcs nella sua *Metafisica della tragedia*: «Nude anime dialogano solitarie con nudi destini; cioè soltanto quando saremo diventati del tutto privi di Dio, avremo nuovamente una tragedia. Essa è un diventare Dio, una rivelazione del Dio che vive e che riposa solo nell'uomo, un monologo di Dio nella creatura, uno svelarsi di Dio di fronte a se stesso; ma il Dio immanente richiama alla vita il Dio trascendente. [...] Dio deve abbandonare la scena [...] e tuttavia deve ancora restare spettatore: come la nuova pietas, l'unica ancora possibile, che è anche la possibilità storica, utopica dei periodi

trattazione, che deve essere costantemente fissato, viene da Bloch costruito con un complesso sincretismo di tematiche religiose legate dalla prospettiva escatologica. A riguardo, Löwy commenta nei seguenti termini:

Questo atteggiamento rivoluzionario anarcobolscevico è inseparabile da una concezione messianica della temporalità, opposta a ogni gradualismo del progresso: per Münster e compagni, non si combatteva soltanto per tempi migliori, ma per la fine di tutti i tempi, per «l'irruzione del Regno». È caratteristico dell'orientamento religioso 'sincretico' (giudeo-cristiano) di Bloch che si associno in uno stesso messaggio il *Terzo Vangelo* di Gioacchino da Fiore, il chiliasmo degli anabattisti e il millenarismo dei cabalisti di Safed (sec. XVI), che attendono a nord del lago di Tiberiade, «il vendicatore messianico che rovescerà Impero e Papato e restaurerà L'*Olam-ha-Tikkun*...». Bloch è particolarmente sensibile agli aspetti restituzionisti del messianismo.<sup>453</sup>

Si può, allora, sinteticamente affermare che l'operazione compiuta da Bloch è quella di contestare la contemporanea forma che ha assunto il mondo, di volerne la restituzione 'redenta *in spiritu*' e di volerla ottenere attraverso una redenzione che passa per la soggettività autosufficiente. Per questo egli accoglie quelle posizioni religiose che separano nettamente la dimensione mondana da quella divina, in particolare quelle gnostiche. Sono, infatti, le elaborazioni gnostiche a fare di questa separatezza una incommensurabile frattura, da cui deriva una disperazione che si trasforma in accusa contro il Dio creatore. In questa imputazione sembra testimoniata la falsa coincidenza tra lo stesso Dio creatore e il Dio della redenzione.<sup>454</sup>

---

tragici, delle epoche senza cielo. [...] Vediamo con quanta forza nella *Metafisica della tragedia* Lukàcs si liberi di tutti i problemi di colpa e giustizia» (- E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, cit., p. 277).

<sup>453</sup> M. Löwy, *Redenzione e utopia*, cit., p. 152.

<sup>454</sup> È nel senso di questa ripresa che Bloch si appropria anche della concezione del doppio Messia: il Messia sofferente della casa di Giuseppe e il Messia vincitore della casa di David. Mentre il primo è già venuto, il secondo non è ancora giunto. La duplicazione del Messia di questa dottrina gli permette di ricongiungere l'ebraismo, che pur non avendo riconosciuto il primo Messia possiede la giusta concezione dell'ultimo Messia, e il cristianesimo, che ha riconosciuto il primo Messia. Un accostamento della doppia figura del Messia nella concezione blochiana, riportata alla sua fonte

La separazione abissale che custodisce questa nozione del doppio Dio, che non consente alcuna comunicazione dei due piani, il mondano e il redentivo, è quanto consente a Bloch di dichiarare impossibile la teocrazia: nessuna chance di pensare un ordine fondato sul divino è infatti concessa quando il divino che si è rivelato nella creazione (il Dio dell'antico testamento e del patto) è falso e satanico.<sup>455</sup>

È in questo punto che si giunge al cuore della questione posta all'inizio. Poiché nel riferirsi alle concezioni gnostiche di «una divinità rimasta sinora sconosciuta»<sup>456</sup>, Bloch rinvia all'«eretico Marcione con l'evangelo del Dio straniero»<sup>457</sup>:

Proprio per il fatto che Marcione, un grande uomo, concepisce Dio come storia, il differenziarsi, l'antitesi tra il demiurgo e la divinità finora sconosciuta, che si è rivelata attraverso Cristo, questo apparente antisemitismo metafisico risulta più vicino alla spiritualità messianica di tutta la successiva economia della salvezza, che pietrifica anche l'Antico Testamento, e indebolisce la serie delle rivelazioni riducendole a meri provvedimenti pedagogici, così da allontanare il vero processo teogonico dal cielo.<sup>458</sup>

La teocrazia è impossibile a causa della distanza incommensurabile rispetto alla divinità, della quale non c'è traccia nel mondo e alla quale non è possibile giungere dall'organizzazione del mondo.

---

ebraica, col pensiero benjaminiano è proposta da Paolo Consigli: cfr. Paolo Consigli, *Walter Benjamin e il messianesimo ebraico*, « aut-aut », 211-212 (1986), p. 155.

<sup>455</sup> Nella denuncia di Bloch trova posto anche la prospettiva di un'uscita da questa condizione, una prospettiva eminentemente gnostica in cui avviene una totale spiritualizzazione: «Il desiderio di redenzione che, in una prospettiva spiritualistico-gnostica, è desiderio di superamento definitivo del mondo reale e storico, non può legarsi ad alcuna sovranità divina, ma deve restare indeterminato e aperto al 'non ancora' che chiama l'uomo dalle profondità del futuro» (- E. de Conciliis, *La redenzione ineffettuale*, cit., p. 250).

<sup>456</sup> E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, cit., p. 274.

<sup>457</sup> *Ivi*.

<sup>458</sup> Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1918, 1975<sup>2</sup>, p. 330. [citato in Jacob Taubes, *Il prezzo del messianismo*, trad. it. di Elettra Stimilli, Quodlibet, Macerata 2000, p. 70].

Si tratta allora di vedere se il rimando alla negazione blochiana della teocrazia sia da intendersi come una più generale adesione di Benjamin ad una visione gnostica.<sup>459</sup>

È quanto propone Jacob Taubes con la sua interpretazione di Benjamin all'interno di un tentativo teorico di più vasta portata.<sup>460</sup> In *La teologia politica di*

---

<sup>459</sup> La conoscenza tra Bloch e Benjamin avviene in Svizzera nei primi mesi del 1919 e porta ad una difficile amicizia: cfr. G. Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, cit., pp. 125-128. Per quanto riguarda la lettura del testo blochiano e la preparazione della recensione: cfr. *ibidem*, pp. 140-143. Qui Scholem riporta una lettera inviata a Benjamin in cui dichiara che «per quanti pregi si possano riconoscere alle argomentazioni di Bloch, non vi si trova in queste parti la cosa più importante: la giustizia» (- *ibidem*, p. 143). A tale affermazione Benjamin risponde concordando in pieno: cfr. lettera a Gershom Scholem del 13.II.1920 (- W. Benjamin, GB II, pp. 74-75). Sempre nella biografia scholemiana si trova il resoconto del primo momento di difficoltà nei rapporti tra i due pensatori (- G. Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, cit., pp. 169-170) mentre nelle note della sua prefazione all'edizione italiana di *Tracce*, Laura Boella presenta un puntuale quadro delle ragioni dei loro attriti teorici, riproposti a più riprese negli anni: cfr. Laura Boella, *Pensare e narrare*, in Ernst Bloch, *Tracce*, Garzanti, Milano 2006<sup>2</sup>, pp. LVIII-LXII.

<sup>460</sup> Taubes ha presente il testo blochiano de *Lo Spirito dell'utopia* ma propone una lettura che non si avvale del passaggio, per così dire, attraverso la citazione diretta fatta da Benjamin nel *Frammento teologico-politico*. All'interno de *La teologia politica di San Paolo* il riferimento è uno solo: «In Bloch si tratta di un concetto [quello di teocrazia] del tutto negativo, [...] non capisco quale ruolo positivo possa svolgere nello *Spirito dell'utopia*» (- Jacob Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus*, Wilhelm Fink Verlag, München 1993; *La teologia politica di San Paolo*, trad. it. di P. Dal Santo, Adelphi, Milano 1997, p. 135), dove il ruolo positivo, su cui Taubes si interroga, si riferisce alle parole di Benjamin sul «senso religioso» della teocrazia. Esso viene ripreso positivamente in *Il prezzo del messianesimo*: «È cosa facile per un marxista mistico come Ernst Bloch negare con tutta l'intensità possibile il significato politico della teocrazia e perseverare solo in quello religioso» (- Jacob Taubes, *Walter Benjamin - ein moderner Marcionit? Scholems Benjamin- Interpretation religionsgeschichtlich überprüft*, in N. Bolz e R. Faber (a cura di), *Antike und Moderne. Zu Walter Benjamin „Passagen“*, Königshausen & Neumann Verlag, Würzburg 1986; *Walter Benjamin - un marcionita moderno? Scholem interprete di Benjamin: un esame alla luce della storia delle religioni*, trad. it. di E. Stimilli, in Id., *Il prezzo del messianesimo*, Quodlibet, Macerata 2000, p. 58). La positività del giudizio in quest'ultima affermazione è motivata dal fatto che viene utilizzata in opposizione alla posizione teorica di Scholem. Tuttavia, il rinvenimento sia in Bloch che in Benjamin di una formulazione teologica marcionita, conduce Taubes a riconoscere anche in Benjamin l'antisemitismo che caratterizza il primo, un antisemitismo che ha raggiunto «un rango metafisico e una profondità religiosa» (- *ibidem*, p. 59). La considerazione che ne deriva, alquanto

*San Paolo*, egli presenta anzitutto una originale interpretazione ebraica della figura di Paolo affermando che questi è a tutti gli effetti un ebreo ma un ebreo che ha prodotto una «trasvalutazione di tutti i valori di questo mondo»<sup>461</sup>. Ha infatti osato affermare, di fronte all'estrema crisi che lo investe nel fallimento (la sua morte per crocifissione) di chi lui stesso ha presentato come il Messia, «non il *nómos*, ma chi è stato crocifisso dal *nómos*»<sup>462</sup>. Paolo ha compiuto il più ardito rovesciamento sacrificando una vaga concezione della legge, presente in epoca ellenistico-romana<sup>463</sup>, e opponendole «l'amore di Dio, in Cristo Gesù»<sup>464</sup>. Solamente Cristo è allora «l'imperatore»<sup>465</sup> e sotto di esso è possibile costituire una nuova comunità fondata su un nuovo principio: «Si tratta non di consanguineità secondo il sangue, ma di consanguineità secondo le promesse»<sup>466</sup>.

---

provocatoria com'è proprio allo stile di Taubes, è allora la seguente: «Non sappiamo se Walter Benjamin avesse visto così chiaramente il nesso tra l'idea di teocrazia intesa 'soltanto in senso religioso' presente in Ernst Bloch, e il suo albero genealogico che va da Marcione, a Gioacchino da Fiore, fino a Marx. [...] Pertanto mi sembra azzardato da parte di Scholem volersi appropriare, come fosse un pezzo di teologia ebraica, di questa forma pura 'spirituale' di teocrazia [...] Qui, semmai, si tratta precisamente di un capolavoro di teologia antiebraica, nei termini di Scholem 'cristiana', in realtà un'opera di teologia-marcionita-gioachimita di Benjamin e Bloch, che Bloch prima, Benjamin più tardi, passando attraverso percorsi tortuosi, hanno fatto approdare ad un marxismo messianico.» (- *ibidem*, p. 60).

<sup>461</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>462</sup> *Ivi*.

<sup>463</sup> «Vorrei avanzare l'ipotesi [...] che per l'*imperium Romanum* il concetto di legge fosse una formula di compromesso. [...] l'esistenza di un'aura, una diffusa aura ellenistica, un'apoteosi del *nómos*. Questa apoteosi la si poteva celebrare in termini sia pagani, intendo dire greco-ellenistici, sia romani, sia ebraici. Per 'legge' ognuno era libero di intendere ciò che più gli era consono.» (- J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 53-54). Rispetto a questa legge ne esiste anche un'altra, contro cui non va Paolo: «Il *nómos* come *summum bonum* è del tutto fuori questione.» (- *ibidem*, p. 55).

<sup>464</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>465</sup> *Ibidem*, p. 55. Taubes pone come referenti teorici privilegiati del proprio pensiero sia Carl Schmitt che Gershom Scholem, di cui fu allievo. I riferimenti impliciti che in tal senso sono presenti nel suo pensiero non possono essere esplicitati, volendo qui solamente articolare il senso dell'interpretazione che egli dà di Benjamin.

<sup>466</sup> *Ibidem*, p. 60.

Questo pensiero inaudito è stato successivamente reso ancor più radicale dall'allievo di Paolo, Marcione:

I cristiani di Marcione [...] si considerano 'forestieri' su questa terra, la comunità, cioè, di un Dio 'straniero', che non ha nulla a che fare con 'questo mondo' così come esso è. Non si tratta soltanto di evadere dal mondo; ma di combattere il suo 'principio', se si deve rompere l'incantesimo del demiurgo che continuamente riproduce questo mondo pieno di miseria. Il principio di questo mondo miserabile si rivela essere il Dio demiurgico e 'giusto' (e *poiché* giusto *anche* crudele) dell'Antico Testamento.<sup>467</sup>

Se, secondo Taubes, è possibile riconoscere già nella concezione paolina della natura in *Romani*, 8, 18 quanto poi viene ripreso da Benjamin, è però specificamente nella radicalizzazione operata da Marcione che Benjamin troverebbe il quadro di riferimento della relazione tra immanenza e trascendenza:

Benjamin [...] concepisce l'autonomia di ciò che [...] chiama il profano. Alcuni secoli dopo Paolo si sviluppa l'esegesi della dottrina dei due regni [scil. marcionismo]. È l'ordine del profano e l'ordine del messianico di cui a suo modo tratta la dottrina dei due regni. Per Benjamin è importante restar fedele al Messia e non permettere che sprofondi nella neutralità.<sup>468</sup>

L'operazione taubesiana di appropriazione in senso marcionita di Benjamin ha una funzione inerente all'intenzione di fondo che vi si dispiega: così interpretato il pensiero di Benjamin può essere una nuova chance per l'ebraismo al di là del tentativo, operato dai rabbini, di una sua sottrazione alla storia. Taubes riconduce Benjamin al tentativo paolino in quanto riconosce Paolo come figura originaria di questa nuova possibilità, la cui visione teocratica «sembra avere 'soltanto un senso religioso' [...] ma [in realtà] non resta priva di conseguenze anche da un punto di vista politico»<sup>469</sup>.

---

<sup>467</sup> J. Taubes, *Walter Benjamin - un marcionita moderno?*, cit., p. 59.

<sup>468</sup> J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 140.

<sup>469</sup> J. Taubes, *Walter Benjamin - un marcionita moderno?*, cit., p. 69. «Dar spazio a una prospettiva in cui sia possibile discutere la costellazione di Paolo come zelota spirituale. Poiché nella

Il rifiuto di questa netta separazione<sup>470</sup> tra l'ordine del profano e il messianico e il tentativo di pensarne una relazione significativa per l'azione (nel segno di un ripensamento "ebraico" di Kant)<sup>471</sup> è proprio quanto è invece emerso dall'analisi degli *Appunti per un lavoro sulla categoria di giustizia* e del primo capoverso del *Frammento teologico-politico* che, implicitamente, ad esso rimanda. Non è dunque possibile «annettere il messianismo di Benjamin sia ad una pur eretica teologia cristiana della storia (al cui interno può essere tranquillamente inclusa la posizione di Ernst Bloch) sia a quella di un Paolo, 'candidato al superamento di Mosé', che troverebbe in Marcione 'il suo unico allievo'»<sup>472</sup>. In questo senso, diventa

---

prospettiva di una storia universale egli - così almeno credo - ha più che diritto a rivendicare questo titolo. Gli zeloti politici, infatti, opponendosi a Roma, si sono assunti il rischio militare di una guerra messianica *universale*, e -così penso - in battaglia avrebbero avuto una *chance* reale, se non fossero stati piantati in asso dalla diaspora ebraica e se non fossero stati traditi e calunniati dai farisei e dai rabbini [...]. Paolo invece si oppone totalmente a Roma "da zelota", ma con tutt'altri mezzi rispetto a quelli usati dagli zeloti nazionali [...] Il nesso tra la politica radicalmente "teocratica" degli zeloti e la visione teocratica di Paolo, che sembra avere "soltanto un senso religioso" (ma che non resta priva di conseguenze anche da un punto di vista politico), è ancora un capitolo oscuro della storia della religione ebraica e di quella cristiana.» - *ibidem*, pp. 68-69.

<sup>470</sup> Nel ripercorrere l'interpretazione di Taubes, Tamara Tagliacozzo dubita dell'associazione che questi propone tra Benjamin e Marcione: «Mentre Bloch si situa consapevolmente sulla strada di Marcione, ponendo il nesso problematico tra gnosi e politica, Benjamin sembra però tutt'altro che avvicinabile a un pensiero che Bloch ha definito 'antisemitismo metafisico'. Il nichilismo di Benjamin non è tanto vicino all'*os me* paolino - come negazione del mondo terreno, che nell'interpretazione di Taubes diventa un antinomismo distruttivo che può cambiarlo, cioè compierlo assolutamente - quanto a una visione anarchica e rivoluzionaria positiva» (- Tamara Tagliacozzo, *Jacob Taubes interprete della teologia politica di Benjamin*, in « Paradigmi. Rivista di critica filosofica », 19, 52, 2001, p. 309).

<sup>471</sup> A un «Kant ebraico» fa riferimento Fabrizio Desideri: cfr. F. Desideri, *La porta della giustizia*, cit., p. 28.

<sup>472</sup> Fabrizio Desideri, *Il Messia di Benjamin*, su [http://www.ominiverdi.com/walterbenjamin/cf/pdf/Desideri\\_messia\\_Benjamin.pdf](http://www.ominiverdi.com/walterbenjamin/cf/pdf/Desideri_messia_Benjamin.pdf), p. 9. Così continua Fabrizio Desideri, costruendo un più ampio reticolo di riferimenti: «Per spiegare la distanza dall'orizzonte teologico del cristianesimo è illuminante un passo, contenuto in una lettera a Scholem del 22 ottobre 1917, nel quale Benjamin commenta la lettura del primo volume del *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Trattato di storia dei dogmi) di Adolf von Harnack (lo stesso autore della monografia su Marcione, sulla quale si basa sostanzialmente l'interpretazione paolina di Taubes). In questo passo Benjamin pone una duplice

significativo riprendere il discorso di Rang con cui Benjamin si trova in accordo nella considerazione dell'analisi della teocrazia. Questo, nonostante il fatto si tratti di un testo letto da Benjamin solo l'anno successivo la stesura del *Frammento*.

Nello scritto, intitolato *Psicologia storica del carnevale*, Florens Christian Rang<sup>473</sup> parte da una concezione dionisiaca del mondo di provenienza nietzschiana. Ma, mentre nella *Nascita della tragedia* vi è un tentativo politico-estetico volto a riproporre una configurazione stabile della relazione vitale di dionisiaco e apollineo, nella *Psicologia storica del carnevale* Rang cerca invece di rintracciare una positività intrinseca all'elemento dionisiaco che non ne richieda una configurazione formale cui sia connessa una pretesa vigenza. Così, alla «de-ritualizzazione di Dioniso» attraverso «l'abbattimento dei recinti temporali in cui si

---

questione: '1) c'è, nell'ebraismo, il concetto della fede nel senso del comportamento adeguato verso la rivelazione? 2) C'è, nell'ebraismo, una qualche separazione e distinzione di principio fra la teologia ebraica, la dottrina della religione, e l'ebraismo religioso del singolo ebreo?'. La risposta negativa ad entrambe le domande segna una netta distanza rispetto alla nozione paolina di *pistis* e lottolinea l'unità tra teologia, Torah (termine che Benjamin indicava sempre come la Dottrina) ed esperienza del singolo ebreo. [...] Niente, comunque, lascia supporre che queste due convinzioni, relative al rapporto tra cristianesimo ed ebraismo, siano abbandonate dallo sviluppo del pensiero benjaminiano fin nella sua fase più tarda.» (- *ibidem*, pp. 9-10). Le due domande poste all'amico tornano sulla fondamentale influenza scholemiana nelle nozioni ebraiche di Benjamin e, al contempo, indicano all'ambito del linguaggio, che verrà sviluppato oltre, e al rapporto religioso non normativo.

<sup>473</sup> Secondo le annotazioni dei curatori dell'epistolario «Benjamin e Rang si sono conosciuti tramite Erich Gutkind il 20 aprile 1920 a Berlino » (- W. Benjamin, GS II, p. 158, [lettera a Gershom Scholem del 26.05.1921]). La stima e lo scambio teorico tra i due autori sono, nel 1921, già consolidati, tant'è che Benjamin prevede Rang tra i collaboratori più stretti della programmata rivista *Angelus Novus*.

In una nota importante, Fabrizio Desideri riassume i momenti di discussione con Rang intorno ai suoi testi: cfr. F. Desideri, *Walter Benjamin. Il tempo e le forme*, cit., pp. 129-131. Bisogna però ricordare anche il giudizio sostanzialmente negativo di Benjamin intorno al testo che avrebbe dovuto far parte del primo numero della progettata rivista: cfr. lettera a Gershom Scholem del 25.07.1921 (- W. Benjamin, GS II, pp. 172-176) e successiva risposta a Gershom Scholem del 09.10.1921 (- *ibidem*, GS II, pp. 200-202).

ripete il suo mito»<sup>474</sup> risponde l'«esplosione nel quotidiano dello spazio sacro che racchiude il tempo estatico»<sup>475</sup>.

Secondo una tonalità teorica già riconosciuta nei testi di Lukács e Bloch<sup>476</sup>, l'operazione di Rang è allora quella di rinvenire nella realtà una profondità metafisica di ordine teologico che è stata tradita, in qualche misura, nelle ipostatizzazioni storicamente realizzate dagli uomini. In qualche misura soltanto, perché, come accade nel pensiero nietzschiano, anche qui non vi è univocità ma una sorta di dialettica tra più termini: l'oblio della provenienza dell'uomo, l'angoscia della sua ambiguità, l'accettazione piena della sua vitalità e l'insufficienza costitutiva che rimanda ad un piano articolabile solo in termini teologici.

Se la dimensione orgiastico-demonica della realtà vitale ha bisogno di essere riconosciuta nella sua ambigua totalità, poiché solo a partire da questo riconoscimento diventa possibile pensare ciò che nella storia significa la produzione della organizzazione sociale e di certe forme istituzionali, allora il pensiero, che nella sua operazione genealogica deve partire dalle ipostatizzazioni storiche, riconosce l'incrinatura della rappresentazione che queste presentano:

Volendo esprimere il nome di Dio in Be-griff teologico il Cristianesimo si fa religione che unisce, che copre, che sana la lacerazione messianica contraendo l'*eschaton*, pur imperfettamente, nella presenza fisica della Chiesa, o nell'interiore certezza della Fede. E così tradisce il Mondo: gettando falsi ponti sull'abisso della sua irredenzione. [...] Impercettibile è divenuta la parola profetica che dice quest'abisso, che invita a liberarsi dei falsi ponti, a conoscere il lacerato fin dentro il proprio cuore.<sup>477</sup>

---

<sup>474</sup> Fabrizio Desideri, *L'ultimo carnevale. Florens Christian Rang*, in Florens Christian Rang, *Historische Psychologie des Karnevals*, Berlin 1927; *Psicologia storica del carnevale*, trad. it. di F. Desideri, Arsenale, Venezia 1983, p. 18.

<sup>475</sup> *Ivi*.

<sup>476</sup> Per la questione del tragico come problema teorico rilevante della seconda metà dell'ottocento e del primo novecento: cfr. i già citati M. Cometa, *Il demone della redenzione*, cit. e id., *La tragedia tra mistica ed utopia*, cit., pp. 28-29.

<sup>477</sup> *Ibidem*, pp. 15-16.

La presentazione di queste due opposte tendenze conduce a rinvenire nel loro confronto il momento essenziale. Senza svolgere le analisi articolate da Rang intorno al tema del carnevale, ciò che qui interessa è riconoscerne il ruolo di *interregnum*, che gli appartiene costitutivamente:

La follia abbaia contro la legge della ragione, ma la ragione escogita un posto nel suo sistema anche per la follia. L'astrologia assegna un posto nel calendario al carnevale, l'infrazione della legge deve coprire una frattura nel calcolo; è questa la logica dell'Astro-logica: il carnevale copre il tempo intercalare. [...] Correggiamoci, dunque: carnevale non è il *momento* in cui cambia l'anno [...]. Il carnevale è una *pausa*, l'*interregnum* tra una abdicazione e un'ascesa al trono [...]; perciò è una processione, un corteo: l'immagine di un processo celeste: della processione delle stelle fino a che l'astro-sovrano dell'Anno Vecchio non è completamente declinato e l'astro-sovrano dell'Anno Nuovo è salito sulla sommità del trono; il Corso era l'immagine dell'orbita descritta da questi astri. L'immagine spaziale del mondo propria dei babilonesi ha dato la sua figura al carnevale; come tappabuchi del calcolo del calendario, questo ha dovuto farsi rivestire astrologicamente.<sup>478</sup>

Il carnevale è l'espressione necessaria ed inevitabile dell'impossibilità di possedere razionalmente la dimensione vitale (creaturale) in cui l'uomo si trova e di cui, volente o nolente, partecipa. La razionalità, nel vestire la propria difettività delle vesti colorate e del chiasso del carnevale, non ha vinto né è stata completamente capace di supplire. Si è, all'opposto, adattata, ha dovuto piegare le proprie forme, la propria esclusiva struttura ad un esterno. Il carnevale rimane,

---

<sup>478</sup> Florens Christian Rang, *Historische Psychologie des Karnevals*, Berlin 1927; *Psicologia storica del carnevale*, trad. it. di F. Desideri, Arsenale, Venezia 1983, pp. 40-41. Come si è detto, il significato non è però univoco. Il carnevale è anche espressione "positiva": «Cos'è che ci opprime? Quanto abbiamo cumulato su di noi. Le nostre forme, quanto abbiamo tenuto in serbo. Una rivoluzione bussava alla porta. Del tutto diversa da quella di oppressi contro oppressori: la rivoluzione di noi stessi contro la nostra stessa oppressione! [...] Il terra-maremoto del vulcano-carnevale può indicarci su qual terreno vulcanico noi stiamo. Dentro questo cratere [...] possiamo gettare uno sguardo. Forse, potremo allora fare chiarezza sul nostro smarrimento. E prender coraggio, affinché la terra nel suo minaccioso sprofondare si capovolga fino a riemergere dritta!» - *ibidem*, p. 34.

anzi, si rivela essere essenzialmente, in questa sua caparbia, la critica più forte alla razionalità. Ma la razionalità di cui sta parlando Rang è, come si diceva introduttivamente, quella che assume la sua forma suprema nella teocrazia, è la razionalità che si allea con il divino in-concetto per garantirsi l'eternità e l'immobilità, la rigidità pietrificata che è sancita da una trascendenza che essa stessa garantisce con l'adorazione che la sua struttura (immutabile) manifesta:

La Mesopotamia è uno Stato ordinato, i pianeti si muovono soltanto nello Zodiaco. [...] Non appena ha costruito [l'ordine celeste] secondo il volto della propria terra, se ne dimentica, è costretto a volerlo dimenticare: poiché non ha voluto conoscere una Natura, ma ha costruito un Palazzo ai suoi Signori. Quest'uomo non vuol dunque sapere di aver dominato il cielo, ma lo ha dominato per farsene dominare: gli Dèi, i successori dei Patri-Spiriti, devono guidare il loro figlio trepidante, sottomesso e servile, e lo fanno ingiungendogli di disporre la sua terra secondo il loro cielo. Il *cielo* diviene l'archetipo, la *terra* la copia.<sup>479</sup>

La teocrazia si rivela dunque essere forma irrigidita (e mortifera) dei due sentimenti di angoscia, per l'irruenza trasfigurante (dionisiaca) della vitalità comunque presente nell'uomo, e di ebbrezza, per la potenza che questa vitalità è capace di dispiegare. Forma irrigidita che cerca l'oblio della necessità che la provoca e che, in tal modo, tradisce la creaturalità del mondo e, al contempo, il debito sinceramente teologico che esso custodisce.

È a partire dal riconoscimento di questo debito che la soluzione di Rang, in consonanza con l'esigenza di Benjamin, non ritorna nell'alveo della risposta nietzschiana.<sup>480</sup> L'imprescindibile difettività del mondo è, infatti, corrispondente al

---

<sup>479</sup> *Ibidem*, pp. 42-43.

<sup>480</sup> «Ahimè però, com'era esposta a un terribile inganno la pronta fede dell'ebbrezza: evocare attraverso l'entusiasmo il Dio in persona, - questa audacissima necessità di una straziante anima: prendere come ultimo rimedio la fede nella effettiva verità di quanto entusiasticamente vissuto! Così terribile che dinanzi a ciò l'angoscia contrasse ancora in uno sforzo tutti gli atti di violenza dello spirito sin'allora compiuti dall'umanità: fino all'estremo l'anima tese la forza della sua passione per tener lontano il mortale disinganno. [...] Come i Celesti, gli Spirituali, Dioniso incluso,

debito teologico. Dove questo debito non è mai saldabile, non è estinguibile. E non perché sia costitutivamente causa di un nuovo tipo di dipendenza colpevole, bensì perché diventa tale solo a causa del «demone della ragione»<sup>481</sup> che concepisce il debito, utilizzando concetti benjaminiani, nella relazione del possesso e del rapporto oggettivante di appropriazione. In ciò trova la sua ragion d'essere il rapporto tra la positività normata della struttura religiosa e la figura divina che appare a sancirla. Ma la «demonica energia»<sup>482</sup> non può essere rinchiusa: «Il carnevale non schernisce qualsiasi Dio, esso schernisce il Salvatore, il Redentore dalla maledizione della Legge, poiché non libera dal cosmo in modo abbastanza efficace»<sup>483</sup>. Solo in questo scherno essa, la «demonica energia», può ritrovare la via verso la propria redenzione effettiva e antiteocratica.

---

comandassero ai terrestri una moderazione che necessariamente manca a queste rotolanti palle da gioco del Destino.» (- *ibidem*, pp. 70-71). Questo inganno è quanto segna la continuità tra l'antichità e la contemporaneità: «Questa violenza, la prima e più antica, ondata di entusiasmo, è quella che ha mostrato la sua lingua e aperto una breccia nella diga della Religione dell'Ordine; che da questa fortezza di un Cosmos-Pantheon ha strappato e dilavato via ogni sorta di pietre e poi, con queste macerie, ha da sé nuovamente ostruito e fatto ristagnare la sua dissolvente fiumana nel nuovo bacino lacustre di una cultura - la nostra - di nuovo acquietata, di nuovo tranquilla.» - *ibidem*, p. 61.

<sup>481</sup> *Ivi*.

<sup>482</sup> *Ivi*.

<sup>483</sup> *Ibidem*, p. 67. «Intendiamo bene queste parole: la liberazione dal cosmo nelle pagine di Rang significa anzitutto liberare dall'Immagine-del-Mondo prodotta dall'Astro-logica babilonese e tuttora intatta nelle sue strutture essenziali. L'Astro-logos produce il cosmo. Fissa il carattere sfuggente delle apparenze fenomeniche nell'immagine cosmica: 'Mondo e Dio in un Sistema', facendo oscillare i fenomeni nel ritmo del numero. Il tempo astrale è tempo misurabile, calcolabile» (- F. Desideri, *L'ultimo carnevale*, cit., p. 22). E numerabile, riprendendo la considerazione di Benjamin a conclusione degli *Appunti per un lavoro sulla categoria della giustizia*.

Sulla persistenza di una certa dimensione legale insiste Massimo Cacciari: «La legge dell'orgia consiste nel venir meno delle leggi - proprio questo venir meno ubbidisce ad una precisa 'economia del sacro'» (- Massimo Cacciari, *Memoria sul carnevale*, in Florens Christian Rang, *Historische Psychologie des Karnevals*, Berlin 1927; trad. it. di F. Desideri, *Psicologia storica del carnevale*, Arsenale, Venezia 1983, p. 83). Questa considerazione verrà ripresa nell'ultimo capitolo, nella sua più estesa formulazione data da Giorgio Agamben, nella relazione tra la necessità di una forma legale e il senso attribuito alla dimensione vitale che richiederebbe questa necessità. Qui si lasci

La coincidenza tra il discorso di Rang e quello benjaminiano che si è lasciata fin qui operare, se è motivata dalla effettiva consonanza delle due elaborazioni teoriche, trova però come suo punto di arresto quell'invalidabile soglia che separa cristianesimo ed ebraismo. Così, la seguente affermazione, che sintetizza l'intenzione che muove Rang, può essere attribuita incondizionatamente anche a Benjamin solo se si rimane nell'ambito discorsivo qui articolato: «Parlare finalmente del Mondo, riconoscerne la creaturalità e insieme professare che per esso non esiste 'altra redenzione che quella messianica'»<sup>484</sup>.

---

solo sottolineare come anche Cacciari cerchi di salvare la legge con lo stesso gesto che vuol salvare il cristianesimo, binomio contro cui Benjamin cerca di pensare: «Che cos'è il perenne esplodere dell'anelito cristiano alla ri-forma se non la disperata volontà (o attesa) di riavvicinarsi all'attimo pieno della redenzione? [...] Ma il movimento della ri-forma non ha nulla della ciclicità cosmica. Perciò la ri-forma si risolve sempre [...] come 'serio' progresso, come negazione di ogni possibile Carnevale. La decisività di quella, unica, epifania è tale, da rendere sovrabbondante, prepotente in ogni festa, che la ricorda, la ripetizione sulla ri-creazione. [...] la chance del momento ek-tropico. Un tale momento non salva dall'Ordine, ma ri-crea la forza di sopportarlo; non promette ex-tasi definitive, ma dà l'energia per resistere alla Legge, *nella* Legge, nel tempo delle sue incessanti trasformazioni.» (- *ibidem*, p. 90).

<sup>484</sup> F. Desideri, *L'ultimo carnevale*, cit., p. 14. Il fatto che si sia qui indicato lo sviluppo della problematica teocratica come limite per la validità dell'affermazione nei confronti del pensiero di Benjamin tocca dei temi a cui si può solo accennare. Non solo per l'estensione che richiederebbe un'analisi esaustiva ma anche per il fatto che essa necessariamente dovrebbe rivolgersi anche a testi a cui in questo lavoro si è deciso di non fare riferimento, limitando il nucleo centrale del lavoro a scritti che giungono fino al 1922. Si tratterebbe, infatti, di analizzare, in primo luogo, l'importante *Dramma barocco tedesco* là dove instaura un dialogo articolato con Rosenzweig, Schmitt e Rang, appunto, intorno alla questione del ruolo della tragedia e dell'eroe tragico, sviluppando anche la relazione con gli scritti precedenti che si occupano dell'argomento e che sono stati qui considerati. Ma in questa disamina si dovrebbe anche fare attenzione ad un possibile spostamento dovuto ad un approfondimento del rapporto con le teorie materialiste.

Quel che è possibile dire, allora, è che non si può affermare la coincidenza tra l'operazione teorica di Rang e quella di Benjamin al di fuori dell'opposizione alla teocrazia. Il cristianesimo rimane, dagli scritti del 1916 sul *Trauerspiel* e sulla tragedia fino alla critica delle *Affinità elettive*, una via impercorribile per Benjamin, che costantemente vi riconosce un avversario. Come risulta in un frammento: «Il problema del cattolicesimo è quello della teocrazia (falsa, terrena)» (- W. Benjamin, <fr. 73>, GS VI, p. 99). Per la considerazione del cristianesimo si rinvia a quanto svolto nel primo capitolo relativamente al frammento *Il capitalismo come religione* (- W. Benjamin, *Kapitalismus als*

### ***c. L'impossibilità di un'azione individuale e il linguaggio come apertura messianica***

#### **1.**

Si è lasciata precedentemente in sospeso la questione della nozione del Messia, presentata da Benjamin nelle prime battute del *Frammento teologico-politico*:

Solo il Messia stesso compie ogni accadere storico e precisamente nel senso che egli soltanto redime, compie e produce la relazione fra questo e il messianico stesso.<sup>485</sup>

---

*Religion <fr. 74>*, GS VI, pp. 100-103) e alle considerazioni di Desideri precedentemente riportate. A riguardo Gianfranco Bonola afferma: «Chiama in causa il concetto di mito in una connessione con il cristianesimo che ci mostra anche quanto Benjamin abbia recepito le convinzioni di Scholem.» (- G. Bonola, *Antipolitica messianica*, cit., p. 27).

Al di là dell'accordo sulla concezione della teocrazia, l'interesse di Benjamin per il tentativo di Rang può essere riconosciuto, allora, proprio nell'attesa di vedere a quale torsione, a quale tensione, a quale rivoluzionamento il cristianesimo debba essere sottoposto affinché possa accogliere al proprio interno le implicazioni del rifiuto della teocrazia. In questo senso possono essere lette le parole che Benjamin dedica all'amico cristiano Rang in una lettera rivolta all'amico ebreo Scholem: «Quando parlavo con lui, non tanto c'era armonia tra i nostri pensieri, quanto piuttosto io, corazzato contro le intemperie e atletico, provavo a scalare l'impossibile, dilaniato massiccio dei suoi, e abbastanza spesso raggiungevo un pinnacolo con ampia vista su mie regioni mentali prima nascoste a me stesso. Il suo spirito era attraversato dalla follia come un massiccio è solcato da forre. Ma la moralità di quest'uomo faceva sì che la follia non guadagnasse nessun potere su di lui. Sì ho conosciuto il mirabile clima umano di questo paesaggio intellettuale: aveva sempre la freschezza dell'alba.» (- W. Benjamin, GB II, p. 500 [lettera a Gershom Scholem del 22.10/05.11.1924]). Per un approfondimento del dialogo interno al testo di Rang tra il pensiero nietzschiano e quello cristiano nel senso della ri-voluzione del cristianesimo stesso si veda l'intero saggio introduttivo di Fabrizio Desideri e in particolare le pagine dedicate al rapporto tra la figura di Dioniso e quella di Cristo: cfr. F. Desideri, *L'ultimo carnevale*, cit., pp. 17-23.

<sup>485</sup> »Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, dass er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft.« - W. Benjamin, *Theologisch-Politisches Fragment*, GS II, i, p. 203; CCRT, p. 171.

Il modo apodittico in cui viene introdotta la nozione, rifiuta certo ogni pretesa di poter qui dirimere la questione. Essa apre infatti ad una serie di interrogativi necessariamente soggetti ad interpretazione. Ad esempio: vuol con questo termine indicare un soggetto, un'individualità? Nel qual caso, si tratta di un soggetto da intendere in senso storico oppure in senso teologico? È una ripresa non sufficientemente elaborata di Bloch? È invece da intendere in senso impersonale e collettivo? D'altra parte, una sua indagine sembra qui importante in quanto consente, nel momento in cui è fatta agire con le analisi precedenti, di pensare il senso e i termini della relazione non teocratica tra l'elemento religioso e quello politico. Relazione che, alla fine, permette di comprendere la portata del secondo e terzo capoverso del *Frammento*, che verranno affrontati in conclusione.

La nozione di Messia compare, negli scritti benjaminiani, solamente in due luoghi, nel *Frammento teologico-politico* e nelle tesi *Sul concetto di storia*. Nella VI tesi è così presentata:

Il Messia [...] viene non solo come il redentore, ma anche come colui che sconfigge l'Anticristo.<sup>486</sup>

Il confronto tra le due formulazioni produce una prima considerazione per contrasto. Nella formulazione del '20-'21 al «Messia» sono riferiti tre verbi che definiscono la relazione che esso determina tra due dimensioni, quella dell'«accadere storico» e quella del «messianico». Nella formulazione degli ultimi anni ('39-'40) Benjamin propone invece una rappresentazione in cui il «Messia» è indubbiamente una soggettività. Gli vengono, infatti, attribuite delle qualifiche: «redentore» (*Erlöser*) e «colui che sconfigge» (*Überwinder*); gli viene anche opposto un antagonista: «l'Anticristo» (*des Antichrist*).<sup>487</sup>

---

<sup>486</sup> »Der Messias kommt ja nicht nur als der Erlöser; er kommt als der Überwinder des Antichrist.« - Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, Bd. I, ii, p. 695; *Sul concetto di storia*, trad. it. di G. Bonola e M. Ranchetti, in Id., *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, p. 27.

<sup>487</sup> Bisogna precisare che, comunque, anche in questo caso la rappresentazione si rovescia immediatamente nella potenzialità che il suo senso può avere per la comprensione della dimensione mondana. La proposizione immediatamente successiva è infatti la seguente: «Il dono

I due luoghi teorici non presentano dunque una identica nozione, piuttosto mostrano l'esigenza di un ritorno su connessioni che hanno la costituzione della storia come problema principale. Solo in riferimento alla presentazione data nella VI tesi ci si può chiedere quale rapporto esista «tra la categoria del messianico (tempo messianico, forza messianica, arresto messianico) e la figura del Messia»<sup>488</sup> e concludere che, «se ogni secondo è la piccola porta attraverso la quale può entrare il Messia, questo ingresso significa il rovesciamento dialettico della catastrofe in redenzione»<sup>489</sup>. Mentre per quel che riguarda il *Frammento*, è necessario un piccolo slittamento che porta ad affermare che è la nozione stessa di Messia la porta, poiché la «piccola porta non è altro che la porta della giustizia»<sup>490</sup>.

Il nome del «Messia» è dunque l'unico modo, in analogia all'operazione teorica svolta sia negli *Appunti per un lavoro sulla categoria di giustizia* sia nel *Trauerspiel e tragedia*, per pensare quel che non solo non può essere conosciuto ma non può nemmeno divenire bussola dell'azione se non come apertura indisponibile e incontrollabile dell'immanenza storica, a cui l'uomo non è vincolato ma con cui deve riconoscersi in comunione creaturale. «Il rapporto assoluto del nome alla conoscenza sussiste solo in Dio, solo in esso il nome, essendo intimamente identico al verbo creatore, è il puro medio della conoscenza»<sup>491</sup>.

---

di riattivare nel passato la scintilla della speranza è presente solo in *quello* storico che è compenetrato dall'idea che neppure i morti saranno al sicuro dal nemico, se vince» (- *ivi*). Frutto di una riflessione che ha attraversato il rapporto simbolo-allegoria del dramma barocco tedesco, l'esplosività figurale della connessione di Surrealismo e Baudelaire e la potenzialità palcoscenica del gesto brechtiano, si tratta dunque certamente di un'«immagine di pensiero», ma che esula da qualsiasi figuratività utopico-religiosa.

<sup>488</sup> F. Desideri, *Il Messia di Benjamin*, cit., p. 14.

<sup>489</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>490</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>491</sup> W. Benjamin, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, GS II, i, p. 148; MG, p. 185. Rispetto a questa «condizione divina» quella dell'uomo viene così determinata: «L'uomo è il conoscente della stessa lingua in cui Dio è il creatore. [...] Il suo essere spirituale è la lingua in cui è avvenuta la creazione. La creazione è avvenuta nel verbo [...] Ogni lingua umana è solo riflesso del verbo nel nome. Il nome eguaglia così poco il verbo come la conoscenza la

«Messia» è nome e nome proprio ma non di un soggetto bensì del suddetto ordine di connessioni col trascendente, ordine che è definito (nel nome) dai tre verbi: produrre, compiere e redimere.<sup>492</sup>

## 2.

Questa complessa concezione trova sicuramente tra i propri debiti teorici quelli nei confronti di Scholem. Ciò deve essere inteso in un doppio senso.

---

creazione. [...] La teoria del nome proprio è la teoria dei limiti [Grenze] della lingua finita rispetto a quella infinita. Di tutti gli esseri l'uomo è il solo che nomina egli stesso i suoi simili, come è il solo che Dio non ha nominato. [...] Con l'assegnazione del nome i genitori consacrano i loro figli a Dio» («Der Mensch ist der Erkennende derselben Sprache, in der Gott Schöpfer ist. [...] Sein geistiges Wesen ist die Sprache, in der geschaffen wurde. Im Wort wurde geschaffen [...] Alle menschliche Sprache ist nur Reflex des Wortes im Namen. Der Name erreicht so wenig das Wort wie die Erkenntnis die Schaffung. [...] Die Theorie des Eigennamens ist die Theorie von der Grenze der endlichen gegen die unendliche Sprache. Von allen Wesen ist der Mensch das einzige, das seinesgleichen selbst benennt, wie es denn das einzige ist, das Gott nicht benannt hat. [...] Mit der Gebung des Names weihen die Eltern ihre Kinder Gott.» - *Ibidem*, GS II, i, pp. 149-150; MG, pp. 185-186).

<sup>492</sup> Un'interpretazione simile è data da Irving Wohlfarth, che pone maggiormente l'accento sul fatto che anche quella del *Frammento* è, nel suo insieme, un'immagine, sebbene un'immagine concettuale. Nel far questo, egli sottolinea come il movimento messo in atto da Benjamin conduca ad una desoggettivizzazione generale: «Nonostante il divieto ebraico di farsi delle immagini, l'enigmatico rapporto del mondo profano col messianico può essere rappresentato in un'immagine? Anche a questo interrogativo si potrebbe rispondere con la condanna teologica benjaminiana del soggetto dispotico. Proust 'non si stancava', scrive Benjamin, 'di afferrare il tranello, l'io, per svuotarlo e ritrovare sempre di nuovo quella terza cosa: l'immagine'. Se a questo punto il frammento parla di 'un'immagine', ciò potrebbe essere motivato dal fatto che si vuole proprio evitare la sfera dell'io. A questa sfera appartiene piuttosto l'immanenza di un linguaggio coerentemente filosofico-concettuale. Siccome i concetti devono riferirsi al loro oggetto, l'immagine permetterebbe loro di raccogliersi in una 'configurazione' nella quale il soggetto egocentrico non figura più.» (- Irving Wohlfarth, «*Sempre radicale, coerente mai...*» *Rilettura del Frammento teologico-politico*, in E. Rutigliano e G. Schiavoni (a cura di), *Caleidoscopio benjaminiano*, Istituto Italiano di Studi Germanici, Roma 1987, pp. 272, 273). Qui sembra che si possa dire che, al di là della presenza discutibile di un'immagine (che non a caso Wohlfarth può presentare attingendo da un tardo testo di Benjamin), l'autore articola un'ulteriore prospettiva in cui la presenza individuale viene meno.

Anzitutto, in quanto in Scholem si può riconoscere una importante perdita di rilevanza della questione della soggettività del Messia. Il problema non è quello di riconoscere se è un soggetto e se è un soggetto storico o meno, ma si tratta di comprenderne la funzione in relazione alla «categoria del messianico». Il cuore della questione è dunque il problema della redenzione. A questo riguardo, Scholem sostiene, sin dagli anni della gioventù, una netta distinzione tra ebraismo e cristianesimo, contro ogni tentativo di sincretismo o assimilazionismo, di cui rende costantemente partecipe Benjamin. Si tratta di una distinzione di valore tanto teorico quanto politico, che riconosce come qualità fondamentale dell'ebraismo il fare della dimensione pubblica e, dunque, comunitaria il senso della condotta individuale. Sebbene sia più tarda, la seguente formulazione può venir riferita anche al pensiero giovanile di Scholem di cui Benjamin è partecipe:

In tutte le sue forme e costruzioni, l'ebraismo si è [...] sempre attenuto a un concetto di redenzione come evento pubblico che si compie sulla scena della storia e nel cuore della comunità. Insomma, come evento che si produce essenzialmente nel mondo del visibile e che al di fuori di questo suo manifestarsi nel visibile è impensabile. Al contrario, il cristianesimo concepisce la redenzione come evento che accade nell'ambito dello 'spirituale' e dell'invisibile: come un accadimento che si produce nell'anima, nell'universo del singolo, inducendo una misteriosa trasformazione interiore che non necessariamente corrisponde a un mutamento esteriore dell'ordine del mondo. Anche la *Civitas Dei* di Agostino, che pure, nel quadro della dogmatica cristiana, rappresenta il tentativo di gran lunga più audace di conservare - nello stesso tempo reinterpretandole radicalmente nell'interesse della chiesa - le categorie ebraiche della redenzione, è definita come una comunità di uomini misteriosamente redenti all'interno di un mondo irredento.<sup>493</sup>

---

<sup>493</sup> Gershom Scholem, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1976<sup>2</sup>; *Per la comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo*, trad. it. di M. Bertaggia, in Id., *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Marietti, Genova 1986, p. 107. Questa distinzione è ripresa in riferimento all'influenza di Scholem su Benjamin e articolata in connessione con altre fonti da Paolo Consigli: cfr. P. Consigli, *Ricomporre l'infranto*, cit., pp. 167-169.

La redenzione come attività compiuta dal singolo uomo (non individuo) nella prospettiva del bene comunitario è, dunque, ciò che non consente di dover (o, voler) attendere la venuta di qualcuno e, al contrario, richiede l'attività propositiva e costante. Una nozione che si è conservata, pur in una trasfigurazione neocriticista, nella trattazione che Cohen fa delle virtù e che Benjamin riconduce alla sua fonte ebraica nel momento in cui, come si è visto, sottrae allo stesso Cohen il tema, riprendendolo da Achad Ha-am. Non si tratta allora di decidere se questa sia una concezione che storicamente risponde alla "verità dei fatti". Si tratta invece di riconoscere che questa concezione ha un senso teologico-politico per Scholem e, soprattutto, per Benjamin.

In secondo luogo, l'influenza di Scholem si riconosce ancora una volta nel comune apprezzamento dell'elaborazione teorica di Achad Ha-am. Anzi, nella raccolta di scritti *Al bivio* si può ritrovare una considerazione, sostanzialmente ripresa nel passo scholemiano appena citato, in cui Ha-am afferma che la redenzione riguarda la dimensione comunitaria e non l'individualità: «La dottrina ebraica vede il suo fine non nella redenzione dell'*individuo*, ma nella prosperità e nel perfezionamento della *collettività* popolare e, al termine dei giorni, di tutto il genere umano»<sup>494</sup>. Questa peculiare determinazione fonda dunque prima in Ha-am e poi in Scholem quella prospettiva che, nella sua tendenza ad universalizzarsi, desoggettivizza la nozione di Messia. Ma, per quel che interessa nel discorso qui in atto, la riflessione del pensatore ucraino ha addirittura una maggior ricchezza di implicazioni. Infatti, nel suo discorso, la nozione di Messia si intreccia con il ruolo teorico proprio alla figura del profeta.

Pur essendo il riferimento imprescindibile<sup>495</sup> per poter trattare della figura del profeta, Mosè non diventa mai il detentore esclusivo (e quindi nessun profeta può esserlo) della verità. Non è infatti nella sua essenza individuale che risiede il suo

---

<sup>494</sup> A. Ginzberg, *Al bivio*, cit., p. 160.

<sup>495</sup> «La tradizione lo sapeva e ce lo dice chiaro: 'E non sorse più *profeta* in Israele come Mosè'. Dunque: Mosè è un *Profeta*. E non un profeta come gli altri la cui esistenza *reale* si manifestò nel nostro popolo nella sua vera forma solo all'epoca dei Re, ma - come chiamarono Mosè nei secoli più tardi - egli è 'il Signore dei Profeti', cioè il tipo ideale del Profetismo giudaico nel suo significato più puro e più alto.» - *ibidem*, p. 6.

essere profeta, bensì nella chiamata che, volente o nolente (l'esempio di Giona lo mostra), lo investe. Per cui: «Bene disse un critico inglese, il Carlyle: Tutti possono elevarsi al grado di profeta mercé la ricerca della verità, ma se tutti *possono essere tali*, grazie ad una volontà ferrea e ad una grande fatica, il *Profeta non può non essere tale*, perché questa è la sostanza della sua natura»<sup>496</sup>. Questa concezione deindividualizzata di Mosè trova la sua piena realizzazione nel confronto che Ha-am produce nel capitolo *Fra il Cristianesimo e l'Ebraismo*:

Ora ci possiamo forse immaginare la religione cristiana senza Gesù o anche la religione musulmana senza Maometto? La prima considera Gesù quale Dio. Ma non è questo il più importante. Anche se egli restasse 'figlio dell'uomo', profeta, come è Maometto per i musulmani, la cosa rimarrebbe fondamentalmente identica: cioè il nesso della coscienza religiosa e morale, con una data figura umana la quale è considerata come ideale di perfezione assoluta, e la cui credenza è parte essenziale della religione che non si può immaginare esistere senza di essa. L'Ebraismo solo non è legato ad una figura umana siffatta. L'ideale della perfezione assoluta è per lui Iddio solo; l'intima coscienza dell'uomo deve 'porsi dinanzi continuamente' Lui solo per 'imitarne le virtù'. L'uomo anche il più perfetto, non è immune da peccati o da vizi, e non può proporsi come ideale dinanzi al sentimento religioso che aspira a ricongiungersi alla sorgente della perfezione. *Mosè morì in peccato*, come ogni uomo; e non era che l'inviato di Dio, lo strumento della Rivelazione; la sua figura non è legata alla sostanza della religione, come una sua parte. Tanto che i Maestri più tardi del giudaismo non trovarono affatto strana l'affermazione d'uno dei loro colleghi, che diceva con grande semplicità: 'Ezra era degno di portare la Rivelazione ad Israele, se non lo avesse preceduto Mosè' (Sanhedrin 21). Il cervello d'un cristiano potrebbe mai concepire un

---

<sup>496</sup> *Ibidem*, p. 7. La libertà dalla individualizzazione e, dunque e in termini più generali, da ogni iconografia emerge anche in un breve passo in cui Ha-am si sposta velocemente dal piano singolare a quello nazionale: «In questa delineazione della fisionomia mosaica lo spirito del nostro popolo incarnò la miglior parte *della sua natura*. Bene dissero i Cabalisti: 'Mosè risorge in ogni generazione'.» (- *ibidem*, p. 23).

pensiero simile: 'Paolo era degno di recare l'Evangelo agli uomini, se non lo avesse preceduto Gesù'?<sup>497</sup>

Quest'ultimo interrogativo è estremamente significativo nella misura in cui, come si vedrà oltre, l'operazione messa distintamente in atto da Taubes e da Idel nei confronti di Scholem è diretta a soggettivizzare il riferimento delle teorie ebraiche. In altri termini, per Taubes non avrebbe potuto esserci cristianesimo senza Paolo e per Idel forme qabbalistiche specifiche non avrebbero potuto esistere senza la particolare sensibilità psicologica dei loro fondatori, e indirettamente anche degli altri adepti.

Ancora una volta, allo stesso modo che in Scholem successivamente, segue qui il netto rifiuto di Ha-am di ogni possibile ecumenismo:

Finché Israele non cambierà totalmente la sua natura essenziale per diventare un altro, non potrà ricevere alcun influsso religioso da libri come l'Evangelo, il quale pone a subbietto della comunione religiosa e della imitazione morale non la sola divinità astratta, ma - prima e innanzi tutto - un uomo, si chiami come si vuole: figlio di Dio, Messia o Profeta. [...] Questo 'io' è in sé causa sufficiente per allontanare eternamente l'Ebraismo dall'Evangelo.<sup>498</sup>

La convergenza, accolta da Benjamin, delle due prospettive di Scholem e Ha-am non dice però soltanto una parola definitiva sulla possibilità di accostare la posizione cristiana a quella ebraica, dice anche qualcosa di specifico proprio sulla sua nozione di Messia per come è stata poco sopra presentata. Infatti, non solo il profetismo è determinato da Dio ma anche la nozione di Messia deve essere intesa unicamente come corrispettivo teologico della trascendenza.<sup>499</sup>

---

<sup>497</sup> *Ibidem*, pp. 156-157.

<sup>498</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>499</sup> «Persino il Messia, sperato in futuro, ha il suo valore principale non in se stesso, ma in quanto è l'inviato di Dio per portar la redenzione ad Israele e al mondo. 'L'età messianica' occupa il pensiero dei sapienti ebrei molto più che il Messia stesso. E fra loro c'era, com'è noto, anche chi non credeva affatto al Messia *uomo*, ma alla redenzione immediata per opera di Dio medesimo.» - *ibidem*, p. 158.

### 3.

È possibile, a questo punto, affrontare sinteticamente le interpretazioni che vengono date da Jacob Taubes e da Moshe Idel della concezione messianica di Benjamin, interpretazioni che risentono fortemente della rilettura critica e polemica della riflessione teorica scholemiana.

Taubes sostiene che Benjamin e Scholem non avrebbero la medesima concezione dell'idea messianica: «Benjamin separa [nel *Frammento teologico-politico*] l'ordine del profano dall'ordine del messianico in modo tale da contrapporsi alla “comprensione dell'idea messianica” ebraica divulgata da Scholem»<sup>500</sup>. Questa distinzione risente sicuramente, secondo quanto già esposto, dell'interpretazione taubesiana di Benjamin, che lo fa divenire erede dell'inaudito gesto paolino.<sup>501</sup> In tal modo, Benjamin assume una posizione rivoluzionaria che lo presenta sul confine, gnostico, tra cristianesimo ed ebraismo. Non è cristiano in quanto pensa un Messia storico:

Una cosa anzitutto è chiara: esiste un Messia. Niente chiacchiere - 'il messianico', 'il politico' -, niente neutralizzazioni, ma il Messia. Ciò deve

---

<sup>500</sup> J. Taubes, *Walter Benjamin - un marcionita moderno?*, cit., p. 61.

<sup>501</sup> Un quadro generale dell'intento taubesiano è presentato da Elettra Stimilli: «Del 1981 è il saggio intitolato *Di caduta in caduta. Una riflessione gnoseologica sul peccato originale*. [...] In esso Taubes [...] mette in atto un ritorno a Kant e cerca di delineare il programma di una 'critica della ragione storica', con la precisa intenzione di portare alle estreme conseguenze i presupposti kantiani della teoria della conoscenza storica di Benjamin. Se è vero che 'Kant mostra un volto di Giano', se, cioè, 'da un lato ha coniato nella lingua tedesca l'espressione *Fortschritt*, 'progresso', e l'ha trasmessa alla filosofia della storia posteriore', mentre dall'altro ha delineato i limiti della ragione con una chiarezza e una definitività senza pari - arrivando persino a chiedersi come sia 'possibile una storia a priori' - allora si può pensare, insieme Taubes, che le tesi di Benjamin sul concetto di storia rappresentino un tentativo di dirimere, all'interno della posizione kantiana, la questione gnoseologica da qualsiasi impostazione progressista, di cui lo storicismo si è impossessato, cercando unitamente 'di stabilire un nesso causale fra momenti diversi della storia'. Interpretare fino in fondo la 'svolta copernicana' di Kant nei termini di una filosofia della storia, secondo Taubes, vuol dire mettere in atto un mutamento radicale di prospettiva per ciò che concerne il concetto di storia, e cioè affrontare le conseguenze che 'la dottrina' kantiana 'dell'lo come fondamento della coscienza del tempo e (quindi) della storia porta con sé'.» (- Elettra Stimilli, *Prefazione*, in Jacob Taubes, *Messianismo e cultura*, Garzanti, Milano 2001, p. 27).

essere ben chiaro, qui non si intende il Messia cristiano, si legge: il Messia.  
Nessuna nebulosa neutralizzazione illuministica o romantica.<sup>502</sup>

Non è, però, nemmeno ebraico. Infatti, nella conclusione del *Frammento*, il riferimento alla «politica mondiale» col metodo del «nichilismo» è per Taubes completamente estraneo all'ebraismo: «Chi vuole raccontare che qui si tratta di un pezzo di teologia ebraica, dovrebbe provare che la politica mondiale nichilistica è una possibile attitudine dell'insegnamento rabbinico o apocalittico»<sup>503</sup>. È però in un altro passo, là dove nell'immagine delle frecce emerge l'«immediata intensità messianica del cuore, del singolo uomo interiore [...]» che «allora il senso "cristiano", in fin dei conti proprio marcionita di questa frase si può toccare con mano, anche senza la forte equazione posta da Scholem tra ebraico = esteriore e cristiano = interiore»<sup>504</sup>. Così Taubes è in grado di sostenere che il messianismo può esprimersi anche a partire da un unico soggetto e, addirittura, nella sua interiorità, con la conseguenza che è Scholem a contraddirsi quando presenta quella netta distinzione tra ebraismo e cristianesimo. Scholem non se ne accorge, eppure «presenta i materiali dei "suoi" sabbatiani, una "setta" messianica [...] che ha scosso e minato dall'interno i fondamenti dell'ebraismo rabbinico "medievale"; materiali che denunciano un grado di interiorità dell'idea messianica nell'ebraismo - in crisi -, che riprende e supera tutte le comuni interiorizzazioni cristiane dell'idea messianica di redenzione che si conoscono»<sup>505</sup>.

---

<sup>502</sup> J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 134.

<sup>503</sup> Jacob Taubes, *Walter Benjamin - un marcionita moderno?*, cit., p. 63.

<sup>504</sup> *Ivi*.

<sup>505</sup> Jacob Taubes, *Der liebe Gott steckt im Detail. Gershom Scholem und die messianische Verheißung*, in N. Bolz e R. Faber (a cura di), *Antike und Moderne. Zu Walter Benjamin „Passagen“*, Königshausen & Neumann Verlag, Würzburg 1986; *Il buon Dio sta nel dettaglio. Gershom Scholem e la promessa messianica*, trad. it. di E. Stimilli, in *Il prezzo del messianesimo*, Quodlibet, Macerata 2000, p. 35 [primo anno di pubblicazione 1977]. Taubes riprende altre volte la critica. In un diverso articolo: «In termini ebraici, la realtà del mondo esterno non è visibile nelle leggi naturali, ma viene rappresentata dalla *Torah* o Legge divina (*halakhah*). Una crisi relativa alla validità delle strutture del mondo si traduce, quindi, "giudaicamente" nel problema della validità della Legge. Contrapponendomi a Scholem, vorrei dimostrare che la strategia di Paolo di abolire la

Le osservazioni di Jacob Taubes sono state successivamente riprese e ampliate da Moshe Idel che, infatti, contesta a Scholem l'idea che la 'pubblicità' sia il vero carattere del messianismo nel suo insieme.<sup>506</sup> Ma questi contesta anche Taubes negando che vi sia, nelle espressioni storiche dei Messia mistici, un necessario riferimento alla storia come obiettivo dell'azione.<sup>507</sup>

---

Legge non è stata dettata da motivazioni pragmatiche, una resa o un "impulso proveniente dall'esterno", essa piuttosto segue rigorosamente la "logica immanente" di Paolo che deriva dall'accettazione di un Messia giustamente crocifisso secondo la Legge. Tanto peggio per la Legge, sostiene Paolo; e perciò deve sviluppare la sua teologia messianica in una forma "totalmente antinomica", che culmina nella dichiarazione che il Messia crocifisso è "la fine della Legge" (*Rm* 10, 4). La crisi dell'interiorizzazione obbliga Paolo anche a distinguere tra un ebreo che è tale solo "esteriormente" e un ebreo che lo è anche "interiormente" (*Rm* 2, 28) [...] La crisi è un evento intimamente ebraico. La crisi dell'escatologia diventa, per Paolo, una crisi di coscienza.» - Jacob Taubes, *Scholem's Theses on Messianism Reconsidered*, in N. Bolz e R. Faber (a cura di), *Antike und Moderne. Zu Walter Benjamin „Passagen“*, Königshausen & Neumann Verlag, Würzburg 1986; *Una revisione critica delle tesi di Scholem sul messianesimo*, trad. it. di E. Stimilli, in *Il prezzo del messianesimo*, Quodlibet, Macerata 2000, p. 51 [primo anno di pubblicazione 1982]. Un'ultima ripresa è quella nell'articolo dedicato a Benjamin: cfr. J. Taubes, *Walter Benjamin - un marcionita moderno?*, cit., p. 61.

<sup>506</sup> «Si può sostenere [...] che l'essenza di alcune forme di autocoscienza messianica o anche di attività messianica abbia origine da esperienze interiori affini, e talora identiche, a ciò che si definisce genericamente esperienza mistica. In altri termini ritengo che la manifestazione di una coscienza messianica sia spesso da associare a specifici eventi spirituali interiori che possono suscitare nel singolo una consapevolezza della sua particolare importanza, la quale talvolta si esprimerà in una missione dichiaratamente messianica.» - Moshe Idel, *Messianic Mystics*, Yale University Press, New Haven-London, 1998; *Mistici messianici*, trad. it di F. Lelli, Adelphi, Milano 2004, pp. 19-20.

<sup>507</sup> «Il problema principale di questo modello interpretativo» - qui il riferimento polemico è sia Scholem che Taubes - «è che i Messia mistici diedero scarso peso o addirittura ignorarono totalmente qualsiasi crisi storica, quando espressero le loro pretese messianiche. Non vi sono motivi per cui un Messia, che avesse avvertito un legame fra una crisi storica e il futuro messianico che preannunciava, avrebbe dovuto esitare ad affermarlo. Quando dunque tale relazione non è esplicitata, è necessario usare una grande cautela prima di formulare una conclusione del genere [...] Persino quando è possibile servirsi dell'interpretazione traumatico-storica, resta comunque irrisolto il problema dell'esperienza mistica individuale, che crea, incoraggia e spesso accompagna la coscienza e le attività messianiche di un determinato individuo. Anche in tali casi esistono

Queste critiche non toccano direttamente il discorso che si sta qui svolgendo se non là dove conducono Idel a formulare un'interpretazione del pensiero benjaminiano:

L'onnipresenza del Messia in quanto Intelletto Agente, quale si trova nella Qabbalah estatica e negli scritti di vari filosofi ebrei medioevali, fa sì che l'esperienza 'messianica' sia possibile in ogni momento, in quella che un mistico interpreterebbe come un'esperienza atemporale. Tale è la concezione del messianismo di Benjamin.<sup>508</sup>

Secondo una simile interpretazione, non è più questione della nozione del Messia bensì è questione dell'investimento psicologico personale che Benjamin associa a tale nozione: «Il concetto di apertura all'inesplicabile sempre atteso somiglia soprattutto alla visione che equipara il messianismo alla salvezza individuale; ogni momento è considerato, nella sua pregnanza, una possibile via di accesso all'esperienza messianica»<sup>509</sup>. È però proprio in questo slittamento che viene fraintesa l'operazione benjaminiana, non solo non interessata alla salvezza individuale, né propria né dell'individuo in generale, ma nemmeno convinta o implicata in una presentazione dell'esperienza come luogo di insorgenza della trascendenza, come esclude la critica benjaminiana a Buber più volte richiamata.

---

rivelazioni la cui essenza, i cui particolari e la cui forma espressiva svolgono un ruolo decisivo nella comprensione del fenomeno messianico.» - *ibidem*, pp. 23-24.

<sup>508</sup> *Ibidem*, p. 358. Questa attribuzione è connessa alla generale lettura cui si riferisce: «Le varie forme di misticismo, che miravano a realizzare nel presente quella che era ritenuta la vita spirituale ideale, e un'anticipazione delle forme sublimi dell'esistenza umana, non avevano interesse a rinviare le forme più elevate di esperienza a un futuro indefinito associato alla redenzione nazionale e al ricollocamento geografico di tutti gli ebrei» (- *ibidem*, p. 360). Su questa base anche Idel distingue la posizione di Scholem da quella di Benjamin. Il primo sarebbe più vicino «ad alcune delle concezioni apocalittiche tradizionali» mentre il secondo sarebbe prossimo a «certe forme mistiche di interpretazione dell'escatologia» (- *ivi*).

<sup>509</sup> *Ibidem*, p. 413.

#### 4.

La desoggettivizzazione della nozione di Messia, a cui è seguita una breve considerazione sulla sua necessaria sottrazione a una concezione psicologizzante, richiede un ultimo approfondimento. Rimane infatti da precisare, a partire e in stretta relazione con l'analisi sviluppata nel precedente capitolo, la possibile relazione che le può venir attribuita con la concezione dell'eroe.

L'eroe tragico, che si oppone alla concezione mitico-destinale, finisce per soccombere senza che la sua azione abbia prodotto un mutamento delle connessioni vigenti. Infatti, la «conoscenza» che «l'uomo pagano» esprime nella tragedia «gli toglie la parola, e rimane muta». Si tratta di una paradossale relazione tra conoscenza e mutismo che esprime, ad un primo livello, la prospettiva totalmente immersa nel suo ruolo oppositivo: «il destino demonico è infranto»<sup>510</sup>. Ad un secondo livello, essa è però la riproposizione ineludibile dell'impossibilità della conoscenza del bene e del male. Se «nella tragedia l'uomo pagano si rende conto di essere migliore dei suoi dèi»<sup>511</sup>, proprio questo giudizio lo lega agli dèi che egli condanna, perché nel giudizio esso non si libera dalla lingua strumentale, anzi, provoca il processo del destino e della colpa: la «parola giudicante punisce - e attende - la provocazione di sé come la sola e più profonda colpa»<sup>512</sup>. Dunque, il tentativo eroico è significativo perché mette in scena il funzionamento delle dinamiche mitico-destinali e, soprattutto, perché evidenzia la frattura (col suo mutismo) nel linguaggio giudicante vigente.

In questo senso, non vi è alcuna possibilità di riconoscere nell'eroe e nella tragedia quanto possa eventualmente definire l'apertura allo spazio messianico, come sembrerebbe far pensare l'espressione di Jacobson «destino messianico»<sup>513</sup>. Il rovescio della condizione eroica e la vera apertura si possono invece trovare nel modo di considerare il coraggio del poeta che Benjamin elabora

---

<sup>510</sup> W. Benjamin, *Schicksal und Charakter*, GS II, i, pp. 174-175; CCRT, p. 120.

<sup>511</sup> *Ibidem*, GS II, i, p. 175; CCRT, p. 120.

<sup>512</sup> W. Benjamin, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, GS II, i, p. 153; MG, p. 189.

<sup>513</sup> «Messianic fate» - E. Jacobson, *Metaphysics of the Profane*, cit., p. 157.

in un giovanile scritto dedicato a due poesie di Hölderlin.<sup>514</sup> Attraverso la forma del commento estetico, infatti, Benjamin dice qualcosa anche sul senso del coraggio del poeta e sull'orientamento che verso di esso devono avere le connessioni interne allo scritto.

Se il poeta hölderliniano può essere associato, in entrambe le poesie, all'eroe tragico, poiché il suo coraggio «è dedizione al pericolo che minaccia il mondo»<sup>515</sup> e questo pericolo è propriamente quello della destinalità mitica, è però il significato di questo stesso coraggio che rovescia il senso della nozione dell'eroicità del poeta.<sup>516</sup> Infatti, il poeta - e qui sta la differenza tra le due stesure individuata da

---

<sup>514</sup> Si lasci qui riportare le parole di Scholem relative agli anni 1916-1917, spesso citate nei lavori critici: «Il mio diario conserva ancora un appunto relativo a questa parte della conversazione: 'Lo spirito di Benjamin si aggira e si aggirerà ancora a lungo intorno al fenomeno del mito, al quale si avvicina dai versanti più disparati. Da quello della storia, prendendo le mosse dal romanticismo, da quello della poesia, ispirandosi a Hölderlin, da quello della religione, a partire dall'ebraismo, e infine da quello del diritto.» (- G. Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, cit., pp. 60-61). Lo scritto *Due poesie di Friedrich Hölderlin*, qui in questione, confronta quelle che Benjamin reputa due versioni differenti di un unico progetto poetico: *Dichtermut* e *Blodigkeit*. In appendice alla traduzione italiana del lavoro benjaminiano si trovano i due testi poetici e una loro traduzione: cfr. Walter Benjamin, *Due poesie di Friedrich Hölderlin*, trad. it. di A. Marietti Solmi, in *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, Einaudi, Torino 1982, pp. 134-135.

<sup>515</sup> Walter Benjamin, *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, Bd. II, i, p. 123; *Due poesie di Friedrich Hölderlin*, trad. it. di A. Marietti Solmi, in *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, Einaudi, Torino 1982, p. 130. Così articola Benjamin il discorso: «Vi si cela un paradosso peculiare [...]: Per il coraggioso esiste il pericolo, eppure egli non lo considera. Poiché sarebbe vile, se lo tenesse in conto; e se non ci fosse pericolo per lui - egli non sarebbe coraggioso. Questo strano rapporto si risolve nel senso che il pericolo non minaccia la stessa persona coraggiosa, ma il mondo. Coraggio è il senso della vita dell'uomo che si abbandona al pericolo, e in tal modo, nella propria morte, dilata questo pericolo, lo trasforma nel pericolo del mondo e insieme lo supera. [...] Il mondo dell'eroe morto è un nuovo mondo mitico, saturo di pericolo» (- *ibidem*, GS II, i, pp. 123-124; MG, p. 130).

<sup>516</sup> Benjamin è già avvertito, al momento di questa trattazione, del culto del poeta proprio al circolo di George e, pur apprezzando la capacità poetica dello stesso George, non ne condivide mai i modi e gli intenti. Per la distanza dalla figura del poeta nella riflessione heideggeriana, a sua volta oggetto di culto particolare: cfr. Philippe Lacoue-Labarthe, *Le courage de la poésie*, in Id., *Heidegger. La politique du poème*, Galilée, Paris 2002.

Benjamin - non si erge solitario bensì si identifica «col mondo»<sup>517</sup>. Nella seconda redazione della poesia, Hölderlin pone al centro proprio questo elemento: «Intimissima identità del poeta col mondo, di cui sono emanazione tutte le identità del momento intuitivo e di quello intellettuale di questa poesia»<sup>518</sup>.

Ecco che allora la scelta di questa duplice stesura, tra l'ampia produzione hölderliniana, non è casuale; vi si insedia un metadiscorso: il poeta Hölderlin scrive del ruolo del poeta non facendone argomento di trattazione, bensì esponendo le connessioni che è compito di ogni poeta informare attraverso un reticolo di relazioni linguistiche non oggettuali, che a loro volta informano. È questo il senso della determinazione della seconda stesura come migliore della prima.<sup>519</sup> È questo il senso del concetto di poetato. Se il poetato è «unità intrinseca dell'ordine intellettuale e di quello intuitivo»<sup>520</sup>, dove il primo è la forma e il secondo

---

<sup>517</sup> «[Nella seconda stesura] regna sovrano un principio di ordine spirituale: l'identificazione del poeta eroico col mondo.» (- W. Benjamin, *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, GS II, i, p. 124; MG, p. 130).

<sup>518</sup> *Ibidem*, GS II, i, p. 123; MG, p. 130.

<sup>519</sup> Nella prima stesura Hölderlin è soggetto all'immagine mitica e, dunque, determina sostanzialmente un discorso mitologico: «La prima redazione rileva una notevole indeterminazione del momento intuitivo e uno scarso collegamento dei particolari. Così il mito della poesia è [...] soffocato dal mitologico. [...] Il mito si forma [...] sulla base della mitologia. Il dio Sole è l'avo del poeta, e il suo morire è il destino dove la morte del poeta si realizza dapprima in forma riflessa» (- *ibidem*, GS II, i, p. 109; MG, p. 115). Nella seconda stesura, al contrario, Hölderlin si libera del mitologico così che il mitico diventa l'oggetto interno della trattazione: «Nell'ultima poesia s'impone il legame possente che congiunge le singole sfere. Gli dèi e i viventi sono legati nel nodo fermissimo del destino del poeta. Il loro semplice e tradizionale rapporto gerarchico, proprio della mitologia, è qui superato. [...] nel carne tutte le unità appaiono già nella forma di una compenetrazione reciproca, di un intreccio intensivo, che non è mai possibile cogliere gli elementi in se stessi, ma sempre soltanto il tessuto dei rapporti [...] Il supporto mitologico cede il passo alla connessione interna del proprio mito.» (- *ibidem*, GS II, i, pp. 112-114; MG, pp. 118-120).

<sup>520</sup> *Ibidem*, GS II, i, p. 106; MG, p. 112. Non si può qui articolare nessun discorso inerente alla nozione di poetato al di là del suo significato diretto per il discorso in atto, un discorso distinto dalla questione 'estetica' che lo stesso Benjamin assume come prospettiva generale dello scritto. Per una trattazione in questo senso si rimanda, a titolo indicativo, ai seguenti riferimenti: T. Tagliacozzo, *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, cit., pp. 129-151;

«la percezione rivelatrice»<sup>521</sup>, allora la sua «considerazione [...] non porta al mito ma [...] solo alle connessioni mitiche, che nell'opera d'arte sono plasmate così da costituire un'unica forma, non mitologica e neanche mitica»<sup>522</sup>.

Si può allora affermare che il coraggio del poeta è anzitutto quello di Hölderlin che ha teso il linguaggio, attraverso il suo uso poetico, alla sua essenza, nell'aspetto della sua distanza dal mito e della capacità di mostrarne, da questa stessa distanza, le connessioni.<sup>523</sup> Il coraggio del poeta, in ultima istanza, non è identico a quello dell'eroe tragico. È piuttosto quanto negli appunti sulla categoria di giustizia, di tre anni successivo, Benjamin chiama virtù. Si può dunque affermare che la nozione del «Messia» rimane legata alla sua funzione di connessione al trascendente, poiché unicamente da questo debito può ritornare al pensiero, mentre quella di eroe assume il suo senso più proprio nella sua trasfigurazione linguistica, dalla quale unicamente può aprire dall'interno l'immanenza.

In conclusione, il coraggio è virtù e se «virtuoso può essere solo l'adempimento di ciò che si esige», il poeta è virtuoso nel senso che risponde al contempo all'esigenza della comprensione della vigenza destinale del mito e all'esigenza della comprensione della vera essenza del mondo nell'unico *medium* possibile, il linguaggio.

Se rimane ancora impossibile «l'ordine etico del mondo»<sup>524</sup> il linguaggio, che l'eroicità del poeta ritrova nella sua essenza, è il fondamento che apre alla

---

Fabrizio Desideri, Giovanni Matteucci (a cura di), *Dall'oggetto estetico all'oggetto artistico*, Firenze university press, Firenze 2006.

<sup>521</sup> »...offenbarenden Wahrnehmung...« (- W. Benjamin, <fr. 73>, GS, VI, p. 99).

<sup>522</sup> W. Benjamin, *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, GS II, i, p. 126; MG, p. 132.

<sup>523</sup> Richiamando il tema del «privo di espressione» del saggio sulle *Affinità elettive goethiane*, svolto nel secondo capitolo, si può qui ricordare quanto Benjamin ne dice proprio richiamando Hölderlin: «Il privo di espressione è la potenza critica [...]. Esso possiede questa autorità come parola morale. [...] cesura in cui vien meno - con l'armonia - ogni espressione, per far posto a una forza [che] non è mai stata più chiara che nella tragedia greca da un lato, e dall'altro negli inni di Hölderlin. È percettibile nella tragedia come ammutolire dell'eroe, e nell'inno come arresto del ritmo.» (- W. Benjamin, *Goethes Wahlverwandtschaften*, GS, I, i, p. 181; CCRT, p. 234).

<sup>524</sup> W. Benjamin, *Schicksal und Charakter*, GS II, i, p. 175; CCRT, p. 120.

percezione creaturale del mondo, custodisce la propria essenza trascendente e, al contempo, si ritrae dalla vista del discorso, assorbito dall'orientamento che il secondo e il terzo capoverso del *Frammento teologico-politico* giungono a prospettare.

#### **d. La direzione del compito etico-politico**

La parte del *Frammento teologico-politico*, che è stata finora tralasciata, è dedicata alla determinazione dell'ordine del «profano».

Privo della necessità destinale e della regolazione normativa, privo della certezza di senso che offre la teocrazia, «l'ordine del profano» non è per questo deprivato di senso e di orientamento, un senso che anzi può ora riconoscere nella corretta relazione al messianico e, attraverso di esso, nella propria dimensione creaturale. Così, «come una forza, attraverso la sua traiettoria, può favorirne un'altra diretta in senso opposto,» allo stesso modo «anche l'ordine profano del Profano può favorire l'avvento del regno messianico»<sup>525</sup>. Nell'immagine qui prodotta, Benjamin propone implicitamente un quadro generale all'interno del quale le forze agiscono. Un quadro i cui estremi sono quelli del mondo creaturale e del regno di Dio. Questa è la «concezione mistica della storia» che d'altronde, pur presentandosi in «immagine», rimane immagine funzionale priva di figurazione e in tal modo determina la sua utopicità: «Di ciò che è più grande - dell'adempimento dell'utopia - non si può parlare, ma solo testimoniare»<sup>526</sup>. Si tratta di un'utopicità

---

<sup>525</sup> W. Benjamin, *Theologisch-Politisches Fragment*, GS II, i, p. 203; CCRT, p. 171.

<sup>526</sup> Walter Benjamin, *Paul Scheerbar: Lesabéndio*, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, Bd. II, ii, p. 620; *Paul Scheerbar: Lesabéndio*, trad. it. di A. Marietti Solmi, in *Il Concetto di critica nel romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922*, Einaudi, Torino 1982, p. 130. La 'testimonianza' apre il problema della sua relazione possibile con l'azione, problema che trova il suo luogo specifico di analisi nel prossimo capitolo. Certamente, però, non si può qui accogliere la lettura che Wohlfarth propone del passo appena citato del *Frammento*: «Il rapporto del profano col

che si dà nel segno del negativo: non tanto assenza della presenza, quanto assenza della sua pensabilità compiuta. Eppure, al contempo, è apertura del pensiero nel senso dell'azione attraverso la relazione tra felicità e speranza.

La speranza non è semplice sentimento o disposizione,<sup>527</sup> bensì orientamento complessivo, un orientamento nella prospettiva di ciò che compie la creaturalità. È questo il senso della chiusura del saggio sulle *Affinità elettive*: «Solo per chi non ha più speranza è data la speranza»<sup>528</sup>. Solo per chi si libera dalla falsa idea che nella speranza si possa compiere la «redenzione»<sup>529</sup> è data realmente la sola speranza possibile. Quella che venga riconosciuta l'esistenza di ciò che non può apparire (quel che Benjamin chiama il «privo di espressione») ma che dell'apparenza costituisce l'elemento di apertura al teologico. Si tratta dunque della speranza che si mostri l'appartenenza dell'apparenza alla relazione linguistico-creaturale dell'uomo al mondo:

Così alla fine la speranza giustifica l'apparenza della conciliazione, e il detto platonico, essere assurdo volere l'apparenza del bene, soffre la sua unica eccezione. Poiché l'apparenza della conciliazione può, anzi deve essere voluta; essa sola è la sede dell'estrema speranza. Così la speranza finisce per

---

Messianico [...] sarà [...] *rappresentato* come rapporto di tensione e quindi realizzato 'in forma embrionale o intensiva'. Allora quest'immagine sarebbe *già e non ancora* messianica e indicherebbe in forma di anticipazione ellittica o chiasmica, quella 'vera lingua' alla quale qui ed ora si può soltanto alludere esotericamente.» (- I. Wohlfarth, «*Sempre radicale, coerente mai...*», cit., pp. 272-273). In questa lettura, infatti, l'accento è eccessivamente posto sulla predeterminazione della relazione, sul fatto che, in qualche modo, si tratta solamente di spiegare ciò che è già dato. Mentre per Benjamin, ed è quanto finora si è cercato e si sta cercando di articolare, dati gli estremi, la relazione è quel che fa problema.

<sup>527</sup> La speranza può prender corpo come sentimento solamente nel narratore, poiché solamente tradotta linguisticamente essa può riconoscersi come proveniente da un sentimento: «L'ultima speranza non è mai tale per chi la nutre, ma solo per quelli per cui è nutrita. Appare così la ragione più intima dell' 'atteggiamento del narratore'. Poiché egli solo può compiere, nel sentimento della speranza, il significato dell'accadere, proprio come Dante accoglierla in sé la disperazione degli amanti [...], la più effimera e paradossale» (- W. Benjamin, *Goethes Wahlverwandtschaften*, GS I, i, p. 200; CCRT, p. 252).

<sup>528</sup> *Ibidem*, GS I, i, p. 201; CCRT, p. 254.

<sup>529</sup> *Ibidem*, GS I, i, p. 200; CCRT, p. 253.

liberarsi dell'apparenza; ed è solo come una domanda tremante che, alla fine del libro, quel 'come sarà bello' risuona dietro i morti, che, se mai possiamo sperare che si ridestino, non è già in un mondo bello, ma in un mondo beato.<sup>530</sup>

L'«estrema speranza» trapassa nel dover volere la conciliazione attraverso l'apparenza.<sup>531</sup> Un dover volere determinato dall'intima ed estrema necessità del gesto, che è un volere in quanto libero da qualunque legame con ogni sorta di obbligazione. È la paradossalità che unica consente di sostenere tanto la «domanda tremante» che «risuona dietro i morti», quanto il condizionale che solamente concede di sperare:

Elpis rimane l'ultima delle parole orfiche: [...] speranza nella redenzione, che nutriamo per tutti i morti. Essa è la sola giustificazione della fede nell'immortalità, che non può mai accendersi alla propria esistenza.<sup>532</sup>

Alla speranza corrisponde la felicità. Come Benjamin afferma all'interno di *Destino e carattere*, «è proprio la felicità che svincola il felice dall'ingranaggio dei destini e dalla rete del proprio»<sup>533</sup>. A queste parole, nel *Frammento* fanno eco quelle che riconoscono la forza del profano nella «ricerca di felicità dell'umanità libera»<sup>534</sup>.

---

<sup>530</sup> *Ibidem*, GS I, i, p. 200; CCRT, pp. 252-253.

<sup>531</sup> Poiché, inversamente, «la conciliazione limitata all'ambito mondano [deve] per ciò stesso rivelarsi come apparenza» (- *ibidem*, GS I, i, p. 191; CCRT, p. 243).

<sup>532</sup> *Ibidem*, GS I, i, p. 200; CCRT, p. 253.

<sup>533</sup> *Ibidem*, GS II, i, p. 173; CCRT, p. 119. Qui si trova, subito dopo, anche un rimando a Hölderlin che fa risuonare quanto detto nel precedente sottocapitolo: «Non per nulla Hölderlin chiama 'senza destino' gli dèi beati. Felicità e beatitudine conducono quindi, al pari dell'innocenza, fuori della sfera del destino.» (- *ivi*).

<sup>534</sup> W. Benjamin, *Theologisch-Politisches Fragment*, GS II, i, p. 203; CCRT, p. 171. Per ciò che riguarda le tarde tesi *Sul concetto di storia* Girolamo De Michele tratta della felicità nei seguenti termini, che servono qui solo ad ampliare la prospettiva dello sguardo: «Lo storico materialista è produttore di un'idea di storia che si libera 'dallo schema della progressione in un tempo omogeneo e vuoto': in ciò consiste la parte costruttiva del suo compito. Ma questa idea di storia può darsi solo in connessione con quell'idea di *redenzione*, che 'risuona' nell'idea di felicità, poiché la felicità è

La felicità è liberata dal nesso kantiano di morale-natura in cui la sua ripresa dalla concezione greca ha partecipato a rinchiudervela. Non si tratta mai di soddisfare dei desideri soggettivi, bensì, nella possibilità di una comunità creaturale, di far partecipare attivamente il soggetto umano, nella anonimità della propria volontà e nell'assenza di riso, alla sua costituzione (l'«ordine del profano» è «orientato sull'idea di felicità»<sup>535</sup>).<sup>536</sup>

Per questo «nella felicità ogni essere terrestre aspira al suo tramonto»<sup>537</sup> e, all'opposto, «l'immediata intensità messianica del cuore, del singolo uomo interiore, procede [...] attraverso l'infelicità nel senso del dolore»<sup>538</sup>. Quest'ultimo riferimento è indubbiamente diretto all'ergersi eroico nel tragico e, in fin dei conti, allo stagliarsi del poeta, secondo il rapporto tra i due precedentemente determinato e nella misura in cui non si giunge ancora al più profondo grado linguistico cui egli fa segno. È però necessario sottolineare che non si tratta di un

---

'impregnata dei colori' dello *Zeit* cui siamo stati assegnati.» (- Girolamo De Michele, *L'impercettibile tremolio della felicità. Tempo e dialettica in stato di arresto*, « Fenomenologia e società », 2, 2000, pp. 59-60).

<sup>535</sup> W. Benjamin, *Theologisch-Politisches Fragment*, GS II, i, p. 203; CCRT, p. 171.

<sup>536</sup> In questo senso, opera una unità del soggetto che può essere articolata facendo nuovamente riferimento a Achad Ha-am, il quale riprende la nozione elaborata «nell'età del 1.° Tempio»: «L'uomo, qual essere vivo e intelligente, è *uno* in tutte le sue parti; 'Néfesh' (anima, essere animato) è il nome che abbraccia tutto: il corpo e lo spirito con tutti i fenomeni vitali che ne dipendono. La 'néfesh' - cioè l'uomo unitario - vive tutto com'è e muore tutto com'è, senza alcun residuo purchessia» (- A. Ginzberg, *Al bivio*, cit., p. 51). Questa unità, nello stesso Ha-am, non è individuale e si traduce in una individualità superiore, quella della collettività e poi dell'umanità: «Secondo questa concezione, il centro dell' 'io' passa non dalla carne allo spirito, ma dall'individuo alla collettività, e insieme anche il problema della vita si trasporta dalla vita personale a quella sociale. Perché io vivo? Per l'esistenza e la prosperità della collettività di cui io sono uno dei membri. Perché io muoio? Per lasciare il mio posto a individui nuovi, i quali rinnovino la fisionomia collettiva e non le permettano di cristallizzarsi e di restare eternamente allo *status quo*. Allorché l'individuo singolo ama la collettività come l'anima sua e aspira alla sua prosperità come fosse la sua prosperità personale, il suo cuore trova in ciò il suo appagamento e non avverte più tanto l'amezza che c'è nella sua vita personale, poiché conosce il fine per cui egli vive e soffre.» (- *ibidem*, pp. 51-52).

<sup>537</sup> W. Benjamin, *Theologisch-Politisches Fragment*, GS II, i, p. 203; CCRT, p. 171.

<sup>538</sup> *Ibidem*, GS II, i, p. 204; CCRT, pp. 171-172.

loro semplice rifiuto ma del loro accoglimento nei limiti del loro stesso darsi storico.<sup>539</sup> Quindi, non come possibilità attuabile, possibilità che si dà propriamente solo nell'aspirazione alla totalità armonica del tramonto. Poiché è «ogni essere terrestre» così come l'«umanità libera»<sup>540</sup> dalla destinalità e, dunque, in generale, la «mondanità», «che eternamente trapassa, e trapassa nella sua totalità, non solo spaziale, ma anche temporale»<sup>541</sup>.

Quanto qui rimane da considerare è l'uso dell'avverbio «eternamente». Esso non indica un'estensione temporale in(de)finita. In questo caso, infatti, l'appiattimento dei due riferimenti in un unico costituirebbe una tautologia implicita, un tempo eterno che trapassa eternamente, e al contempo paradossale, l'eternità in tempo. Esso indica piuttosto un'impossibilità intrinseca nel determinare «l'avvento del regno messianico». Ciò comporta una conseguenza rilevante: è la felicità, e non solo la sua idea, a determinare il ritmo del movimento, «il ritmo [...] è la felicità»<sup>542</sup>. Se il ritmo è l'«ordine del moto», la felicità è l'intrinseca legge del moto del profano che provoca come propria melodia «l'eternità di un tramonto»<sup>543</sup>.

A partire da quanto è stato così delineato trova posto in una conclusione che è apertura al discorso politico, l'ultima proposizione: «Tendere [all'eterna e totale

---

<sup>539</sup> In questo senso può anch'esso, nella mediazione dell'arte, riferirsi all'ambito della felicità. È quanto Benjamin esprime ancora nella pervenuta breve recensione al romanzo *Lesabéndio*: «La stella si ridesta per unirsi con altri astri, che aspirano a formare con essa il grande anello asteroidale attorno al sole, e i palladiani conoscono per la prima volta il dolore e la beatitudine della dissoluzione in ciò che è più grande» (- W. Benjamin, *Paul Scheerbart: Lesabéndio*, GS II, ii, p. 619; CCRT, p. 129.) Con un salto all'indietro, che trova la sua possibilità in quanto finora articolato, si può affermare che in questo passo è esposto il rovescio della concezione contemporanea che Benjamin ritrova in Schiller: «Forse dopo la fine del mondo antico l'uomo conosce solo uno stato psichico in cui la sua interiorità entri in un rapporto pienamente puro e grande con il tutto della natura, del cosmo: il dolore. L'uomo sentimentale, come lo chiama Schiller può acquisire un sentimento approssimativamente puro e grande, ossia [...] La sua suprema semplicità e integrità umana riposa su questa separazione dalla natura determinata dal dolore» (- W. Benjamin, *Das Glück des antiken Menschen*, GS II, i, p. 126; CCRT, p. 159).

<sup>540</sup> W. Benjamin, *Theologisch-Politisches Fragment*, GS II, i, p. 203; CCRT, p. 171.

<sup>541</sup> *Ibidem*, GS II, i, p. 204; CCRT, p. 172.

<sup>542</sup> *Ivi*.

<sup>543</sup> *Ivi*.

caducità della natura], anche per quei gradi dell'uomo che sono natura, è il compito della politica mondiale, il cui metodo deve essere chiamato il nichilismo»<sup>544</sup>. Ogni ordine istituzionale e collettivo che, nell'assenza del riconoscimento della peculiare connessione tra profano e messianico, non può liberarsi dall'interno del suo "ritmo" destinale deve essere annullato. La radicalità richiesta alla politica dalla posizione benjaminiana determina l'impossibilità di ogni riformismo. La stessa radicalità non si esprime però in un gesto spietato, bensì in un gesto di virtuoso riconoscimento, quello della creaturalità del mondo.

---

<sup>544</sup> *Ivi.*

## Per un'azione politica orientata alla costituzione della comunità etica: la violenza pura come alternativa radicale alla violenza giuridica

I precedenti capitoli hanno permesso di determinare gli estremi del discorso benjaminiano: nella opposizione ad un mondo destinalmente deciso è necessario tener sempre in considerazione, da un lato, l'originaria richiesta di redenzione della natura che deve essere accolta dall'uomo attraverso la sua propria naturalità e, dall'altro, le implicazioni teologiche della libertà umana che devono essere assunte nella loro relazione con l'inappropriabilità della verità divina. Questi due riferimenti delimitano l'ambito proprio alla strutturazione dello spazio-tempo storico, che deve ora essere indagato. Da qui nasce l'esigenza benjaminiana di esplorare le leggi che regolano la dimensione storica e, con essa, di dar forma concreta a quella libertà.

L'uomo rimane colui che risponde all'istanza naturale e riflette sull'apertura teologica, che deve essere indicata eticamente prima di poterne dire l'esplicitazione insieme etica e politica nell'educazione. Da questo punto di vista, anche l'ordinamento giuridico-destinale è espressione di questa possibilità libera, sebbene si sia rivelato «un errore» in quanto «confuso col regno della giustizia»<sup>545</sup>. Il problema che ora però si pone è quello di concepire una possibilità diversa per il soggetto che non aderisca a questa scansione ritmata della vita operata dal

---

<sup>545</sup> W. Benjamin, *Schicksal und Charakter*, GS II, i, p. 174; CCRT, p. 120. In questo senso, anche nell'ordinamento destinale rimane l'eco dell'istanza naturale e dell'orientamento teologico: «L'ambito del sociale, nel suo stato attuale, è la manifestazione di potenze spettrali e demoniche, spesso, è vero, nella loro tensione più estrema verso Dio, nel loro sforzo di uscire da se stesse» («Das Soziale ist in seinem jetzigen Stande Manifestation gespenstischer und dämonischer Mächte, allerdings oft in ihrer höchsten Spannung zu Gott, ihrem aus sich selbst <H>erausstreben» - W. Benjamin, <fr. 73>, GS VI, p. 99)

destino. Si tratta di pensare la sua azione, orientata verso la comunità etica a partire da ciò che attraverso una filosofia della storia può apparire nella storia solo come tempo non ancora realizzato. Nella sua formulazione si devono dare anzitutto le leggi del diritto e della violenza che questi utilizza, ma deve anche essere individuata la possibilità di un'alternativa a partire dalle falle e fratture di quell'ordinamento. Per questo diventa imprescindibile iniziare da una certa contingenza storica, quella delle concrete insufficienze che emergono nella quotidianità.

In questo modo, non solo il nichilismo dell'azione politica trova un suo corrispettivo dotato di un certo grado di positività ma, soprattutto, quest'ultimo si costituisce concretamente e non in astratto, a partire da condizioni reali e non ubbidendo ad un bisogno di completezza sistematica.<sup>546</sup>

Questo pensiero della storia nel suo senso etico e politico è quanto viene affrontato nel saggio sulla violenza che è qui oggetto conclusivo di analisi.

Lo scritto *Per la critica della violenza* è redatto da Benjamin nello stesso periodo, a cavallo tra la fine del 1920 e l'inizio del 1921, in cui lavora al *Frammento teologico-politico* e ad altri testi diretti a esplicitare la sua prospettiva etico-politica, che sono andati persi<sup>547</sup>. Pur nella mancanza di queste tessere volte a dare un

---

<sup>546</sup> Trova così la sua risposta il bisogno benjaminiano espresso in anni precedenti con l'intenzione di rivolgersi agli scritti di Kant sulla storia: «Inizierò quest'inverno a lavorare su Kant e la storia. Ma non so se troverò nel Kant storico il contenuto essenzialmente positivo di cui ho bisogno. [...] credo ora di sapere che la ragione ultima di scegliere questo soggetto risieda in ciò: che sempre la dignità metafisica ultima di una intuizione filosofica, che pretende veramente di divenir canonica, si rivela nella maniera più chiara nel dibattito che intrattiene con la storia» (- W: Benjamin, GB I, p. 390-391) [lettera a Gershom Scholem del 22.X.1917].

<sup>547</sup> Il quadro è così ben sintetizzato: «Gli anni tra il '19 e il '20 sono occupati [...] da progetti di lavori di teoria politica. Di questi piani almeno tre furono, seppur parzialmente, realizzati: il saggio *Zur Kritik der Gewalt*, 'una breve, assai attuale *Notiz* su *Leben und Gewalt*; e un altro saggio dal titolo *Politik* composto di due parti: *Der wahre Politiker* e *Die wahre Politik* (diviso a sua volta in due capitoli: *Abbau der Gewalt* e *Teleologie ohne Endzweck*)» (- F. Desideri, *Walter Benjamin. Il tempo e forme*, cit., p. 98). Si vedano le notizie comunicate dallo stesso Benjamin in varie lettere: cfr. in

quadro completo della 'vera politica' benjaminiana, in quest'opera si può ritrovare, in un certo senso, «l'essenziale»<sup>548</sup> poiché, pur rimanendo in sospeso alcune problematiche, espone articolatamente la strategia dell'azione etico-politica.

La sua considerazione deve tener conto della strutturazione teorica interna, che può essere qui sintetizzata in un primo momento di opposizione alla nozione di violenza propria della realtà mitico-destinale, in un secondo momento di presentazione di una condizione alternativa e in un ultimo momento di fondazione della possibilità concreta di questa diversa condizione.

Benjamin si preoccupa di definire sin dall'inizio i limiti all'interno dei quali il discorso deve essere articolato affinché possa dispiegare tutta la sua portata:

Il compito di una critica della violenza si può definire come l'esposizione del suo rapporto col diritto e con la giustizia. Poiché una causa agente diventa violenza, nel senso pregnante della parola, solo quando incide in rapporti morali. La sfera di questi rapporti è definita dai concetti di diritto e di giustizia.<sup>549</sup>

Diversamente da un'altra e originale lettura proposta<sup>550</sup>, diritto e giustizia non si trovano, come si è visto in particolare nell'analisi degli *Appunti per un lavoro*

---

particolare le lettere a Gershom Scholem del 1.XII.1920, del 29.XII.1920 e del I.1921 (- W. Benjamin, GB II, pp. 107-112, 117-123, 126-135).

A questi testi va aggiunta la recensione, all'epoca già redatta, allo *Spirito dell'utopia* di Ernst Bloch che non trovò pubblicazione ed andò perduta. Al riguardo: cfr. lettera a Gershom Scholem del 1 dicembre 1920 (*ibidem*, p. 109) e in generale, le annotazioni dei curatori delle opere complete in W. Benjamin, *Anmerkungen der Herausgeber*, GS II, iii, pp. 943-946.

<sup>548</sup> «Rimangono sulla violenza delle questioni che non sono state toccate, ma penso di aver detto l'essenziale» - W. Benjamin, GB II, p. 131 [lettera a Gershom Scholem del Gennaio 1921]

<sup>549</sup> Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main 1972-1989, Bd. II, i, p. 179; *Per la critica della violenza*, trad. it. di R. Solmi, in *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922*, Einaudi, Torino 1982, p. 133.

<sup>550</sup> Si fa qui riferimento alla lettura proposta da Agamben: «Il criterio della 'purezza' della violenza risiederà, dunque, nel suo rapporto col diritto (il tema della giustizia, nel saggio, è infatti trattato solo in relazione ai fini del diritto)» (- Giorgio Agamben, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 79-80). Una più estesa trattazione dell'interpretazione agambiana viene svolta più avanti a conclusione del primo sottocapitolo.

sulla categoria di *Giustizia*, su di un medesimo piano. Essi sono, al contrario, espressioni rilevanti di due ambiti del tutto distinti, di quello mitico-destinale il primo e di quello inerente alla trascendenza teologicamente esprimibile il secondo. I rapporti morali costituiscono, in tal senso, quanto è oggetto di appropriazione da parte del primo e soglia di apertura verso il secondo.

In questo quadro, la forma della violenza costituisce la discriminante che decide l'orientamento all'interno del piano mitico-destinale oppure quello verso un diverso costitutivo ordine di relazioni mondane. Solo così è possibile cogliere il senso più profondo che la formula sintetica di apertura usata da Benjamin conserva unita al suo significato più evidente: «Una causa agente diventa violenza, nel senso pregnante della parola, solo quando incide in rapporti morali» significa certamente che la violenza è ciò che consente la conservazione della struttura degli ordini "moralì" vigenti, ma significa ancor più propriamente che solo la violenza, restando da determinare quale sia la sua diversa natura qui in gioco, può avere un ruolo rilevante nella organizzazione di rapporti morali di specie differente.

Diritto e giustizia sono qui dunque intesi come termini che definiscono, nella «filosofia della storia»<sup>551</sup>, la violenza come luogo della dissociazione della storia dalla sua ripetizione circolare nella 'nuda vita'. E la violenza costituisce il soggetto principale in quanto il problema che Benjamin intende qui sviluppare è quello non di una pura teorizzazione ma di una relazione effettuale tra l'ordine del teorico e quello del pratico. Dunque si può affermare sia in gioco la pratica di una discriminazione, nella storia, tra tempo messianico e tempo che pensa la 'nuda vita' come fuga dalla piega messianica che suscita nella 'nuda vita' la matrice della storia come nesso interno alla mera riproduzione della vita.

---

<sup>551</sup> W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, GS II, i, p. 181; CCRT, p. 135. Di una filosofia della storia del diritto che articoli il significato della sua vigenza: «Per questa critica si tratta quindi di trovare un criterio al di fuori della filosofia positiva del diritto, ma anche la di fuori del diritto naturale. Vedremo in seguito come questo criterio possa essere fornito solo dalla considerazione del diritto dal punto di vista della filosofia della storia.» (- *ibidem*, p. 135).

### **a. La violenza giuridica**

A partire dal quadro teorico così configurato, quanto risulta indispensabile chiarire preventivamente è l'articolazione dei termini secondo i quali si dà la violenza nella sua funzione giuridica. Che per il diritto la violenza costituisca il mezzo fondamentale è già stato deciso nell'analisi svolta all'interno di *Destino e carattere*. Proprio qui, infatti, Benjamin si è posto il problema dell'«'ordine etico del mondo'»<sup>552</sup> nell'analisi del gesto eroico. Se «le leggi del destino, infelicità e colpa, sono poste dal diritto a criteri della persona»<sup>553</sup> ciò può avvenire solo tramite un modello che violenta l'essenza più propria dell'elemento naturale. In questo senso, la concezione che l'ordinamento giuridico ha della vita corrisponde pienamente alla concezione minore, ridotta della natura, criticata da Benjamin in Kant e in Goethe. Infatti, una volta equiparata alla cosalità dell'intera natura l'esistenza dell'uomo può essere intesa come semplice «nuda vita»<sup>554</sup> e divenire oggetto di sanzioni. La disponibilità che il diritto ha della mera vita trova, anzi, proprio nella violenza sancita lo strumento con cui si attua. In conclusione, la violenza rappresenta il fondamento che afferma e sorregge in tale affermazione la vigenza giuridica del destino.

Questo processo non può venir compreso nei suoi tratti essenziali producendone una critica che operi a partire da un modello morale prestabilito, in quanto, da un lato, si darebbe per scontato il fondamento dell'estraneità di questo

---

<sup>552</sup> W. Benjamin, *Schicksal und Charakter*, GS II, i, p. 175; CCRT, p. 120.

<sup>553</sup> *Ibidem*, GS II, i, p. 174; CCRT, p. 120.

<sup>554</sup> *Ibidem*, GS II, i, p. 175; CCRT, p. 121. Benjamin riprende riassuntivamente questi elementi concettuali anche nel saggio sulla violenza: «Il sangue è il simbolo della nuda vita. Lo scatenamento della violenza giuridica risale quindi [...] alla colpevolezza della nuda vita naturale, che affida il vivente, innocente e infelice, al castigo, che 'espia' la sua colpa - e purga anche il colpevole, non però da una colpa, ma dal diritto. Poiché con la nuda vita cessa il dominio del diritto sul vivente.» (- W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, GS II, i, pp. 199-200; CCRT, p. 153). La traduzione italiana è stata modificata là dove il traduttore ha letto »Auflösung« («dissoluzione») al posto di »Auslösung« (per il quale si è qui usato 'scatenamento').

sistema morale, da un altro, sarebbe difficilmente definibile il modo in cui questa critica si può affermare efficacemente e, da un altro lato ancora, non sarebbe chiaramente determinata la strutturazione interna da escludere per ogni ordinamento che non volesse riproporsi secondo una vigenza violenta. Se Benjamin, allora, ha già determinato i termini di riferimento liminari, apertura teologica e necessità di redenzione intrinseca alla naturalità, si tratterà non di articolare il contenuto di una dottrina, ovvero gli elementi di un sistema astratto, bensì, in accordo con l'impostazione kantiana e in opposizione a quella hegeliana, la questione sarà invece quella di definire criticamente la struttura formale secondo cui l'ordinamento giuridico-destinale si ri-produce (una riproduzione demonica che si fonda sulla consumazione fisica della vita). Così risulta che la violenza come mezzo dell'ordinamento giuridico può essere criticata solo determinando le leggi che la costituiscono.

È in questa chiave di lettura che Benjamin presenta immediatamente la distinzione tra il modo di intendere la violenza proprio del diritto positivo e quello proprio al diritto naturale.<sup>555</sup> Se in entrambe i casi vien presentato il rapporto tra la

---

<sup>555</sup> In questa distinzione e nel seguente sviluppo del testo, Benjamin potrebbe implicitamente star criticando la trattazione del rapporto tra le due prospettive giuridiche proposta da Cohen in un passo dell'*Etica della volontà pura*. Infatti, risulta dall'epistolario che avesse ripreso in mano l'opera coheniana durante il periodo di stesura dello scritto: «Sto attualmente scrivendo un articolo per Lederer 'Critica della violenza' [...] Per questo ho ripreso un po' l'*Etica della volontà pura*. Ma ciò che vi ho trovato mi ha veramente afflitto. È evidente che il presentimento della verità era diventato così forte in Cohen che ha avuto bisogno del balzo più incredibile per dargli totalmente le spalle» (- W. Benjamin, GB II, p. 130 [lettera a Gershom Scholem del I.1921]). Nel passo in questione, Cohen identifica gli ambiti complementari a cui fanno riferimento diritto positivo e diritto naturale: «Senza il consapevole riconoscimento [della] autonomia della scienza giuridica, continuerà sempre a ripresentarsi l'apparente e oltraggiosa *contrapposizione tra diritto naturale e diritto positivo*. Si crede che il diritto naturale produca i concetti che il diritto positivo ha solo il compito di elaborare tecnicamente, laddove [invece] il diritto naturale può sviluppare i suoi concetti specifici solo come etica [...]; il suo contenuto sono le leggi non scritte; e *il diritto naturale resta eternamente non scritto*. Ogni volta che si è cercato di scriverlo, si è solo ingenuamente svelato - o, meglio, celato - il diritto positivo. L'autonomia della scienza giuridica sta nello scrivere in concetti il diritto eternamente non scritto, la legge etica, e nel dargli unità nel sistema concettuale.» (H. Cohen, *Etica della volontà pura*, cit., p. 430). Significativo, ancora una volta, della diversa posizione dei due autori è il luogo in

violenza come mezzo e i fini come suo scopo, il diritto positivo ha il vantaggio di decidere il proprio giudizio su di essa in base a principi formali, a cui la stessa deve corrispondere. Questa impostazione è ciò che porta Benjamin ad affermare che «la teoria positiva del diritto si può prendere come ipotesi di partenza all'inizio della ricerca, poiché compie una distinzione fondamentale [*grundsätzliche Unterscheidung*] dei vari generi di violenza, indipendentemente dai casi della sua applicazione»<sup>556</sup>. Non si tratta certo, per Benjamin, di aderire a questa concezione, quanto piuttosto di poterla utilizzare in prospettiva di una elaborazione metastorica della storia poiché, da un lato, caratterizzata da un minor vincolo di presupposizioni e, dall'altro, dotata, per la sua stessa formulazione del problema, della capacità di articolare le diverse declinazione che la violenza può assumere.

## 1.

Prima di analizzare il modo in cui Benjamin utilizza le acquisizioni teoriche giuspositiviste, è comunque necessaria una breve considerazione della sua interpretazione del giusnaturalismo. Infatti, non solo vi si possono riconoscere tratti caratteristici del modello giuridicamente violento ma, soprattutto, vi si può articolare una critica ad un certo ordine di soluzioni che cercano di uscire dal sistema vigente conservando come fondamento la dimensione naturale.

Per il giusnaturalismo, che Benjamin non diversifica secondo le sue distinte formulazioni, sia i mezzi che i fini sono di ordine naturale. Il comune fondamento fa sì che la distinzione sull'uso della violenza riguardi solo l'oggetto cui è diretta: «Secondo la concezione giusnaturalistica [...] la violenza è un prodotto naturale, per così dire una materia prima, il cui impiego non solleva problemi di sorta, purché non si abusi della violenza a fini ingiusti»<sup>557</sup>. Ma questa concezione sconta, in realtà, l'indeterminatezza della "giustizia" dei fini, una "giustizia" che ha come

---

cui confluisce questa riflessione coheniana: «Questa nuova concezione del rapporto tra la scienza giuridica e l'etica collima con quello che per Lassalle è il compito della filosofia del diritto.» (- *ibidem*, p. 431).

<sup>556</sup> W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, GS II, i, p. 181; CCRT, p. 135.

<sup>557</sup> *Ibidem*, GS II, i, p. 180; CCRT, p. 134.

suo ultimo ancoraggio e riferimento la naturalità semplice ed immediata, quale appare o quale viene utopicamente rappresentata.

Che l'oggetto in discussione non sia un pensiero dell'individuazione entro l'eterna riproduzione dell'elemento naturale della vita, bensì, da subito, il piano da cui la politica deve essere giocata per poter risultare effettuale e oppositiva alla realtà miticamente vigente, è chiarito dal riferimento al tema dello Stato e alla riflessione spinoziana. Dove il centro del problema è il fatto che «la violenza» è considerata «come mezzo originario e solo adeguato a tutti i fini vitali della natura»<sup>558</sup>, cioè il fatto che sia accettata l'immediata disponibilità della vita che essa utilizza nel suo stesso esercizio.

Il *Trattato teologico-politico* di Spinoza è citato come formulazione esemplare della concezione giusnaturalista della natura. In questa lettura è probabilmente influenzato da Cohen<sup>559</sup> che, nell'*Etica della volontà pura*, sottolinea più volte in senso negativo la scelta teorica spinoziana di convogliare in una concezione panteistica le nozioni di Dio e di natura. Però, Benjamin non mette in gioco la nozione spinoziana di Dio ma avanza immediatamente una critica alla sua concezione della naturalità della vita come fondamento.

Una breve considerazione di alcuni punti teorici del *Trattato teologico-politico* consentirà allora di comprendere quanto Benjamin non può accettare se vuole

---

<sup>558</sup> *Ivi*.

<sup>559</sup> Non è qui possibile sviluppare i vari influssi, letture dirette e spunti indiretti per ricostruire un ipotetico rapporto di Benjamin col pensiero spinoziano, che emerge esplicitamente solo in questo scritto. Si può unicamente accennare al fatto che gli stimoli per una sua riflessione sul pensiero spinoziano possono essere stati vari e diffusi, dato che il confronto con Spinoza è capillarmente presente nelle elaborazioni filosofiche sin dalla fine del settecento, e tra l'ottocento e il novecento viene sentito spesso come necessario, tanto più laddove si pone anche la questione dell'assimilazione ebraica: «Nel primo novecento tedesco, Spinoza incrocia le ipotesi più significative intorno alla soluzione del "problema ebraico": la "assimilazionista", la sionista e la teologico-ortodossa.» (- Riccardo Caporali, *Postfazione*, in Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. I, hrsg H. Meier, Metzler, Stuttgart-Weimar 1996, pp. 55-361; *La critica della religione in Spinoza. I presupposti della sua esegesi biblica (sondaggi sul «Trattato teologico-politico»)*, trad. it. di R. Caporali, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 270).

evitare di ricondurre e rinchiudere nell'immanenza della vita naturale lo spazio dell'azione politica. Che siano invece queste le coordinate che permettono al discorso politico di articolarsi in Spinoza è quanto emerge dal seguente passo, in cui la nozione generale di natura<sup>560</sup> è immediatamente interrogata in prospettiva antropologica per determinare la natura umana, impostare la problematica dello Stato e, quindi, della politicità dei rapporti umani:

Per diritto e istituto di natura non intendo altro che le regole della natura di ciascun individuo, secondo le quali concepiamo qualunque cosa naturalmente determinata ad esistere e ad operare in un certo modo. [...] È certo infatti che la natura, considerata in assoluto, ha il supremo diritto a tutte le cose che può, cioè che il diritto della natura si estende fin dove si estende la sua potenza, e la potenza della natura è la stessa potenza di Dio, il quale ha il supremo diritto a tutte le cose. Ma, poiché la potenza universale di tutta la natura non è altro che la potenza di tutti gli individui messi insieme, ne segue che ciascun individuo ha il supremo diritto a tutto ciò che può, ossia che il diritto di ciascuno si estende fin dove si estende la sua determinata potenza.<sup>561</sup>

Spinoza stabilisce una analogia interna alla natura stessa tra l'uomo e gli altri esseri viventi.<sup>562</sup> Essa permette di stabilire due nozioni fondamentali da cui partire

---

<sup>560</sup> «La prospettiva di Spinoza [...] fa discendere la possibilità di un fondato progetto etico-politico da un atteggiamento scientifico naturalistico, che si trova emblematicamente riassunto nella *Prefazione* della terza parte dell'*Etica*, laddove il filosofo così si esprime: '[...] il mio argomento è questo: nella natura non c'è niente che si possa attribuire a suo vizio; ma la natura è sempre la stessa, e la sua virtù e potenza d'agire una e medesima dappertutto; cioè le leggi e le regole della natura, secondo le quali tutte le cose divengono, sono dovunque e sempre le stesse [...] e perciò uno e medesimo deve anche essere il modo di intendere la natura di tutte le cose, quali che siano, ossia mediante le universali leggi e regole della natura'» (- Lucia Nocentini, *Verità e adeguatezza nella scienza politica spinoziana: influenze galileiane*, in F. Del Lucchese, V. Morfino (a cura di), *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politica, estetica*, Ghibli, Milano 2003, pp. 207-208).

<sup>561</sup> Baruch Spinoza, *Opera*, hrsg von C. Gebhardt, 4 voll., C. Winters, Heidelberg s.d. (ma 1925), vol III, pp. 1-267; trad. it. di A. Dini, *Trattato teologico-politico*, Bompiani, Milano 2001, p. 517 [cap. XVI].

<sup>562</sup> Poco oltre il passo citato, Spinoza esplicita: «Qui noi non conosciamo alcuna differenza tra gli uomini e gli altri individui della natura, né tra gli uomini dotati di ragione e gli altri che ignorano la

per determinare la dimensione sociale. La prima, qui sopra enunciata, è che per definizione ogni individuo ha il diritto ad esprimere illimitatamente la sua potenza. La seconda, connessa alla prima, è che «ciascun individuo ha il supremo diritto [...] ad esistere ed operare a seconda di come è naturalmente determinato»<sup>563</sup>, «poiché la legge suprema della natura è che qualunque cosa si sforza di perseverare per quanto è in lei nel proprio stato»<sup>564</sup>.

Se sono questi i termini che muovono l'individuo,<sup>565</sup> unicamente secondo la trattazione svolta in quest'opera, le relazioni che si stabiliscono a livello sociale sono necessariamente relazioni di potenza, rapporti, cioè, in cui ogni individuo tende inevitabilmente alla soddisfazione del proprio desiderio<sup>566</sup>, limitato in ciò solamente dai principi del favorevole o dello sfavorevole: «È legge universale della natura umana che nessuno abbandoni qualcosa che giudica bene se non per la speranza di un bene maggiore o per la paura di un danno maggiore»<sup>567</sup>.

---

vera ragione, né tra gli sciocchi, i pazzi e i sani. Infatti, tutto ciò che qualunque cosa fa secondo le leggi della sua natura, lo fa per supremo diritto, proprio perché agisce nel modo in cui è determinata dalla natura, né può far altro.» (- *ibidem*, p. 519 [cap. XVI]).

<sup>563</sup> *Ivi*.

<sup>564</sup> *Ivi*.

<sup>565</sup> La trattazione puntuale e specificamente orientata, che è qui in atto, della filosofia spinoziana non permette una considerazione più estesa della problematica della costituzione dell'individuo, che richiederebbe anche l'analisi del problema della libertà. Al riguardo si lasci qui fare un generale riferimento alla riflessione di Balibar: cfr. Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, Press universitaire de France, Paris 1990; *Spinoza e la politica*, trad. it. di A. Catone, Manifestolibri, Roma 1996 e Étienne Balibar, *Spinoza. Il transindividuale*, Ghibli, Milano 2002.

<sup>566</sup> «Spinoza chiama desiderio (*appetitus, cupiditas*) ad un tempo lo sforzo dell'individuo per conservare la sua esistenza (la sua forma propria) e la coscienza propriamente umana di questo sforzo. [...] Ogni uomo è l'unità di una mente e di un corpo: non tuttavia come il composto di una forma e di una materia (secondo la tradizione aristotelica) né come l'unione di due sostanze (secondo la tradizione cristiana reinterpretata da Descartes), ma come due espressioni di una medesima cosa (*Eth II, 7 schol.*). Meglio vale allora capovolgere l'ordine abituale delle nozioni e intendere così: è l'unità di un medesimo desiderio di conservazione di sé che si esprime simultaneamente nelle azioni e nelle passioni del corpo, nelle azioni e nelle passioni della mente [...] Dobbiamo [...] concepire la mente in generale come 'idea del corpo' (*Eth II, pr. 13*)» - É. Balibar, *Spinoza. Il transindividuale*, cit., pp. 50-51.

<sup>567</sup> B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 523 [cap. XVI].

È a partire da questo movimento proprio alle individualità umane<sup>568</sup> che diventa naturale il patto attraverso il quale esse rinunciano ad una parte della propria libertà d'azione in cambio di una maggior sicurezza e potenza collettiva.<sup>569</sup>

Sebbene sussista, come si è potuto vedere, un grado di inalienabilità imprescindibile, quello del sostrato naturale, e sebbene Spinoza espliciti che il modello virtuoso di Stato è quello che si arresta alla minaccia,<sup>570</sup> ovvero quello che mostra solamente la potenza di cui dispone, ciononostante la minaccia e la sua eventuale attuazione non hanno limiti. Essa può giungere fino all'estremo di colpire la nuda vita dell'individuo, poiché lo Stato fa bella mostra della capacità di disporre proprio nella validità del diritto:

Da queste cose concludiamo che il patto non può avere alcuna forza se non in ragione dell'utilità, tolta la quale anche il patto viene insieme tolto e non è più

---

<sup>568</sup> Come diversamente fanno notare Balibar e Morfino non si tratta di individualità considerabili come atomi o monadi: cfr. E. Balibar, *Spinoza. Il transindividuale*, cit., pp. 52-52; Vittorio Morfino, *La scienza delle connexiones singulares*, in F. Del Lucchese, V. Morfino (a cura di), *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politica, estetica*, Ghibli, Milano 2003, pp. 176-179.

<sup>569</sup> Nell'espone la nozione di patto, Spinoza esplicita anche le ragioni che lo rendono vantaggioso: «Nessuno può dubitare quanto sia più utile per gli uomini vivere secondo le leggi e i dettami certi della nostra ragione i quali [...] hanno di mira soltanto il vero utile degli uomini. Inoltre, non c'è nessuno che non desideri vivere, per quanto è possibile, con sicurezza e senza paura; [...] E se consideriamo anche che gli uomini, senza l'aiuto reciproco, vivono necessariamente nella più grande miseria e senza coltivare la ragione [...] vedremo nella maniera più chiara che gli uomini, per vivere con sicurezza e nel miglior modo, dovettero necessariamente unirsi e quindi far sì che avessero collettivamente il diritto a tutte le cose che ciascuno aveva per natura, e che questo diritto [fosse determinato] [...] dalla potenza e dalla volontà di tutti insieme.» (- B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 521, 523 [cap. XVI]).

<sup>570</sup> Al riguardo si lasci qui riportare il celebre passaggio del XVI capitolo in cui la minaccia, mostrando la possibile effettualità della potenza dello Stato, rimane il modo in cui gli individui sono assoggettati e persuasi: «Sebbene gli uomini con segni certi di sincerità d'animo promettano e pattuiscono di conservare la promessa, nessuno tuttavia, se alla promessa non si aggiunge altro, può essere certo della fedeltà dell'altro [...] ha il supremo diritto su tutti colui che ha la suprema potestà, con la quale può costringere tutti con la forza e tenerli a freno con la paura del supremo castigo, temuto da tutti senza eccezione; e manterrà questo diritto fintantoché conserverà questa potenza di fare ciò che vuole: altrimenti comanderà in maniera precaria, e nessuno che sia più forte di lui sarà tenuto ad ubbidirgli, se non vuole.» (- *ibidem*, p. 527).

valido; e che scioccamente, perciò, uno esige la fedeltà di un altro nei suoi confronti per sempre, se, insieme, non si sforza di far sì che dalla rottura del patto che deve essere stretto segua, a colui che lo rompe, più danno che utilità: e questo deve contare moltissimo nell'istituzione dello Stato. [...] ha il supremo diritto su tutti colui che ha la suprema potestà, con la quale può costringere tutti con la forza a tenerli a freno con la paura del supremo castigo, temuto da tutti senza eccezione; e manterrà questo diritto fintantoché conserverà questa potenza di fare ciò che vuole.<sup>571</sup>

In questo doppio legame che vincola i soggetti alla propria natura e, al contempo, alla socialità naturale del patto cui hanno delegato la propria libertà, che inizialmente la natura stessa loro garantiva, Benjamin non può riconoscere che l'emersione dei tratti della *facies* mitica, come risulta ancor più chiaramente se si guarda alla concezione spinoziana della violenza:

La violenza [...] pervade la società e ogni ordine, ogni diritto, riposa sulla memoria perduta del fatto di un rapporto di forze che l'abitudine trasforma in valore. Ogni individuo per esistere, per trovare il suo spazio nel mondo, deve subire ed esercitare delle forme di violenza, deve agire a differenti livelli nei rapporti di forze in cui si trova gettato, e deve tentare il destino senza che nulla possa essergli garantito in anticipo.<sup>572</sup>

---

<sup>571</sup> «Assolutezza e razionalità sono presenti in grado sempre maggiore passando dal potere monarchico a quello aristocratico e infine a quello democratico» (- L. Nocentini, *Verità e adeguatezza nella scienza politica spinoziana: influenze galileiane*, cit., p. 220). Sempre nel XVI capitolo, Spinoza esplicita come questo potere si dia nella società democratica: «Senza alcun contrasto col diritto naturale, la società può essere formata e ogni patto può essere sempre mantenuto con suprema fedeltà; soprattutto se ciascuno trasferisce tutta la sua potenza alla società, la quale soltanto, perciò, terrà il supremo diritto di natura su tutto, cioè il supremo potere, a cui ciascuno sarà tenuto ad ubbidire o liberamente o per timore del supremo castigo. Questo diritto della società si chiama democrazia» (- B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 529 [cap. XVI]).

<sup>572</sup> V. Morfino, *Sulla violenza. Una lettura di Hegel*, cit., p. 111.

Dunque, se la violenza in senso spinoziano non ha un orientamento predeterminato, non è lo strumento per far valere un significato predefinito<sup>573</sup>, poiché anche lo Stato, nel momento in cui risulta prodotto dal patto degli individui, trova in questa stessa moltitudine di individui la possibilità della sua esistenza («Lo Stato non è l'imposizione di un ordine a ciò che è per essenza disordinato, ma un tentativo di regolare i conflitti e i rapporti di forza all'interno della *multitudo* attraverso istituzioni in grado di convogliarli su un piano politico (tentativo contingente, cioè soggetto a corruzione, come ogni altra parte della natura)»<sup>574</sup>), non di meno essa è mezzo per l'affermazione di fini naturali su di un piano, a sua volta, semplicemente naturale. Il piano dell'immanenza torna ad essere giocato all'infinito secondo configurazioni contingenti poste in essere a partire dalla nuda vita. Se, quindi, la statuizione *de jure* delle condizioni deve sempre e imprescindibilmente essere supportata dalla loro esistenza *de facto*<sup>575</sup> è proprio questo «[esercitare] *de jure* ciò che [si] detiene *de facto*»<sup>576</sup> a porre a Benjamin il problema di un'ovvietà non teoretica bensì immediatamente pratica, il piano desiderante-razionale da cui parte l'azione. Dove questa immediatezza pratica decide della sua inevitabile partecipazione al modello mitico-destinale del rapportarsi interumano e con la naturalità mondanamente assunta.

Per Benjamin, non si tratta dunque di criticare semplicemente una concezione contrattualistica dello Stato, bensì, innanzitutto e soprattutto, una concezione della soggettività umana che non pone in maniera significativa la distinzione, specifica dell'uomo, dalla naturalità cui pur partecipa. È «il singolo

---

<sup>573</sup> È in questo passaggio che Vittorio Morfino riconosce la distinzione tra la concezione spinoziana e quella hegeliana dove «la violenza è [...] ad un tempo evocata e domata dall'ordine del discorso» (- ivi). Ma per quel che riguarda Benjamin, come si sta cercando qui di articolare, che la violenza sia discorsivamente guidata o liberamente utilizzata nell'ordine pratico non fa differenza se non per il piano in cui si insedia: piano mitico discorsivo il primo, piano pratico destinale il secondo.

<sup>574</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>575</sup> «Il *TTP* [*Trattato teologico-politico*] e il *TP* [*Trattato politico*] definiscono universalmente il diritto come potenza: diritto dell'individuo, diritto dello Stato, diritto della natura intera e di tutte le sue parti»; dove «ogni diritto è limitato [...], ma i suoi limiti non sono altro che *quelli di una potenza reale*» (- É. Balibar, *Spinoza. Il transindividuale*, cit., p. 47).

<sup>576</sup> W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, GS II, i, p. 180; CCRT, p. 134.

come tale, e prima della conclusione di questo contratto razionale»<sup>577</sup>, che è già destinato a spegnersi in una naturalità mitica. Poiché è mancato quel riconoscimento secondo il quale è il destino a «corrisponde[re] alla costituzione naturale del vivente», a corrispondere «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»<sup>578</sup>, finché non viene riconosciuta l'accoglienza messianicamente felice della natura.

In questa condizione, ogni e nessuna distinzione può essere posta, mancando il criterio per deciderne la validità. È quanto avviene nella «biologia darwiniana» e nella «filosofia popolare darwinistica» che sono, secondo l'implicita considerazione di Benjamin, eredi della ridotta concezione della natura e, anzi, ancor più pericolose. Esse infatti propongono un'applicazione pratica della nozione di «selezione naturale» che fa della violenza l'elemento costitutivo imprescindibile: giustificano per l'uomo ciò che viene considerata una legge di natura in quanto non pongono alcuna distinzione sostanziale tra l'elemento umano e quello naturale.<sup>579</sup>

In questo quadro, il pensiero della storia risulta essere costantemente il pensiero dei modi in cui la naturalità umana può essere fatta oggetto di nuove appropriazioni che la riconoscono solo nel suo essere messa a disposizione e, quindi, non riescono a presentare il paradosso, che Benjamin ha bisogno di articolare, di una naturalità umana che al contempo deve essere assunta, in quanto segna la sua relazione aperta alla verità del teologico, ma non può esserlo in maniera esclusiva e semplicemente immanente.

---

<sup>577</sup> *Ivi.*

<sup>578</sup> W. Benjamin, *Schicksal und Charakter*, GS II, i, p. 175; CCRT, p. 121.

<sup>579</sup> Un'ampia analisi delle teorie antropologiche e sociali derivate dal pensiero darwinista, in particolare per quel che riguarda l'ambito inglese, considerato in questo periodo punto di riferimento anche dalle altre nazioni europee sia in riferimento alla politica coloniale che alla politica sociale interna, si trova in Henrika Kuklick, *The savage within. The social history of British anthropology, 1885-1945*, Cambridge university Press, Cambridge-Melbourne 1993. Come l'onda di queste concezioni si sia riversata sulle teorie tedesche in vigore già nel primo ventennio del novecento e in auge nel successivo ventennio è testimonianza storica e di storia della cultura.

## 2.

La prospettiva del diritto positivo permette invece di articolare il «criterio della violenza stessa come principio» così che diventi possibile risolvere «il problema» se e in quali termini essa «sia morale»<sup>580</sup>. Questa prospettiva considera «il potere come storicamente divenuto [*Gewalt als historischer Gewordenheit*]»<sup>581</sup> e dunque, articola il tempo storico secondo le diverse modalità con cui è stato organizzato il rapporto tra la dimensione naturale dell'uomo e la sua accoglienza nell'organizzazione di una collettività sociale. Ciò che quindi Benjamin vi trova di interessante non è la possibilità di percorrere i diversi istituti giuridici, bensì la *chance* di riconoscervi le mancanze e le debolezze, che fanno segno verso spazi ad essi sottratti.

È in questa prospettiva che assume un ruolo rilevante la distinzione giuspositivista «tra la violenza storicamente riconosciuta, quella cosiddetta sancita e quella non sancita»<sup>582</sup>. Il secondo e terzo tipo appartengono al medesimo ambito, quello giuridico-istituzionale, e si distinguono semplicemente per il fatto di essere o meno normativamente riconosciuti, tutelati e dotati di un'efficacia garantita da apparati di supporto. Il primo tipo, invece, trova nell'elemento storico la propria discriminante. È, infatti, la consuetudine storica, la tradizione, sebbene in gioco sia soprattutto quella 'celebrata', a tramandarne una vigenza libera, non sancita/sanzionata giuridicamente.<sup>583</sup> La «violenza storicamente riconosciuta»

---

<sup>580</sup> W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, GS II, i, p. 179; CCRT, p. 133. Ciò non significa che vi sia in Benjamin alcuna adesione con l'impostazione o con la prospettiva giuspositivista: «Se il criterio stabilito dal diritto positivo per la legittimità della violenza può essere analizzato solo secondo il suo significato, la sfera della sua applicazione deve essere criticata secondo il suo valore. Per questa critica si tratta quindi di trovare un criterio al di fuori della filosofia positiva del diritto» (- *ibidem*, GS II, i, p. 181; CCRT, p. 135).

<sup>581</sup> *Ibidem*, GS II, i, p. 180; CCRT, p. 134.

<sup>582</sup> »...zwischen der historisch anerkannten, der sogenannten sanktionierten und der nicht sanktionierten Gewalt« (- *ibidem*, II, i, p. 181; CCRT, p. 135). [Traduzione modificata]

<sup>583</sup> Questa tricotomia è riconoscibile solo se si distingue il significato di »anerkennen« e di »sanktionieren«. Quest'ultimo è, per l'appunto, usato in ambito giuridico-politico nel senso di 'sancire' o 'sanzionare', mentre il primo verbo attiene ad una più generica sfera istituzionale e

lascia dunque aperto uno spiraglio che sarà indagato nell'analisi della violenza pura, mentre la «violenza sancita», cui si oppone quella che non ha ottenuto legittimazione, conducono immediatamente il discorso a considerare la funzione fondamentale della violenza, che è quella di essere in grado di «fondare e modificare rapporti giuridici»<sup>584</sup>.

Benjamin analizza alcune situazioni esemplari che permettono di rendere evidente la funzione fondatrice della violenza. Nell'ambito della «persona singola come soggetto giuridico»<sup>585</sup>, è possibile osservare una limitazione costante e ferma che il diritto opera verso ogni perseguimento violento di fini non giuridicamente sanciti e, dunque, la condanna di ogni violenza esterna al sistema<sup>586</sup>. Si tratta di una limitazione e di una sanzione che, afferma Benjamin, non sembrano dirette alla realizzazione dei fini giuridicamente posti quanto, piuttosto, sembrano preoccupate di garantire la stessa sussistenza del sistema giuridico.

È quanto viene confermato da una prima considerazione degli scioperi che, presentati secondo una formulazione genericamente anarchica,<sup>587</sup> risultano essere il luogo attuale in cui il sistema giuridico si trova realmente in crisi. Esso, infatti, teme la violenza che riconosce sprigionarsi e ne sottopone dunque lo svolgimento ad una normativa. In questa figura di sciopero, lo sciopero politico, «il momento della violenza interviene, come ricatto»; l'omissione, che esso realizza sospendendo il lavoro, è diretta solo a raggiungere singoli obiettivi, «ha luogo nella fondamentale disposizione a riprendere come prima l'azione interrotta, a certe

---

diplomatica. Il traduttore italiano del testo, nell'edizione delle opere complete curate da Giorgio Agamben, manca di distinguere i tre diversi rimandi riducendoli a due soli e interpretando il secondo come specificazione del primo.

<sup>584</sup> *Ibidem*, GS II, i, p. 185; CCRT, p. 139.

<sup>585</sup> *Ibidem*, GS II, i, p. 182; CCRT, p. 136.

<sup>586</sup> «Si può formulare come principio universale della presente legislazione [...] che tutti i fini naturali di persone singole entrano necessariamente in collisione coi fini giuridici quando vengono perseguiti con violenza più o meno grande.» - *ivi*.

<sup>587</sup> Il riferimento diretto rimane Sorel ma, come si vedrà oltre, Benjamin svincola la distinzione degli scioperi dal quadro teorico complessivo in cui il pensatore anarchico francese li inquadra e, dunque, generalizza il discorso.

condizioni che, o non hanno assolutamente nulla a che fare con essa, o ne modificano solo qualche aspetto esteriore»<sup>588</sup>. La concessione di uno spazio anomico normativamente definito ha così buon gioco a legarne la forza potenzialmente dirompente.

Quanto mostrano le analisi di queste dinamiche interne al singolo Stato risulta ancora più evidente laddove si consideri il rapporto belligerante tra nazioni, in cui dal fondo naturale della vita e della morte dà mostra di sé la vera essenza della violenza come «violenza originaria e prototipica»<sup>589</sup>.

Se questi esempi esplicitano la funzione fondatrice del diritto della violenza è necessario però chiarirne anche la funzione conservatrice. Una volta impostosi, il sistema giuridico ha, infatti, la necessità di affermarsi continuamente in maniera altrettanto violenta. È quanto fa attraverso la minaccia:

Il potere che conserva il diritto è quello che minaccia. E la sua minaccia non ha il senso dell'intimidazione [...]. Dell'intimidazione in senso proprio farebbe parte una precisione, una determinatezza che contraddice all'essenza della minaccia, e che nessuna legge può raggiungere, poiché sussiste sempre la speranza di sfuggire al suo braccio. Tanto più essa appare minacciosa come il destino, da cui, infatti, dipende se il delinquente incorre nei suoi rigori.<sup>590</sup>

Si tocca qui il punto di coincidenza dell'analisi di Benjamin con quella di Spinoza, con la fondamentale differenza del segno che essa assume. Se per

---

<sup>588</sup> *Ibidem*, GS II, i, p. 184; CCRT, p. 138. In questo passaggio viene anche citato lo «sciopero generale rivoluzionario» ma, come si vedrà oltre, esso non costituisce una forma appartenente a questo genere di relazioni. La sua considerazione è qui limitata al fatto che esso mostra chiaramente come la concessione del diritto di sciopero faccia costitutivamente leva su di un fraintendimento lasciato sussistere ad arte. Tale fraintendimento è quello per cui lo Stato dichiara di concedere lo sciopero affinché i lavoratori possano sottrarsi ad una violenza dei datori di lavoro, mentre i lavoratori scioperano nella chiara consapevolezza di voler imporre propri scopi. Il contrasto tra la dichiarazione dello Stato e i motivi che lo hanno portato a concedere il diritto di sciopero diventa chiara nella forma radicale del suo esercizio, nello sciopero generale, in quanto qui lo Stato si sente minacciato e dunque revoca il diritto dichiarandone un uso improprio.

<sup>589</sup> *Ibidem*, GS II, i, p. 186; CCRT, p. 139.

<sup>590</sup> *Ibidem*, GS II, i, p. 188; CCRT, pp. 141-142.

Spinoza la minaccia è funzionale alla possibilità di garantire la continuità del patto tra gli individui, di convincerli che avrebbero maggior danno e, dunque, minor utilità a sciogliersi dal patto e, eventualmente, a costituirne un altro, per Benjamin la minaccia è il sigillo della destinalità della violenza giuridica. È il segno che non vi è proporzione tra l'atto compiuto in contraddizione con la norma e le conseguenze sancite che ne derivano. Al contrario, essa indica che l'intero piano della nuda vita è suscettibile di essere oggetto delle conseguenze dell'atto.

In tal modo è tracciato quello che Benjamin considera il primo momento della 'filosofia della storia della violenza'. In esso è determinato il modo in cui questa si dà nella relazione che intrattiene con il diritto, nel caso migliore in maniera problematica, una relazione che si dà come «altalena dialettica tra le forme della violenza che pone e che conserva il diritto»:

La legge di queste oscillazioni si fonda sul fatto che ogni violenza conservatrice indebolisce, a lungo andare, indirettamente, attraverso la repressione delle forze ostili, la violenza creatrice che è rappresentata in essa. [...] Ciò dura fino al momento in cui nuove forze, o quelle prima oppresse, prendono il sopravvento sulla violenza che finora aveva posto il diritto, e fondano così un nuovo diritto destinato a una nuova decadenza. [...] questo ciclo [...] si svolge nell'ambito delle forme mitiche del diritto.<sup>591</sup>

Questo ciclo non è distinto sostanzialmente dal ciclo della mera vita su cui fonda la sua vigenza.

### 3.

Prima di passare a considerare lo spazio che si sottrae alle dinamiche delle leggi della violenza giuridica, è necessario considerare brevemente alcuni spunti offerti da una posizione interpretativa del pensiero benjaminiano che fonda questa alternativa in una diversa concezione del piano dell'immanenza, capace di fare a meno di ogni riferimento alla trascendenza, e in una diversa assunzione del diritto,

---

<sup>591</sup> *Ibidem*, GS II, i, p. 202; CCRT, p. 155.

svincolato dal suo esercizio. Si tratta, più precisamente, dell'operazione teorica portata avanti da Agamben in *Stato di eccezione*.

Qui, egli afferma che «la violenza pura si attesta soltanto come esposizione e deposizione del rapporto tra violenza e diritto»<sup>592</sup>, ovvero che essa, essendo capace di porre una distanza tra sé e l'uso che il potere fa del diritto, non è più il mezzo della sua esecuzione:

Allo smascheramento della violenza mitico-giuridica operato dalla violenza pura corrisponde [...] come una sorta di resto, l'enigmatica immagine di un diritto che non è più praticato, ma soltanto studiato. Vi è, dunque, ancora una figura possibile del diritto dopo la deposizione del suo nesso con la violenza e il potere; ma si tratta di un diritto senza più forza né applicazione, come quello nel cui studio si sprofonda il 'nuovo avvocato' sfogliando 'i nostri vecchi codici'.<sup>593</sup>

In quella che riconosce così essere la soluzione proposta da Benjamin, Agamben riconosce il tentativo di rispondere alla medesima domanda che si è posto chi ha pensato a cosa avvenga «della legge dopo il suo compimento messianico» o cosa avvenga «del diritto nella società senza classi»<sup>594</sup>. Pensando, cioè, una condizione in cui ogni possibile avvenimento trova la sua origine ma non la forza di modificarla, quale funzione può conservare un diritto che pur non essendo la giustizia è, comunque, «la porta che conduce ad essa»<sup>595</sup>? Ma questa domanda è, in realtà, sintomatica della posizione generale da cui pensa lo stesso Agamben. Non bisogna leggersi una impropria interrogazione su di un futuro che, al di là di un desiderio sistematico, non ha senso investigare. Si tratta, invece, di esaminare una condizione già presente, anzi, sempre presente, i cui tratti sono ben esposti in *Infanzia e storia*.

Nei due termini che costituiscono il titolo sono infatti presentati i poli in relazione ai quali si costituisce e ricostituisce continuamente l'umano:

---

<sup>592</sup> Giorgio Agamben, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 81.

<sup>593</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>594</sup> *Ivi*.

<sup>595</sup> *Ibidem*, pp. 82-83.

Gli animali non entrano nella lingua: sono sempre già in essa. L'uomo, invece, in quanto ha un'infanzia, in quanto non è sempre già parlante, scinde questa lingua una e si pone come colui che, per parlare, deve costituirsi come soggetto del linguaggio, deve dire *io*. Per questo, se la lingua è veramente la natura dell'uomo [...] ed essere natura significa essere sempre già nella lingua - allora la natura dell'uomo è scissa in modo originale, perché l'infanzia introduce in essa la discontinuità e la differenza fra lingua e discorso. Ed è su questa differenza, su questa discontinuità che trova il suo fondamento la storicità dell'essere umano. Solo perché c'è un'infanzia dell'uomo, solo perché il linguaggio non s'identifica con l'umano e c'è una differenza fra lingua e discorso [...] solo per questo l'uomo è un essere storico.<sup>596</sup>

Quella che così viene presentata è una produzione del tempo storico che non può mai dar vita ad una vera e propria tradizione, almeno nel senso ebraico e primo-romantico a cui si rifà Benjamin, poiché questa vincolerebbe e richiederebbe una responsabilità umana orientata del proprio appartenervi. È, invece, in gioco una storia che è la propria narrazione e che dura fintanto che vige il modello che l'ha creata, ma che è destituita non appena si inizi a produrre una nuova storia di quella relazione, secondo un altro modello.<sup>597</sup>

---

<sup>596</sup> Giorgio Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 2001<sup>2</sup>, p. 50-51

<sup>597</sup> Ciò trova conferma nel richiamo al rito *kacina* degli indiani Pueblos in *Infanzia e storia*: «Nel corso di questa iniziazione, gli adulti non rivelano agli iniziandi nessuna dottrina né alcun sistema di verità ma soltanto che le *kacina*, gli esseri soprannaturali che essi hanno visto danzare nel villaggio nel corso di cerimonie annuali e che tanto spesso li hanno spaventati con le loro fruste di yucca, sono gli adulti stessi *mascherati da kacina*. Questa rivelazione impegna, però, i neofiti a mantenere il segreto e a impersonare a loro volta le *kacina*. Il contenuto del rito, il 'segreto' che viene trasmesso è, cioè, che non c'è nulla da trasmettere, *tranne la trasmissione stessa*, la funzione significante in sé.» (- *ibidem*, pp. 90-91). Significativamente, allo stesso modo viene ripresa, nel testo più tardo, l'interpretazione benjaminiana di Kafka -: l'aver tentato di produrre la trasmissibilità in sé: cfr. Walter Benjamin, *Franz Kafka. Zur zehnten Widerkehr seines Todestages.*, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, Bd. II, ii, pp. 409-438; *Franz Kafka. Nel decennale della morte*, trad. it. di R. Solmi, *Opere complete. Vol. VI. Scritti 1934-1937*, Einaudi, Torino 2004, pp. 128-152, in particolare 'Ritratto di un bambino', (pp. 416-425) pp. 134-141 e la lettera a Scholem del 12.06.38 in Walter Benjamin, Scholem Gershom, *Teologia e*

È in tal senso che, nel più tardo scritto, opera la denuncia della «forza-di-legge»<sup>598</sup>. Questa non depone realmente la vigenza del diritto, ma in una sorta di apparenza ingannatrice, «mantiene in opera il diritto al di là della sua sospensione formale»<sup>599</sup> e, così facendo sacrifica la vita per la reiterazione di questo stessa immagine. Più di questo: blocca, nel gioco di specchi che produce tra la vigenza del diritto e l'apparenza della sua sospensione, ogni ripensamento della relazione dell'uomo al suo vincolo naturale.<sup>600</sup>

L'esposizione che ne produce è dunque diretta a ridar vita alla possibilità che si producano configurazioni differenti, che essa cerca di impedire. Per Agamben non si tratta di pensare un'alterità assoluta come, invece, è il caso di Benjamin. La sua operazione interpretativa non esce dallo spazio di questo stesso

---

*utopia. Carteggio 1933-1940*, trad. it. di A. M. Marietti, Einaudi, Torino 1987, pp. 250-257 - facendovi però coincidere lo stesso pensiero di Benjamin.

<sup>598</sup> G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit., p. 83. Il sintagma si costruisce a partire dalla nozione di «forza-di-legge». Questa indica un atto che pur non avendo i caratteri formali propri alla norma ne acquisisce ed esercita le medesime capacità fattuali («definisce una separazione della *vis obbligandi* o dell'applicabilità della norma dalla sua essenza formale» - *ibidem*, p. 51). Ma nel momento in cui questi atti si sostituiscono, e non si limitano più a sopperire, alla legge che continua a vigere ma non è più applicata, allora si è in presenza della «forza-di-legge»: «Lo stato di eccezione è uno spazio anomico, in cui la posta in gioco è una forza-di-legge senza legge (che si dovrebbe pertanto scrivere: forza-di-legge). Una tale 'forza-di-legge' [...] è certamente qualcosa come un elemento mistico o, piuttosto, una *fictio* attraverso cui il diritto [si annette] la stessa anomia.» (- *ibidem*, p. 52).

<sup>599</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>600</sup> Al riguardo, Agamben afferma essere proprio nel costituirsi del linguaggio umano che si dà originariamente questo rapporto: «Si immagini un uomo che nascesse già provvisto di linguaggio, un uomo che fosse sempre già parlante [...] un tale uomo sarebbe, per ciò stesso, immediatamente unito alla sua natura» (- G. Agamben, *Infanzia e storia*, cit., p. 51). Eppure, anche qui la sua lettura, nell'influenza heideggeriana che rivela, si distanzia da quella di Benjamin, per il quale non può mai trattarsi di un gioco infinito. Così sembra invece pensare Agamben nel momento in cui fa dell'esperienza un prodotto tras-storico: «Come infanzia dell'uomo, l'esperienza è la semplice differenza fra umano e linguistico. [...] dal momento che vi è un'esperienza, che vi è un'infanzia dell'uomo, la cui espropriazione è il soggetto del linguaggio, il linguaggio si pone allora come il luogo in cui l'esperienza deve diventare verità. L'istanza dell'infanzia, come archilimite, nel linguaggio, si manifesta, cioè, costituendolo come luogo della verità.» (- *ivi*).

ordinamento<sup>601</sup> riconoscendo solamente, secondo un'impostazione di origine heideggeriana,<sup>602</sup> la possibilità assolutamente immanente di una diversa disposizione della relazione tra la naturalità umana e la sua organizzazione storica. È così che Agamben riconosce aprirsi una possibilità, di segno diverso da quella imposta dalla forza-di-legge ma dal medesimo grado ontologico, nella relazione tra gioco<sup>603</sup>, studio e diritto. Nello studio giocoso il diritto si trasfigura. Ritorna ad essere una delle espressioni storiche del costituirsi dell'umano e, inoltre, conservando il suo carattere di rigore, diventa via verso la giustizia:

Un giorno l'umanità giocherà col diritto, come i bambini giocano con gli oggetti fuori uso, non per restituirli al loro uso canonico, ma per liberarli definitivamente da esso. [...] Questa liberazione è compito dello studio, o del gioco. E questo gioco studioso è il varco che permette di accedere a quella giustizia, che un frammento postumo di Benjamin definisce come uno stato del

---

<sup>601</sup> Non è forse un caso, in questo senso, che egli interpreti la nozione di lingua pura benjaminiana nei termini di un mitologema: «Nel saggio *Sulla lingua in generale e la lingua degli uomini* (1916), la scomposizione del linguaggio in due piani è chiaramente articolata in un mitologema fondato sull'esegesi biblica.» (- Giorgio Agamben, *Lingua e storia. Categorie linguistiche e categorie storiche nel pensiero di Benjamin*, in L. Belloi e L. Lotti ( a cura di), *Walter Benjamin Tempo Storia Linguaggio*, Editori Riuniti, Roma 1983, p. 70).

<sup>602</sup> In *Infanzia e storia*, dopo una breve considerazione del pensiero di Benjamin, Agamben afferma la radicalità dell'operazione heideggeriana: «Ma è nel pensiero di Heidegger che la concezione del tempo puntuale e continuo viene sottoposta a una critica radicale nella prospettiva di una ripetizione-distruzione che investe la metafisica occidentale nel suo complesso.» (- G. Agamben, *Infanzia e storia*, cit., p. 108).

<sup>603</sup> L'importanza del gioco emerge anche dal testo *Infanzia e storia* attraverso la ripresa di Benveniste: «'Se il sacro si può definire attraverso l'unità consustanziale del mito e del rito, potremo dire che si ha gioco quando solo una metà dell'operazione sacra viene compiuta, traducendo solo il mito in parole e solo il rito in azioni'» (- ibidem, p. 72). Il rito fissa il tempo preservando la continuità del vissuto che si genera come storicità dalla incomponibile ed inesauribile frattura. Il gioco «altera e *distrugge*» (- ibidem, p. 71) il tempo del calendario sancito dal rito. Sebbene siano in qualche modo entrambi necessariamente presenti, come mostra il fatto che il gioco in parte fa propri elementi rituali e il rito contiene momenti giocosi, è però sicuramente il gioco a svolgere un ruolo portatore di elementi innovatori. Infatti, il gioco scompone l'unità presentata dal rito e ripresenta l'originaria frattura dandosi sia come linguaggio che come azioni.

mondo in cui esso appare come un bene assolutamente inappropriabile e ingiuridificabile.<sup>604</sup>

È conseguenza di questa impostazione generale che la finale parafrasi del passo degli *Appunti su un lavoro sulla categoria di Giustizia*, in cui Benjamin afferma che «la giustizia è lo sforzo di fare del mondo il sommo bene»<sup>605</sup>, diventi libero studio e libero gioco. Qui non vi è più solamente la liberazione dalla sanzione che accompagna la celebrazione, ma si presenta anche un'orgiastica libertà di muoversi su di un piano naturale che risulta il fondo costante da cui attinge ogni storia e che continuamente oscilla tra il rito e il gioco senza più alcuna responsabilità.<sup>606</sup>

La breve analisi della distanza tra il pensiero benjaminiano e l'interpretazione propostane da Agamben, permette di comprendere come la *pars destruens* del saggio sulla violenza escluda radicalmente una ripresa del diritto anche quando lo si pensi depurato dall'elemento violento e ricondotto ad una relazione libera con la natura. Anzitutto, in quanto è proprio la redenzione dell'elemento naturale ciò che deve essere pensato in riferimento ad un'azione etico-politica. In secondo luogo, in quanto è emersa una inevitabile connessione tra il diritto e la sua vigenza violenta. Infine, in quanto non vi è nulla che permetta di prospettare la possibilità che la violenza si trasformi in gioco o, il che è lo stesso parlando in senso politico, che il gioco possa annullare la vigenza violenta del diritto.

---

<sup>604</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>605</sup> G. Scholem, *Tagebücher. I. Halbband 1913-1917*, cit., p. 401; G. Bonola, *Antipolitica messianica*, cit., p. 4.

<sup>606</sup> Differentemente da Benjamin, per il quale, come si vedrà, non vi è gioco nella responsabile assunzione della tradizione attraverso l'educazione bensì solo vertiginosa libertà, Agamben rimanda senza riserve al divino gioco del fanciullo eracliteo: «Se ciò con cui i bambini giocano è la storia e se il gioco è quel rapporto con gli oggetti e i comportamenti umani che coglie in essi il puro carattere storico-temporale, non apparirà, allora, irrilevante che, in un frammento di Eraclito - cioè, alle origini del pensiero europeo - *Aiōn*, il tempo nel suo carattere originario, figuri come un 'bambino che gioca con i dadi' e 'regno di bimbo' sia definita la dimensione che si apre in questo gioco» (- G. Agamben, *Infanzia e storia*, cit., p. 76).

## **b. Lo spazio delle relazioni non violente**

Stabilite le leggi che descrivono il movimento proprio agli ordinamenti giuridici violentemente garantiti, diventa importante, all'interno della filosofia della storia che Benjamin sta qui articolando, vedere se già esista uno spazio alternativo attuale. Poiché «ogni violenza come mezzo partecipa, anche nel caso più favorevole, alla problematicità del diritto in generale»<sup>607</sup>, si tratta di comprendere se è possibile trovare dei modi di risolvere gli eventuali conflitti senza ricorrere a forme di coazione. È questo il primo passo, dotato di un suo proprio valore intrinseco<sup>608</sup>, di un movimento di pensiero propositivo con il quale Benjamin vuol presentare «la vera questione rivoluzionaria»<sup>609</sup> dando risposta all'esigenza espressa nel *Frammento*: «Tendere» alla felicità, in cui la natura è accolta nella «sua eterna e totale caducità», «anche per quei gradi dell'uomo che sono natura, è il compito della politica mondiale»<sup>610</sup>.

---

<sup>607</sup> W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, GS II, i, p. 190; CCRT, p. 143.

<sup>608</sup> Non serve dunque per passare ad un altro punto come sembra invece pensare Tomba: «L'individuazione, e quindi la possibilità, di una sfera sottratta alla *Gewalt* non è il punto di arrivo della critica della violenza. Essa serve piuttosto a porre una domanda, più difficile, su un genere di violenza che sia, rispetto alla violenza del diritto, non violenta.» (- Massimiliano Tomba, *La «vera politica»*. *Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*, Quodlibet, Macerata 2006, p. 238). È l'esistenza stessa di questo spazio, per Tomba, intermedio che consente di pensare la corrispondenza potenziale con una violenza divina. L'assenza di questo presentarsi concreto e, per certi versi, contingente di questa alterità relazionale inficerebbe l'intero discorso benjaminiano. Tale contingenza è infatti il presentarsi storico di connessioni possibili.

<sup>609</sup> *Ibidem*, p. 231.

<sup>610</sup> W. Benjamin, *Theologisch-Politisches Fragment*, GS II, i, p. 204; CCRT, p. 172. Allora, è qui che inizia ad articolarsi il passaggio, all'interno del pensiero di Benjamin, tra la dimensione demonica giuridicamente fraintesa e vincolata e l'apertura della possibilità etico-politica. Si tratta di quel passaggio, i cui estremi sono rappresentati dall'esigenza di rispondere all'errore con cui si è creduto di riconoscere nel diritto un'uscita dalla dimensione demonica e dall'esigenza di assumere la totalità del mondo in una sua articolazione umana comunitaria («Alla *restitutio in integrum*

Nei rapporti umani storicamente costituentesi, Benjamin riconosce esistere lo spazio per modalità relazionali che non realizzano semplicemente fini naturali tollerati dall'ordinamento giuridico, né si limitano a sospenderne la vigenza. È pur vero che quest'ultimo può sempre intervenire, e ciò rimane un costante elemento critico nella stessa elaborazione benjaminiana, ma l'intrinseca estraneità ad esso rende queste forme un possibile punto su cui far leva al fine organizzare diversamente una comunità etica.

La legge che regola questo modello alternativo è quella secondo cui «mezzi puri non sono mai mezzi di soluzioni immediate, ma sempre di soluzioni mediate»<sup>611</sup>. L'uso dell'espressione «mezzi puri» indica che non è qui ancora in questione una pura espressività. Si tratta di mezzi che «non si riferiscono quindi mai direttamente alla risoluzione di conflitti fra uomo e uomo, ma solo attraverso l'intermediario delle cose»<sup>612</sup>. È proprio il «riferimento più concreto dei conflitti umani a beni oggettivi [*Güter*]»<sup>613</sup> che ne determina la purezza. Infatti, mentre i rapporti violentemente giuridici fanno della oggettualità (la nuda vita in particolare) il fondo da consumare, i «mezzi puri» riconoscono la necessità di esprimere quella creaturalità mondana a cui gli *Appunti per un lavoro sulla categoria di giustizia* hanno fornito un senso compiuto. Non è allora un caso che qui torni l'uso del termine «beni». Ad esso va anzitutto ricondotto il rapido riferimento iniziale alla «cultura dei sentimenti»<sup>614</sup> che si costituisce come premessa soggettiva, in quanto la naturalità del sentimento è accolta in una formulazione che tiene conto del suo

---

spirituale [...] ne corrisponde una mondana [...] e il ritmo di questa mondanità che eternamente trapassa, e trapassa nella sua totalità [...] il ritmo della natura messianica è la felicità.» (- *ivi*).

<sup>611</sup> W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, GS II, i, p. 191; CCRT, p. 145.

<sup>612</sup> *Ivi*.

<sup>613</sup> *Ibidem*, GS II, i, p. 192; CCRT, p. 145.

<sup>614</sup> «L'accordo non violento ha luogo ovunque la cultura dei sentimenti ha messo a disposizione degli uomini mezzi puri di intesa. [...] [tali sentimenti] sono la loro premessa soggettiva» - *ibidem*, GS II, i, p. 191; CCRT, p. 145.

essere umana in quanto relazione, pur non univoca, tra uomini.<sup>615</sup> Vi deve però essere riferita in particolare la naturalità che mondanamente, nei mezzi puri, non è più semplice strumento bensì il luogo che si costituisce come 'il teatro della storia'.<sup>616</sup> In altri termini, la relazione conflittuale degli uomini è mediata dall'accoglimento della loro naturalità in mondo, dalla «tecnica»<sup>617</sup> che consente loro di porsi nelle relazioni intersoggettive mediante la presenza degli oggetti mondani.

Benjamin individua in particolare due tipi di mezzi puri, quello della menzogna e quello dello sciopero generale proletario.

## 1.

Riguardo alla menzogna, così si esprime Benjamin:

---

<sup>615</sup> La possibilità della cultura del sentimento richiede la sua pensabilità e questa, nella misura in cui non può prescindere dalla relazione tra gli uomini, trova uno dei suoi elementi di possibilità nello spazio libero dalle dinamiche destinali che, come si vedrà qui di seguito, la menzogna istituisce.

<sup>616</sup> In un frammento del periodo degli *Appunti* Benjamin esprime i due problemi tra loro correlati che attengono alla storia. Non si tratta solo di determinarla come temporalità ma anche come spazialità: «Bisogna cogliere il problema del tempo storico in correlazione con quello dello spazio storico (la storia nel suo *teatro*)» («Das Problem der historischen Zeit muß in Korrelation zu dem des historischen Raumes (Geschichte auf dem *Schauplatz*) gefaßt werden» - W: Benjamin, <fr. 62>, GS VI, p. 90 ). Dove tale teatro non è appunto quello di una natura esterna ed estranea bensì quello di una natura che deve essere accolta dall'uomo, attraverso la sua propria naturalità, costituendosi così in mondo.

<sup>617</sup> W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, GS II, i, p. 192; CCRT, p. 145. Non si tratta di un concetto che Benjamin trae dal dibattito a lui contemporaneo; essa è piuttosto una concezione che bisogna far risalire alla sua elaborazione antica, mediata dalla riflessione primo-romantica e hölderliniana secondo una modalità che ora non è possibile mostrare. Per la netta e incolmabile distanza dalla concezione heideggeriana, anche se investigata specificamente in relazione alla nozione di opera d'arte, si veda il capitolo *L'opera d'arte nell'epoca della tecnica* in F. Desideri, *La porta della giustizia*, cit., pp. 101-119, e in particolare p. 110.

L'esclusione di principio della violenza è espressamente attestata da una circostanza significativa: l'impunità della menzogna. [...] l'inganno [...] non [ha] in se stesso nulla di violento.<sup>618</sup>

Il tema della menzogna, così introdotto, è rilevante non solo in quanto essa ha a che fare con la relazione linguistica al mondo il cui “modello” rimane quello stabilito dalla nozione di lingua pura ma, soprattutto, perché, previa questa appartenenza, la possibilità della menzogna è strettamente collegata alla questione dell'esponibilità della verità e, dunque, a una particolare concezione dello spazio morale. Per Benjamin, non vi è alcun obbligo di ‘dire la verità’ e questo nel senso più forte che tale proposizione può assumere. Non vi è alcuna sorta di ‘obbligo’ poiché, come ha mostrato la distanza dalla concezione etico-normativa coheniana, non esiste alcuna normatività che possa assurgere a luogo di provenienza di un giudizio costrittivo. Non vi è alcun obbligo a ‘dire’, in quanto l'esposizione verbale che abbia come oggetto una (sedicente) verità l'avrebbe già tradita nel renderla oggetto appropriabile. Come la verità non trova alcuna sua esposizione nell'opera d'arte<sup>619</sup> dove è protetta dall'indiretto rinvio del «privo di espressione», così essa non potrebbe in alcun caso manifestarsi oggettivamente in una parola che si voglia morale, la quale può invece dispiegare la struttura delle relazioni vigenti e i luoghi di apertura. Non vi è, infine, alcun obbligo a dire la ‘verità’, in quanto questa non deriva da alcuno statuto o riconoscimento che ne

---

<sup>618</sup> W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, GS II, i, p. 192; CCRT, p. 145-146. Lo sviluppo argomentativo benjaminiano è diretto a mostrare il funzionamento della legge che guida la violenza: «Non c'è forse legislazione sulla terra che originariamente punisca [la menzogna]. [...] È solo tardi, e in un caratteristico processo di decadenza, che la violenza giuridica è penetrata anche in questa sfera, dichiarando punibile l'inganno. Mentre, infatti, l'ordinamento giuridico alle sue origini [confida] nella sua potenza vittoriosa [...] il diritto di un'età successiva, meno fiducioso nella propria forza, non si [sente] più, come il precedente, in grado di fronteggiare ogni violenza estranea. [...] E si rivolge contro l'inganno non già per considerazioni di ordine morale, ma per paura della violenza che potrebbe scatenare nell'ingannato.» (- *ivi*).

<sup>619</sup> Torna qui il discorso svolto nel saggio sulle *Affinità elettive* di Goethe contro la concezione simmeliana della apparenza della verità, analizzato nel II cap. (p. 135).

possa positivamente fondare una vigenza etica.<sup>620</sup> Non vi è verità solo naturale nel mondo in quanto il mondo deve potersi costituire come relazione intra-umana nella riflessione dell'apertura teologica.

Se la menzogna non intacca necessariamente la domanda intorno al problema della verità è, in altri termini, perché «non è inerente al concetto di mentitore che questo si allontani dalla verità ogni volta che apre bocca, e dunque nemmeno, supponendo che così facesse, che dica l'esatto contrario della verità»<sup>621</sup>. La libertà che Benjamin riconosce al soggetto rispetto all'atto del mentire, al quale non rimane vincolato tanto moralmente (dal giudizio morale che incomberebbe su di lui) quanto per ciò che attiene la possibilità di costituire una dimensione comunitaria, può essere ulteriormente precisata riferendosi brevemente a quel passo de *La metafisica dei costumi* in cui Kant considera la menzogna come contravvenzione al dovere che l'uomo ha verso di sé come essere morale. Qui Kant non solo stigmatizza l'atto del mentire ma ne estende le conseguenze all'essenza stessa del soggetto<sup>622</sup>:

---

<sup>620</sup> In alcuni frammenti di questo periodo, Benjamin esplora la relazione tra conoscenza e verità. Quel che, a tale riguardo, risulta necessario sottolineare qui è il fatto che non è la verità ad essere conosciuta, bensì oggetto della conoscenza sono le relazioni che si danno nella «connessione [*Zusammenhang*]» di un «ora [*jetzt*]» avendo sempre come riferimento «lo stato compiuto del mondo»: «'In un certo qual senso, la verità appartiene allo stato compiuto del mondo'» («Die Wahrheit gehört in irgendeinem Sinne zum vollendeten Weltzustand» - Walter Benjamin, <fr. 25>, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, Bd. VI, p. 46). Ricompare qui quella relazione al tempo compiuto della storia e al tempo messianico oggetto di analisi del II e del III capitolo. Ne risulta che la verità è impresentabile e che ciò cui bisogna tendere non è ad essa direttamente e in maniera inopportuna ma all'azione orientata verso le connessioni organizzatesi in mondo.

<sup>621</sup> »Weder liegt es im Begriffe des Lügners, daß ein solcher jedesmal wenn er den Mund auf tut, sich von der Wahrheit entferne, noch auch, daß er, gesetzt er täte dies, gerade das konträre Gegenteil der Wahrheit aussage« - Walter Benjamin, <fr. 40>, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, Bd. VI, p. 57.

<sup>622</sup> «Io, in quanto accusatore e nello stesso tempo anche accusato, sono un solo e medesimo *uomo* (*numero idem*); ma come soggetto della legislazione morale derivante dal concetto di libertà, dove l'uomo è sottomesso a una legge data da lui stesso (*homo noumenon*), io debbo considerarmi come tutt'altro essere dall'uomo sensibile dotato di ragione (*specie diversus*); ciò però vale soltanto

La maggiore infrazione del dovere dell'uomo verso se stesso, considerato unicamente come essere morale (riguardo all'umanità che risiede nella sua persona), è [...] la *menzogna* [...] l'assenza di ogni danno non costituisce affatto titolo di autorizzazione. Il disonore infatti (cioè l'essere un oggetto di disprezzo morale) segue la menzogna e accompagna anche il mentitore come la sua ombra.<sup>623</sup>

L'atto del mentire mina la moralità nelle sue fondamenta, non tanto per la sua singola infrazione quanto piuttosto per il fatto che sospende la vigenza necessaria della normatività morale al di là di ogni ragione: «La menzogna è l'avvilimento, anzi l'annientamento della dignità umana»<sup>624</sup>. Infatti, ogni uomo deve corrispondere a quella che si può chiamare una formulazione minore dell'imperativo categorico: «L'uomo, in quanto essere morale (*homo noumenon*), non può servirsi di se stesso in quanto essere fisico (*homo phaenomenon*) come di un puro mezzo»<sup>625</sup>. È questo l'obbligo di veridicità a cui vien meno colui che mente, sia che lo faccia nei confronti di altri sia che lo faccia nei propri confronti: «Con la prima l'uomo si rende oggetto di disprezzo agli occhi degli altri, con la seconda, ed è ancor peggio, agli occhi propri, e offende la dignità dell'umanità

---

dal punto di vista pratico - perché intorno al rapporto causale dell'intelligibile con il sensibile non esiste nessuna teoria -, e questa distinzione specifica è quella delle facoltà (superiori e inferiori) che caratterizzano l'uomo.» - Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, in Id., *Werke*, hrsg. von E. Cassirer, in Gemeinschaft mit H. Cohen, A. Buchenau, O. Bueck, A. Görland, B. Kellermann, O. Schöndörfer, Band. VII, hrsg. von B. Kellermann, Bruno Cassirer, Berlin 1922; *La metafisica dei costumi*, trad. it. di G. Vidari, revisione di N. Merker, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 298.

<sup>623</sup> *Ibidem*, p. 287.

<sup>624</sup> *Ibidem*, p. 288. Così continua Kant: «Se, per comunicare a un altro i propri pensieri, l'uomo si serve (con intenzione) di parole che significano proprio l'opposto di quello che pensa, egli persegue un fine direttamente contrario al fine naturale della facoltà di comunicare i propri pensieri, e in conseguenza abdica alla sua propria personalità, ed è per questo che il mentitore è piuttosto l'apparenza ingannatrice di un uomo che un uomo vero.» - *ivi*.

<sup>625</sup> *Ibidem*, p. 289.

nella sua propria persona»<sup>626</sup>. Dalla menzogna si passa, dunque, al mentitore che deve ora espiare la colpa nel giudizio inappellabile della propria ragione.<sup>627</sup>

Questo è il motivo per il quale deve essere sempre evitato il comportamento menzognero, anche allorché vi è la minaccia di un pericolo per altri. Kant ne fa breve accenno nelle *Questioni casistiche* con l'esempio del padrone che comanda al servo di dire, a chiunque chieda di lui, che è fuori casa.<sup>628</sup> Si tratta della ripresa della trattazione più estesa di quanto esposto nelle lezioni con l'esempio degli amici.<sup>629</sup> In entrambe i casi, alle relazioni sociali che costituiscono un piano comune deve essere anteposto il rigore dell'ordinamento morale.

Nella prospettiva benjaminiana, la soluzione kantiana si configura come quadro in cui ogni possibile relazione tra gli uomini risulta costretta nella mediazione della normatività decisa dall'ordinamento costituitosi in potere. Per questo, produce uno slittamento in cui, dalle kantiane distinzioni tra menzogna esterna e menzogna interna, necessaria veridicità del parlare, necessità di espiazione davanti al tribunale interno della coscienza, si arriva alla identificazione

---

<sup>626</sup> *Ibidem*, p. 287.

<sup>627</sup> «Ogni concetto del dovere contiene una costrizione oggettiva esercitata dalla legge [...] e appartiene all'intelletto pratico, che fornisce la regola; ma l'*imputazione* interna di un'azione di fatto, come un caso sottomesso alla legge (*in meritum aut demeritum*), appartiene al *giudizio (iudicium)*, che come principio soggettivo dell'imputabilità dell'azione, decide in forza della legge se questa azione ha avuto luogo o no come fatto imputabile [...]; in un secondo momento segue la decisione della *ragione* (la sentenza), che attribuisce all'azione il suo giusto effetto (la condanna o l'assoluzione), ed è questo che succede in *giudizio (coram iudicio)* davanti a ciò che si chiama *tribunale (forum)*, che è come una persona morale incaricata di procurare alla legge il suo effetto. La consapevolezza che nell'uomo esiste un *tribunale interno* ('davanti al quale i suoi pensieri si accusano o si giustificano vicendevolmente' [Paolo, *Ai romani*, II, 15]), è la coscienza.» - *ibidem*, p. 298.

<sup>628</sup> Cfr. *ibidem*, p. 290.

<sup>629</sup> Sul confronto tra le varie formulazioni kantiane del problema di dire la verità si concentra Tagliapietra che mostra, riproponendo il dialogo indiretto tra Kant e Constant, come si apra uno spazio, ricoperto dalla nozione di veridicità, tra la verità e la sua esponibilità nel momento in cui in gioco è la dimensione pratica: cfr. Andrea Tagliapietra, *Introduzione: Il diritto alla menzogna. Kant, Constant: politica della verità e politiche dell'amicizia*, in Kant Immanuel, Constant Benjamin, *La verità e la menzogna. Dialogo sulla fondazione morale della politica*, a cura di A. Tagliapietra, trad. it. di S. Manzoni ed E. Tetamo, Bruno Mondadori, Milano 1996, in particolare pp. 66-123.

della mendacità oggettiva e della menzogna soggettiva e alla denuncia dell'onestà come conformità al potere vigente:

Nel campo della politica, preservare la propria vita e quella dei propri amici è una massima indispensabile per l'uomo d'azione. Ogni ribellione, in particolare ogni anarchismo, che paghi il suo tributo agli idoli morali eretti per la difesa della società è debitore di ogni sua ottusità alle ideologie: non è altro che un patriottismo al contrario, ma ugualmente limitato.<sup>630</sup>

Se la lingua stabilisce relazioni veritative, la menzogna non le confonde bensì le nasconde ad un'evidenza e ad un'espressione inopportuna. Per questo motivo, essa non ne tradisce il senso e può essere mezzo non violento di risoluzione dei conflitti.

Se le implicazioni teoriche della nozione di menzogna presentata nel saggio sulla violenza sono quelle qui esposte, non è invece stato considerato il caso, cui pur bisogna fare un breve cenno, nel quale la menzogna sia strumento dell'ordinamento vigente. Che Benjamin non ne parli all'interno del saggio è conseguenza dello sviluppo teorico in atto. Ma all'interno di due frammenti, qui più volte citati e dedicati ad un progettato lavoro sulla menzogna, ne esplora alcuni aspetti.

Solo nel caso in cui la menzogna abbia a che fare con una «controverità [...] ricopre un qualcosa di moralmente negativo»<sup>631</sup>. Due sono i modi in cui ciò può accadere. Anzitutto, nel modo che è proprio allo stato patologico della realtà vigente, che si caratterizza per una oggettivazione, una spersonalizzazione di ogni

---

<sup>630</sup> »Im Bereich der Politik ist [...] für den Tätigen die Wahrung des eignen Lebens und dessen seiner Freunde eine unerläßliche Maxime. Jede Rebellion, insbesondere jeder Anarchismus, der jenen zum Schutze der Gesellschaft aufgestellten moralischen Idolen Tribut zollt, ist selbst den Ideologien jeder ihrer Borniertheiten verpflichtet: ist nur ein umgekehrter, aber ebenso fibelhafter Patriotismus« - Walter Benjamin, <fr. 43>, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, Bd. VI, pp. 63-64.

<sup>631</sup> »Unwahrheit [...] deckt [...] ein moralisch Negatives« - Walter Benjamin, <fr. 43>, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, Bd. VI p. 63.

responsabilità, esprimibile come «*bona fide*»<sup>632</sup>. In secondo luogo, come menzogna che il singolo pronuncia, appunto, come controverità e per la quale rimane personalmente responsabile. Non vi è alcun dubbio che sia il primo caso quello che può mettere in crisi l'uso benjaminiano della nozione di menzogna; ma la determinazione dei suoi tratti impedisce, quantomeno, che si produca una confusione.<sup>633</sup>

## 2.

La menzogna come mezzo puro dell'azione rivoluzionaria sposta l'attenzione del discorso su quest'ultima. Nel farne uso, «ogni movimento rivoluzionario»<sup>634</sup> si mostra, secondo l'esposizione benjaminiana, consapevole di quale rapporto alla verità sia necessario tenere e di quanto sia indispensabile mancare di «onestà»<sup>635</sup> verso le istanze di controllo sancite. Solo così essi danno prova della loro estraneità all'operazione di ricostruzione degli ordinamenti, criticata precedentemente in e attraverso Spinoza, e, anzi, esprimono la seria intenzione di annullarli.

L'intento che allora muove Benjamin nell'espone i tratti è quello duplice di pensare una condotta che non sia più solo testimoniale, come può essere quella di ogni soggetto che si opponga singolarmente alle dinamiche rappresentate dall'ordinamento dominante, e di pensarla nella contingenza delle connessioni

---

<sup>632</sup> Si tratta di quello che più precisamente Benjamin chiama «mendacità oggettiva [*objective Verlogenheit*]»: «1) regna oggettivamente in quest'epoca [...]. 2) Non è quella soggettiva, di cui il singolo si assume con chiarezza la responsabilità. Al contrario, questa è 'bona fide'» (- Walter Benjamin, <fr. 42>, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, Bd. VI p. 60).

<sup>633</sup> Che il singolo, nell'uso che fa della menzogna (*Lüge*), aderisca all'utilizzo mitico o a quello di 'mezzo puro' non dipende da una interpretazione variabile. Secondo Benjamin, se il soggetto si oppone alla verità ne è sicuramente responsabile, eppure solo se a questo opporsi alla verità si aggiunge una spersonalizzazione e una pretesa esattezza la menzogna si trasforma in mendacità oggettiva: «La controverità correlata all'esattezza e (o) alla *bona fides* costituisce la 'mendacità oggettiva'» (- W. Benjamin, <fr. 43>, GS VI, p. 63).

<sup>634</sup> »... jedwede revolutionäre Bewegung ...« - *ivi*.

<sup>635</sup> *Ivi*.

esistenti e delle loro insufficienze, al di fuori dunque di ogni modello predeterminato. La problematica che, invece, emerge in relazione a questo tentativo, è quella della costituzione di una comunità che, non essendo utopica e rispondendo, al contrario, all'esigenza di una responsabilità contingente, deve superare l'impasse di un soggetto che, in quanto tale, si trova già immerso, anche se non risolto, in una collettività, quella destinale. L'azione politicamente organizzata, come annullamento della struttura relazionale dominante, è ciò che deve andare di pari passo con il modello alternativo di strutturazione delle relazioni comunitarie, che sarà analizzato nella parte finale di questo capitolo. Essa viene necessariamente considerata prima perché è la sua azione che libera dalle leggi che regolano la storia degli ordinamenti.

Così Benjamin introduce il tema: «Per quanto riguarda le lotte di classe, lo sciopero deve essere considerato in esse, a certe condizioni, come un mezzo puro»<sup>636</sup>. Si presenta qui un'immediata ed implicita coincidenza tra la citata nozione di «movimento rivoluzionario» e quella di «lotta di classe». Il repentino e non sviluppato passaggio teorico trova la sua ragion d'essere nel fatto che, come si è già potuto accennare, si tratta di individuare i luoghi concreti in cui è possibile accendere la miccia che produca l'esplosione anarchica. E tra i vari che possono presentarsi, quello della divisione in classi può essere considerato, in accordo con la lunga tradizione anarchica e marxista a cui bene o male Benjamin rivolge il proprio sguardo, quello dotato di maggior potenzialità dinamica. Infatti, come argomenta anche negli appunti sulla giustizia, la separazione in classi è il luogo socio-politico in cui, attualmente, si mostra nella maniera più evidente il pretestuoso e arbitrario fondarsi delle separazioni sull'uso della vita, sulla concezione dell'elemento naturale come un qualcosa di disponibile.

Se il quadro è così delineato, allora non si tratterà in alcun modo, per Benjamin, di sviluppare una 'coscienza di classe' che possa fondare un'azione politica determinata nel segno e contrapposta a un'altra classe. Si tratterà invece di far leva sulle condizioni esistenti e, dunque, contingenti, che non possono evitare di riconoscere l'esistenza di una suddivisione in classi contrapposte, al fine di

---

<sup>636</sup> W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, GS II, i, p. 193; CCRT, p. 147.

frantumare ogni distinzione fondata sull'elemento naturale. È in tal senso che viene ripresa, o meglio estratta dal suo contesto, l'elaborazione dello sciopero generale sviluppata da Sorel e su cui è necessario soffermarsi ora.

Nelle sue *Riflessioni sulla violenza*, Sorel si preoccupa di definire gli spazi possibili per un'azione della classe operaia che non sia diretta a ripristinare nuove gerarchie politiche bensì miri a realizzare quella società nuova in cui il proletariato sia libero dalle dinamiche economico-politiche attuali. Il pensiero di Sorel è alquanto complicato non solo dalla frammentarietà dei luoghi della sua esposizione, per lo più articoli, e degli oggetti diretti delle sue considerazioni, spesso situazioni conflittuali determinate e occasionali, ma anche dalla ricchezza delle sue fonti, Proudhon e Marx anzitutto, e dalla libertà del loro utilizzo. Ciò che rimane costante è, per contro, l'obiettivo polemico della borghesia, del socialismo parlamentare e del sindacalismo istituzionale.

Sorel presenta lo sciopero generale rivoluzionario come un'azione guidata dai sindacati rivoluzionari verso la completa distruzione del sistema politico-sociale vigente: «I sindacati rivoluzionari ragionano, riguardo all'azione socialista, esattamente come gli studiosi militari ragionano sulla guerra; identificano il socialismo nello sciopero generale; guardano ad ogni fatto orientandolo verso quello; vedono in ogni sciopero una imitazione in scala ridotta, un tentativo, una preparazione del grande sconvolgimento finale»<sup>637</sup>.

Si tratta di un'azione analoga a quella della guerra, eppure caratterizzata da una differenza essenziale, che ne avvicina l'analisi a quella proposta da Benjamin. Infatti, nei casi di guerra determinati da conflitti tra poteri istituzionalmente garantiti, si è sempre trattato della sostituzione di uno di essi da parte di un altro. È quanto accaduto, ad esempio, nel caso del passaggio del potere dalla Chiesa allo Stato<sup>638</sup>, ed è quanto accade nella forma di sciopero che prende il nome di sciopero generale politico:

---

<sup>637</sup> Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*, Seuil, Parigi 1990, p. 112.

<sup>638</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 99-100.

L'esperienza mostra che le classi in decadimento si lasciano sedurre più facilmente dalle arringhe menzognere dei politici rispetto alle classi in sviluppo, in un modo per cui la perspicacia politica degli uomini sembra essere in stretto rapporto con le condizioni che regolano la loro esistenza. Le classi prospere possono commettere spesso delle imprudenze enormi, in quanto sono troppo fiduciose nella loro forza, in quanto guardano al futuro con troppa arditezza e sono dominate, per un istante, da un certo delirio di gloria. Le classi indebolite si rivolgono regolarmente verso le persone che promettono loro la protezione dello Stato, senza cercare di comprendere in che modo tale protezione possa accordare i loro interessi discordanti. [...] Lo sciopero generale politico potrebbe essere proclamato solo il giorno in cui fosse stata raggiunta la certezza che si hanno in mano dei quadri completi per regolare l'organizzazione futura.<sup>639</sup>

Il potere in decadenza necessita di una maggior tutela giuridica in quanto teme che le conseguenze di ogni sua propria azione, o omissione, possano esserle dannose, mentre il potere nel pieno vigore non si preoccupa di controllare ogni suo atto. Proprio questa è l'accusa che Sorel rivolge allo sciopero politico: «È evidente che lo sciopero generale politico non si fonda assolutamente su di una lotta di classe concentrata su di un campo di battaglia in cui il proletariato attacca la borghesia; la divisione della società in due armate antagoniste sparisce; poiché

---

<sup>639</sup> *Ibidem*, pp. 155-156. In questo senso Sorel propone la distinzione terminologica tra 'forza' e 'violenza': «Lo studio dello sciopero politico ci conduce a meglio comprendere una distinzione che è necessario aver sempre presente [...] Si usano i termini *forza* e *violenza* tanto parlando degli atti dell'autorità quanto parlando delle azioni di rivolta. È chiaro che i due casi danno vita a conseguenze molto diverse. Sono convinto che sarebbe molto vantaggioso adottare una terminologia che non desse luogo ad ambiguità di sorta e che bisognerebbe riservare il termine *violenza* per la seconda accezione; diremo dunque che la forza ha per oggetto d'imporre l'organizzazione di un certo ordine sociale in cui governa una minoranza, mentre la violenza tende alla distruzione di quest'ordine.» (- *ibidem*, p. 169). Mentre la seconda riguarda la vera e propria soppressione degli ordinamenti esistenti, la prima serve a distruggere quelli vigenti per sostituirvene altri: «... c'era una differenza da stabilire tra la *forza*, che si dirige verso l'autorità e cerca di realizzare un'obbedienza automatica, e la *violenza* che vuol frantumare quest'autorità» (- *ibidem*, p. 173).

questo genere di rivolta può prodursi con qualsiasi struttura sociale»<sup>640</sup>. Un simile sciopero appartiene dunque a quello stesso sistema che momentaneamente contesta.

Rispetto a queste dinamiche storiche, lo sciopero generale proletario si posiziona in Sorel su di un piano diverso in quanto ha essenzialmente un «carattere di trasformazione assoluta e irrimediabile»<sup>641</sup>. Esso si presenta come un'immagine capace di muovere gli istinti morali migliori del proletariato, secondo una rivisitazione bergsoniana di una concezione del mito di ispirazione nietzschiana<sup>642</sup>.

Eppure non sapremmo agire senza uscire dal presente, se non ragionassimo su quest'avvenire che pare condannato a sfuggire sempre alla nostra ragione. L'esperienza ci dimostra che *costruzioni di un avvenire indeterminato nel tempo* possono possedere una grande efficacia e aver ben pochi inconvenienti, quando sono di una certa natura; ciò ha luogo quando si tratti di miti in cui si ritrovano le tendenze più forti di un popolo, di un partito, di una

---

<sup>640</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>641</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>642</sup> «Bisogna giudicare i miti come mezzi per agire sul presente; qualsiasi discussione sul modo di applicarli materialmente sul corso della storia è priva di senso. *È l'insieme del mito che importa solamente*; le sue parti sono interessanti solo per l'attenzione che portano sull'idea contenuta nella costruzione» (- *ibidem*, p. 119). «Lo sciopero generale è [...] il *mito* nel quale il socialismo si ritrova interamente, cioè un'organizzazione di immagini capaci di evocare istintivamente tutti i sentimenti che corrispondono alle diverse manifestazioni della guerra ingaggiata dal socialismo contro la società moderna. Gli scioperi hanno generato nel proletariato i sentimenti più nobili, più profondi e maggiormente diretti all'azione di cui è in possesso; lo sciopero generale li raggruppa tutti in un quadro d'insieme e, attraverso il loro reciproco accostamento, porta ciascuno di essi alla sua massima intensità; facendo appello a dei ricordi molto intensi di conflitti singoli, colora di una vita intensa tutti i dettagli della composizione presentata alla coscienza. Otteniamo così questa intuizione del socialismo che il linguaggio non poteva dare in modo perfettamente chiaro - e l'otteniamo in una totalità percepita istantaneamente.» (- *ibidem*, pp. 120-121). Sorel analizza direttamente il pensiero di Nietzsche, in riferimento alle nozioni esposte nella *Genealogia della morale* e negli studi sulla tragedia antica, laddove cerca di riconoscervi una comune necessità di affermare il rigore morale come fondamento di ogni costituzione alternativa al sistema di potere: cfr. *ibidem*, pp. 232-240.

classe, tendenze che vengono a presentarsi allo spirito con l'insistenza di istinti in tutte le circostanze della vita, e che danno un aspetto di totale realtà a delle speranze d'azione prossima su cui si fonda la riforma della volontà.<sup>643</sup>

Il mito dello sciopero generale si organizza come una connessione di elementi spirituali con dei tratti istintuali. Solamente a partire da questa connessione diventa sorelianamente possibile costituire quell'integrità morale del proletariato, unica via per giungere ad una rivoluzione delle condizioni reali.<sup>644</sup> In tal senso non vi è, dunque, nessuna utopia, nessuna previsione di quanto accadrà nel futuro:

Il voler fabbricare, sul modello dei racconti storici, delle ipotesi relative alle lotte future e ai modi di sopprimere il capitalismo significa ritornare all'antica utopia. Non vi è alcun procedimento per poter prevedere l'avvenire in modo scientifico, o anche per discutere della superiorità che alcune ipotesi possono vantare su altre; troppi esempi memorabili ci dimostrano che i più grandi uomini hanno commesso errori prodigiosi volendo, in quel modo, rendersi signori del futuro.<sup>645</sup>

L'unica proiezione che consente la nozione di sciopero generale proletario, che effettivamente rimane improponibile nell'attualità politica, è quella della tensione soggettiva in cui le varie passioni e i diversi obiettivi di ognuno sono catalizzati. In questo modo, l'atto distruttore che, sotto il nome di «forza», normalmente è diretto al rinnovamento dei sistemi di potere diventa ora pura manifestazione di sé. Una manifestazione eminentemente morale, poiché «la violenza proletaria, esercitata come una manifestazione pura e semplice del sentimento di lotta di classe, appare così come una cosa molto bella ed eroica; è al servizio degli interessi primordiali della civilizzazione; può darsi non sia il

---

<sup>643</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>644</sup> Sorel si preoccupa di mostrare come lo sciopero generale attivi e perfezioni i termini della dottrina marxiana: cfr. *ibidem*, pp. 125-134.

<sup>645</sup> *Ibidem*, p. 117.

metodo più appropriato per ottenere dei vantaggi materiali immediati, ma può salvare il mondo dalla barbarie»<sup>646</sup>.

È, allora, in questi termini che deve essere propriamente compresa l'analogia soreliana con la guerra, da cui si è partiti. Nella guerra tra Stati si conserva un tratto eroico che appartiene ai militari, pronti a sacrificarsi. I soldati sanno di far parte di una unità di cui non rappresentano un elemento eccezionale bensì, ancor più significativamente, un elemento qualitativamente portante nella misura in cui agiscono singolarmente in direzione dell'obiettivo comune. «Lo stesso spirito si ritrova nei gruppi operai che sono resi entusiasti dallo sciopero generale; in effetti, questi gruppi si rappresentano la rivoluzione come una immane insurrezione che si può ancora qualificare del termine di individualista: ciascuno avanzando col maggior ardore possibile, agendo per suo proprio conto, senza preoccuparsi minimamente di subordinare la propria condotta a un piano generale saggiamente stabilito.»<sup>647</sup>

Sorel non si chiede quale possa essere la conseguenza di questa distruzione in quanto il suo progetto, pur nella precisata peculiarità dei riferimenti, si inserisce già nel quadro della liberazione del proletariato.<sup>648</sup> Una volta questa liberazione avvenuta, la dimensione morale è di per sé già presente<sup>649</sup> così come il giusto ordine economico, ora divenuto puro e libero, delle fabbriche.<sup>650</sup> Ma, rischiando,

---

<sup>646</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>647</sup> *Ibidem*, p. 245.

<sup>648</sup> Sono presenti in tutto il testo richiami al pensiero marxiano nel suo intento fondamentale. Al di là degli 'errori' e delle 'imprecisioni' che Sorel riconosce in molti punti della riflessione marxiana, rimane dunque il comune obiettivo finale: «Non è certo diluendo le frasi di Marx in verbosi commentari che si può mantenere intatta l'idea rivoluzionaria; ma è adattando sempre il pensiero ai fatti che possono assumere un aspetto rivoluzionario. Soltanto lo sciopero generale può oggi produrre questo risultato.» - *ibidem*, p. 216.

<sup>649</sup> «I sindacalisti rivoluzionari vogliono esaltare l'individualità della vita del produttore [...] è proprio questo carattere [...] che assegna una portata morale così straordinaria alla nozione dello sciopero generale. [...] lo sciopero generale, così come le guerre della Libertà, è la manifestazione più eclatante della *forza individualista nelle masse insorte.*» - *ibidem*, p. 246.

<sup>650</sup> «Il produttore libero in una fabbrica specializzata non deve mai commisurare gli sforzi che fa a un termine di paragone esterno; trova mediocri tutti i modelli che gli vengono presentati e vuol

queste considerazioni, di ricadere in un sistema rigidamente predeterminato, astrattamente costruito, esse rimangono nel sottobosco delle riflessioni soreliane per emergere solo come tonalità secondo cui cogliere l'analisi delle situazioni concrete.

Rispetto a questo pensiero, Benjamin, pur riprendendo la nozione di sciopero generale rivoluzionario, non può essere concorde su alcuni punti rilevanti. Anzitutto, non può accettare la funzione mitica dello sciopero. Si è visto che, per Sorel, la rappresentazione dello sciopero vale nel suo complesso, per cui i più attivi sul fronte della sua realizzazione possono anche «sbagliarsi riguardo ad un'infinità di questioni politiche, economiche o morali» ma in ogni caso «la loro testimonianza è decisiva, sovrana e irrimediabile quando si tratti di sapere quali siano le rappresentazioni che agiscono più efficacemente su di loro e sui loro compagni, quali quelle che possiedono, al più alto grado, la facoltà di identificarsi con la loro concezione socialista, e quelle grazie alle quali la ragione, le speranze e la percezione dei fatti particolari sembrano costituirsi in una unità indivisibile»<sup>651</sup>. L'«evocazione istintiva dei sentimenti», le «tendenze che si presentano con l'insistenza di istinti», lo sciopero come «totalità percepita istantaneamente», segnalano come, in questa concezione, il mito agisca immediatamente, facendo bergsonianamente leva sulle tendenze naturali presenti nell'uomo. Non vi è quella

---

sorpassare quanto fatto prima di lui. Così, diventa certo che la produzione si migliora continuamente in qualità e quantità; in una fabbrica di tal genere l'idea di un progresso indefinito è realizzata. I vecchi socialisti avevano avuto l'intuizione di questa legge quando avevano chiesto che ciascuno producesse secondo le sue capacità; ma non sapevano spiegare la loro regola che, nelle loro utopie, sembrava fatta piuttosto per un convento o per una famiglia che per una società moderna. Qualche volta, comunque, immaginavano nei loro uomini un ardore quale quello che la storia di alcuni artisti ci presenta: quest'ultimo punto di vista non è da sottovalutare, sebbene i vecchi socialisti non abbiano assolutamente compreso il valore di questo paragone. [...] In tutte le industrie, si potrebbero citare dei perfezionamenti notevoli dovuti originariamente a piccole modificazioni prodotte da operai dotati di gusto artistico per le innovazioni. [...] Questo individualismo appassionato mancherebbe totalmente a delle classi di lavoratori che avessero ricevuto la loro educazione di politici; non sarebbero capaci d'altro che a cambiare il loro padrone. I *cattivi pastori* sperano bene che le cose vadano così» - *ibidem*, pp. 247-248.

<sup>651</sup> *Ibidem*, p. 120.

mediazione attraverso la costituzione in mondo che è per Benjamin indispensabile. Nemmeno nella forma in cui le tendenze naturali dell'uomo sono assunte in quell'indispensabile passaggio che prende il nome di «cultura dei sentimenti».

Lo sciopero generale deve essere azione in sé concreta e non immagine cui corrisponde(rebbe) l'azione corporea. È dunque, in secondo luogo, nella posizione dello sciopero che Benjamin si distingue da Sorel. Ciò che garantisce al pensatore francese che il passaggio immagine-azione conduca ad un esito di ordine morale è il fatto che sono già morali i presupposti che la provocano e per i quali si agisce. Per Benjamin, l'accoglimento dell'elemento naturale, come si è sottolineato, si deve dare necessariamente nella forma della redenzione nell'azione eticamente diretta. Non vi è moralità nell'elemento naturale stesso. Allo stesso modo, non vi è alcuna necessità che lo sciopero attenga ad una opposizione di classe e che, dunque, questa stessa suddivisione sussista. Si tratta di una condizione contingente che non solo non deve essere posta forzatamente ma che deve essere riconosciuta come prodotto di una congiuntura, affinché sia possibile mostrare come i termini di soluzione vi siano esterni e come la sua necessità consista solamente nella sua attualità fattuale.<sup>652</sup>

---

<sup>652</sup> Netta qui la differenza da Sorel che non solo richiede che l'azione politica rivoluzionaria non si fondi sul pensiero di una debolezza della borghesia, che l'avrebbe già condannata ad una fine imminente (cfr. *ibidem*, pp. 63-64), ma ritiene necessario che sia chiaro l'intento violento di tale azione affinché lo scontro sia radicale e, così, purificatore: «Credo sia anche molto utile pestare gli oratori della democrazia e i rappresentanti del governo, affinché nessuno abbia ancora illusioni sul carattere delle violenze. Queste possono avere un valore storico solo se sono l'*espressione brutale e chiara della lotta di classe*: bisogna evitare che la borghesia possa pensare che con un po' di abilità, di scienza sociale o di grandi sentimenti possa trovare un'accoglienza migliore nel proletariato. Il giorno in cui i padroni si accorgeranno che non hanno niente da guadagnare con le opere di pace sociale o con la democrazia, capiranno che sono stati mal consigliati dalle persone che li hanno persuasi ad abbandonare il loro compito di creatori di forze produttive a favore della nobile professione di educatori del proletariato. Ci sarà allora qualche possibilità che ritrovino una parte delle loro energie e che l'economia moderata o conservatrice appaia loro tanto assurda quanto appariva a Marx. In ogni caso, essendo la divisione di classe più marcata, il movimento avrà delle possibilità concrete di organizzarsi con maggior regolarità di oggi.» (- *ibidem*, pp. 78-79).

Dunque, è a questa nozione ‘depurata’ di sciopero generale rivoluzionario che Benjamin attribuisce i tratti della profondità e della moralità.<sup>653</sup> Se la profondità è quella che attiene alla capacità dell’analisi soreliana di non ricadere nella prospettiva dell’azione giuridicamente violenta, la moralità la riguarda non come sua qualità costitutiva ma come sua capacità di aprire spazi che si possono organizzare in senso morale in quanto liberati dalle leggi destinali.

### 3.

Il senso di questa moralità possibile, ovvero la direzione cui l’azione politica fa eticamente segno, può essere esplorato approfondendo il rimando, che Benjamin propone sia alla fine del capoverso dedicato alla menzogna sia alla fine di quello dedicato allo sciopero rivoluzionario, agli accordi politici internazionali, cioè alla «ricerca [degli] ordinamenti superiori e degli interessi comuni ad essi corrispondenti, che rappresentano il motivo più efficace di una politica di mezzi puri»<sup>654</sup>. Un rimando che conduce ad affrontare alcuni nodi rilevanti del discorso che Erich Unger articola nel suo volume *Politik und Metaphysik*<sup>655</sup> e che possono essere posti in relazione con alcuni elementi teorici presenti in Benjamin anche attraverso il dialogo col pensiero di Achad Ha-am. Quel che così prende una forma più complessa ed articolata è la possibilità della costituzione etica del soggetto in relazione con quella di una comunità che, in una certa misura, rimane un

---

<sup>653</sup> «A questa concezione profonda, morale e schiettamente rivoluzionaria non si può opporre un ragionamento inteso a bollare come violenza questo sciopero generale per via delle sue eventuali conseguenze catastrofiche.» - W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, GS II, i, pp. 194-195; CCRT, p. 148.

<sup>654</sup> *Ibidem*, GS II, i, p. 148; CCRT, pp. 146-147.

<sup>655</sup> In una lettera indirizzata all’amico Scholem, Benjamin comunica di esser venuto a conoscenza del pensiero ungeriano: «Ho appena preso conoscenza di un libro che, per quanto posso giudicare secondo la conferenza a cui ho assistito, tenuta due sere di seguito dal suo autore, mi sembra oggi il più significativo intorno al problema della politica. [...] L’autore fa parte del circolo dei Neo-patetici [...] sulla base dell’interesse estremamente vivo che ho provato per le idee di Unger, che, sul problema psico-fisico, per esempio, si congiungono straordinariamente alle mie, credo potermi assumere la responsabilità di rimandarvi al libro, sebbene conosca i rumori che l’accompagnano.» (- W: Benjamin, GB II, pp. 127-128 [lettera a Gershom Scholem del I.1921]).

presupposto in sospeso nella ripresa di Sorel. Non viene certo risolto il problema, ma ne viene proposto un approfondimento che definisce meglio i limiti dell'argomentazione svolta nel saggio sulla violenza e, al contempo, conduce a preparare la relazione con la nozione di «violenza pura».

Unger esplora la relazione tra politica e metafisica con l'intenzione di pensare un'azione politicamente efficace che si sottragga alla dimensione economica imperante e che, ambiziosamente, faccia costitutivamente propria una certa nozione di spiritualità:

*Qualsiasi istituzione e qualsiasi sussistenza di ordinamenti umani non catastrofici - qualsiasi politica non catastrofica - è impossibile in modo non metafisico. Politica e metafisica sono i due ambiti di esternazione il cui procedere insieme è qui in questione. Come è possibile questo? La necessità pratica da realizzare inevitabilmente in ogni attimo - la politica - e una questione neanche lontanamente esaurita teoreticamente - la metafisica -, come possono essere tenute assieme se non in modo letterario? [...] E come può una linea condurre da una tale 'unità' alla risoluzione della dura, concreta problematica sociale, se non in una fluente irrealtà? [...] Occorre, anzitutto, fornire il tipo di costituzione spirituale al quale soltanto si deve partecipare a partire da questa riflessione sommaria [...]. Si tratta di quell'atteggiamento che è massimamente privo di speranza: *non veder mai emergere da tutti gli elementi e fattori dell'esperienza politica presente o passata un ordine eticamente soddisfacente dell'esistere insieme umano* [menschlichen Zusammendaseins] - *senza rinunciare a pretenderlo o, il che è lo stesso, rinviarlo nella lontananza.*<sup>656</sup>*

---

<sup>656</sup> »Jedwede Einrichtung und jedes Fortbestehen von unkatastrophalen Menschen-Ordnungen - jede unkatastrophale Politik - ist unmetaphysisch nicht möglich. Politik und Metaphysik sind die beiden Äußerungsbereiche, deren Zusammenrücken in Frage steht. Wie ist das möglich? Die jeden Augenblick unumgänglich zu realisierende praktische Notwendigkeit - Politik - und eine noch nicht einmal theoretisch auch nur im entferntesten erledigte Angelegenheit - Metaphysik -, wie kann das anders als literarisch zusammengebracht werden? [...] Und wie kann von solcher "Einheit,, gar eine Linie zur Auflösung harter, konkreter - sozialer Problematik führen, anders als in einer schwimmenden Unwirklichkeit?

Questa posizione nichilista nei confronti delle formazioni sociali, affine alla posizione benjaminiana nel considerarne come tratto più specifico l'aspetto economico, individua, dunque, come propria nozione di spiritualità, quella che riconosce l'esistenza di una dimensione metafisica generale che deve essere calcolata nella stessa azione politica, affinché questa non risulti di prospettiva limitata.<sup>657</sup>

È così che il problema diventa, per Unger, quello di comprendere quale tipo di politica sia necessario pensare: «Il concetto di politica che abbiamo in mente deve necessariamente includere tutto ciò che non è risolto, che accade innanzitutto in un'interiorità psichica, e in qualche modo deve condurre a decisione prima *della prassi* [...] *precisamente e in primo luogo per questa sfera materiale*»<sup>658</sup>. Questa interiorità psichica non è quella, atomizzata, dei singoli individui. La politica è pensiero-azione a partire dal connubio di spirito e materia che si dà immediatamente nella molteplicità (*Vielheit*)<sup>659</sup>.

---

[...] Es gilt vorerst, die Art der Geisterverfassung anzugeben, von der aus diese ja nur überblickhafte Überlegung allein mitzumachen ist [...]. Das ist diejenige Einstellung, die ein Maximum an Hoffnungslosigkeit enthält: aus allen Elementen und Faktoren der gegenwärtigen oder vergangenen politischen Erfahrung jemals eine ethisch befriedigende Ordnung menschlichen Zusammendaseins entstehen zu sehen - - ohne den Anspruch darauf aufzugeben oder (was dasselbe ist) in die Ferne zu vertagen. « - Erich Unger, *Politik und Metaphysik*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1989, pp. 7-8.

<sup>657</sup> «Il predicato 'spirituale' come attributo della politica indica, allora, una vuota desiderabilità e una pretesa etica tanto quanto il postulato 'buono' - fintanto che, sotto i significati che gli hanno conferito i suoi inventori, non viene compreso alcun agente reale che faccia fronte a drastiche e pericolose emergenze.» («Das Prädikat 'geistig' als Attribut der Politik bezeichnet also eine leere Wünschbarkeit und eine ethische Forderung wie das Postulat 'gut' - so lange unter den Bedeutungen, die ihm seine Erfinder gaben, kein reales Agens zur Bewältigung höchst drastischer und gefährlicher Notlagen enthalten ist.» - *ibidem*, p. 16).

<sup>658</sup> »Der Begriff von Politik, den wir im Auge haben, ist genötigt, alle Ungelöstheit, die sich zunächst in einem psychischen Innen, einzubeziehen und auf irgendeine Weise vor der Praxis zur Entscheidung zu bringen [...] gerade und erstreckt um dieser materiellen Sphäre« - *ibidem*, p. 21.

<sup>659</sup> «La realtà di una esistenza di molteplicità è allora il punto da cui dipendono allo stesso modo il problema psicofisiologico e, nel più profondo, quello sociologico, e con questo è dato il carattere

Questa dimensione della molteplicità, che non deve essere raggiunta a partire dal soggetto bensì, che è immediatamente già presente e ha solo bisogno di essere concepita dal pensiero che organizza l'azione, è un momento importante delle riflessioni ungherese. Non si tratta di pensare, politicamente, l'assenza di formazioni sociali intermedie tra il singolo cittadino e la statualità cui appartiene. Questo livello della riflessione è già abbandonato in partenza. Si tratta, invece, di pensare quella coappartenenza già presente tra la corporeità fisica del singolo e l'unità spirituale della molteplicità:

L'uomo è quella forma che, nella sistematica dell'intero, è giunta a poter regolare i suoi propri rapporti solo in modo universale. Per questo, la

---

essenziale di una decisione da parte del compito-limite scientifico-naturale per un inizio politico che impianti il vero potere della riflessione. [...] Molteplicità non è il mero "legame spirituale" dei singoli "unicamente reali", essa *stessa* deve essere compresa come realtà, il cui senso deve essere indagato.» («Die Realität einer Vielheitsexistenz ist also der Punkt, von dem in gleicher Weise das psychophysiologische wie im tiefsten Grunde das soziologische Problem abhängt, und damit ist die Unerläßlichkeit einer Entscheidung der naturwissenschaftlichen Grenz-Aufgabe für ein die wirkliche Macht der Überlegung einsetzendes politisches Beginnen gegeben. [...] Vielheit ist nicht als das bloß 'geistige Band' der 'allein realen' Einzelnen, sie ist selbst als Realität zu verstehen, deren Sinn zu ermitteln ist« - *ibidem*, pp. 23-24). Poco più avanti, Unger precisa meglio il senso che allora la 'molteplicità' deve assumere: «Poiché l'*addizione* non è possibile nella considerazione spirituale, allora, se la molteplicità deve avere un significato in generale sul piano della realtà psichica, l'esistenza della molteplicità su questo piano può allo stesso modo significare, sotto l'esclusione di ciò che abbiamo presentato sopra, solo la possibilità di un incremento. Questo incremento di intensità non può però, come attraverso l'accumulazione fisiologica, andare in estensione e dipendere dalla numerosa moltiplicazione, esso può, poiché la coscienza è per principio un'"interiorità" di esclusività illimitata, stare solo in un'estensione di questa interiorità, e cioè in una *inclusione di fattori psichici estranei alla coscienza singola*.» («Da Addition in geistigem Betracht nicht möglich ist, so kann, soll Vielheit auf der Ebene der psychischen Realität überhaupt eine Bedeutung haben, unter Ausschluß des oben Dargestellten die Existenz von Vielheit auf dieser Ebene gleichfalls nur die Möglichkeit einer Steigerbarkeit bedeuten. Diese Intensivierung kann aber nicht, wie durch physiologische Anhäufung, in die Breite gehen und von der zahlenmäßigen Vervielfachung abhängen, sie kann, da Bewußtsein ein prinzipielles „Innen“ von unbegrenzter Ausschließlichkeit ist, nur in einer Erweiterbarkeit dieses Innen liegen, d. h. in einer Einbeziehung ursprünglich fremder psychischer Faktoren in eine einzige Bewußtheit.» - *ibidem*, p. 24).

metafisica non è per lui un lusso, di per sé non necessario alla vita, né una sovrastruttura; è il suo proprio metodo, a lui tipico e decisivo per la vita o per la morte, per rapportarsi a sé e con i suoi simili. [...] Così la metafisica [...] è il primo passo di ogni prassi. Evidentemente non una metafisica dell'astrazione priva di corpo, non una speculazione sciolta dal corpo, che ha perso [...] il punto di inizio di ogni filosofia, la connessione psico-fisiologica, [...] bensì una scienza trascendentale che, guardandosi dalle spiegazioni di impossibilità, [...] cerca un reciproco rischiarimento ed una penetrazione sperimentale a partire da una illuminazione non proporzionale dell'esperienza del corpo.<sup>660</sup>

---

<sup>660</sup> »Der Mensch ist diejenige Form, die in der Systematik der Ganzheit dabei angekommen ist, daß er seine eigenen Verhältnisse nur universal regeln kann. Darum ist Metaphysik für ihn kein an sich nicht lebensnotwendiger Luxus und Überbau, es ist seine eigene, ihm typische und leben- und todentscheidend unerläßliche Methode, mit sich und seinesgleichen auszukommen. [...] Somit ist Metaphysik [...] der erste Schritt aller Praxis. Freilich nicht eine Metaphysik der körperlosen Abstraktion, nicht eine vom Körper abgelöste Spekulation, welche den Ausgangspunkt aller Philosophie, die psycho-physiologische Verknüpftheit [...] verloren hat, [...] sondern eine Transzendental-Wissenschaft, die [...] unmöglichkeits-Erklärungen hütend, aus der disproportionierten Beleuchtung der Körper-Erfahrung und des theoretischen Bewußtseins eine wechselweise Aufhellung und ein experimentales Eindringen versucht.« (- *ibidem*, pp. 28-29). Questa relazione psico-fisiologica, che è costitutivamente comune e che interessa Benjamin, si differenzia dalla proposta buberiana criticata nel primo capitolo di questo lavoro. Quella di Buber è, infatti, una concezione che determina la differenza del popolo ebraico (e, per analogia, di ogni popolo) a partire da una specifica tipologia di esperienza di cui i suoi membri sono capaci. In Unger, invece, il problema non essendo quello di una individuazione ontologica dell'esperienza, la relazione psico-fisiologica non dà vita ad un'esperienza singolare misticheggiante bensì si orienta a determinare la possibilità dell'azione politica in senso universale. Il problema della stirpe, che è trattato nella seconda parte del libro, è definito dalla discussione, che qui si sta sviluppando, sulla relazione universale tra spirituale e materiale che deve essere pensata. Dunque, esso va interpretato nel senso della ricchezza, non uniformità, delle prospettive esistenti nell'articolazione dell'assunzione politica dell'istanza metafisica. «Il concetto di "capostipite" non ha solo un contenuto biologico, ma anche uno psichico. Significa una ben determinata struttura psichica che, però, deve stare in relazione al corpo. [...] una differenza psichica genealogica deve valere, anche se essa si fa visibile solo "a grandi linee" e non occorre in generale che sia incontrata nel rapporto immediato delle generazioni. [...] Un popolo futuro potrà fondarsi sulla base di una realtà spirituale in modo che i criteri fisiologici di una tale unità, la connessione biologica trasversale alla linea dei singoli, diventino tanto evidenti come nel primo popolo "naturale" [quello a cui il capostipite ha dato

La determinazione della necessità e del ruolo che la dimensione metafisica deve così svolgere nella definizione del rapporto singolo-molteplicità, conduce Unger a stabilire chiaramente quali siano i limiti e gli aspetti positivi dei punti di vista internazionalista e nazionalista:

Il conflitto dei movimenti attorno alla “nazione” è un’antinomia che si dissolve grazie al fatto che l’oggetto del conflitto, “la nazione”, viene privato del suo doppio volto, uno empirico e uno ideale, e che, al posto di questa duplicità, viene posto il reale essere uniti [*Zusammengefaßtheit*]; visti a partire da questo, nazionalismo e internazionalismo mostrano il contenuto di verità e di errore, che è sì reciproco ma precisamente uguale. L’internazionalismo nega le nazioni empiriche: questo è giusto; ma nega anche la nazione in generale: questo è falso. Il nazionalismo approva la nazione in generale: questo è giusto; ma approva anche quelle empiriche: questo è falso. Il concetto che deve essere approvato assolutamente, e cioè il concetto metafisico della nazione, approva il principio della nazione in generale: in questo modo opera il

---

avvio]» («Der Begriff “Stammindividuum” hat nicht nur einen biologischen, sondern auch einem psychischen Inhalt. Er bedeutet eine ganz besondere psychische Struktur, die aber in Hinstich zum Körperlichen stehen muß. [...] muß eine genealogische psychische Differenz in Geltung sein, wenn sie auch erst “im Großen” sichtbar wird und im unmittelbaren Verhältnis der Generationen überhaupt nicht zuzutreffen braucht. [...] Ein künftiges Volk kann auf Grund einer geistigen Realität gegründet werden in einer Weise, daß die physiologischen Kriterien einer solchen Einheit, der biologische Zusammenhang quer durch die Reihe der Einzelnen, ebenso evident werden, wie beim einstmaligen “natürlichen” Volk.» - *ibidem*, pp. 40-41, 42-43).

Questa concezione risulta certamente ambigua nella misura in cui non solo rimanda ad una qualche materialità ma sostiene, anche, che questa materialità può essere rintracciata con un certo lavoro genealogico. Al riguardo, si può forse affermare essere questo l’elemento che più lega Unger al circolo di Goldberg, di cui è uno degli esponenti più importanti. Eppure, non solo la lucida analisi del carattere economico che contraddistingue qualsiasi posizione immediatamente politica ma, soprattutto, la consapevolezza che sia necessario pensare una dimensione esterna, trascendente alla natura, che informi l’azione politica, che ne sia il trascendentale universale, sono i tratti che interessano a Benjamin e che sono immuni da quegli aspetti ambigui di questa teorizzazione. Tali tratti, come si vedrà tra poco, appartengono infatti anche ad un discorso come quello di Achad Ha-am che, riprendendo la medesima necessità, la fonda però sulla rivelazione biblica.

modo nazionale; e nega quelle empiriche: in questo modo opera in modo internazionale.<sup>661</sup>

È in questo modo che si affaccia il pensiero di un'umanità che conserva le differenze pur non facendole valere per una distinzione insormontabile a livello sociale.

Proprio le tematiche della costituzione psico-fisica del soggetto e della unità collettiva sono quelle con cui Benjamin si trova a dialogare più strettamente. Eppure, ed è da precisare immediatamente, si tratta di un'affinità dichiarata che è tale solo in quanto mediata dalla prospettiva ebraica, alcuni tratti della quale sono rintracciabili nella riflessione di Achad Ha-am. Infatti, è per suo tramite che sono risolti elementi ambigui del discorso ungeriano, prodotti dalla prospettiva genealogico-naturale che vi si dispiega.

In un frammento datato tra il 1922 e il 1923 Benjamin propone una importante elaborazione delle nozioni di spirito, corpo vivo e corpo materiale<sup>662</sup> e dei rapporti reciproci:

L'uomo appartiene con il suo corpo vivo [*Leib*] e il suo corpo materiale [*Körper*] a dei rapporti universali. Ma in maniera molto diversa con l'uno e con l'altro: tramite il corpo vivo all'umanità, tramite il corpo materiale a Dio. I confini che separano l'uno e l'altro dalla natura sono vacillanti [...]. Il corpo vivo, la funzione

---

<sup>661</sup> »Der Streit der Bewegungen um "die Nation" ist eine Antinomie, die sich dadurch auflöst, daß das Streitobject, "die Nation", seines Doppelgesichts beraubt wird, das aus einem empirischen und einem ideenmäßigen besteht, und daß an die Stelle dieser Doppelheit die reale Zusammengefaßtheit gesetzt wird, von der aus gesehen Nationalismus und Internationalismus einen zwar reziproken aber genau gleichen Wahrheits- und Irrtumsgehalt aufweisen. Der Internationalismus verneint die empirischen Nationen: das ist richtig; aber er verneint die Nation überhaupt: das ist falsch. Der Nationalismus bejaht die Nation überhaupt: das ist richtig; aber er bejaht auch die empirische: das ist falsch. Der absolut zu bejahende, d. i. metaphysische Begriff der Nation bejaht das Prinzip der Nation überhaupt: sofern wirkt er national; und verneint die empirischen: sofern wirkt er international.« - *ibidem*, p. 39.

<sup>662</sup> La provenienza fenomenologica della distinzione tra corpo materiale (*Körper*) e corpo vivo (*Leib*) non può essere qui sviluppata. In ogni caso, il suo senso, che in questa esposizione è indagato in riferimento alla prospettiva etico-politica, rimane estraneo all'ambito teorico di riferimento di quella corrente filosofica poiché subisce una traslazione ebraica dei suoi ambiti di riferimento semantici.

della presenza storica nell'uomo, cresce fino a divenire il corpo vivo dell'umanità. [...] Il corpo materiale è per l'uomo il sigillo della sua solitudine e non si spezzerà, nemmeno nella morte, dato che questa solitudine non è altro che la consapevolezza della sua dipendenza immediata da Dio.<sup>663</sup>

In queste considerazioni sembra effettivamente chiarirsi come, attraverso l'articolazione della nozione di creaturalità, la naturalità dell'uomo, non appropriabile tanto dalla moralità del soggetto quanto dalla storicità intersoggettiva del sapere, ponga in gioco un elemento che definisce ciò che accomuna gli uomini come 'corpo vivo' irriducibile a quello materiale. È così che si può pensare la non scindibilità tra il legame etico-politico e il legame religioso che li stringe. Nella nozione di «corpo vivo [*Leib*]» si esprime, nell'uomo, la forma della relazione comune che eccede il ripetersi senza residuo nell'elemento naturale del processo storico:

Di forma in forma, la sua modificazione è funzione non del corso stesso della storia bensì del rapportarsi e del sottrarsi ad esso di una vita.<sup>664</sup>

In questo senso, in esso si coglie la generale dimensione dell'umanità.<sup>665</sup> Poiché, se nella nozione di corpo materiale si esprime la naturalità che è «nel

---

<sup>663</sup> »Der Mensch gehört mit Leib und Körper universellen Zusammenhängen an. Mit beiden jedoch ganz verschieden: mit dem Leib der Menschheit, mit dem Körper Gott. Beider Grenzen gegen die Natur sind schwankend [...]. Der Leib, die Funktion der geschichtlichen Gegenwart im Menschen, wächst zum Leibe der Menschheit. [...] Der Körper ist für den Menschen das Siegel seiner Einsamkeit und es wird - auch im Tode - nicht zerbrechen, weil diese Einsamkeit nichts als das Bewußtsein seiner unmittelbaren Abhängigkeit von Gott ist.« - Walter Benjamin, <fr. 56>, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, Bd. VI, p. 80.

<sup>664</sup> »von Gestalt zu Gestalt ist nicht die Funktion des geschichtlichen Geschehens selbst, sondern der jeweiligen, abgezogenen Bezogenheit eines Lebens auf dieses.« - *ibidem*, GS VI, p. 78.

<sup>665</sup> In questa nozione confluisce l'esigenza espressa dal dettato del *Frammento teologico-politico* già più volte citato: «In questa vita del corpo vivo dell'umanità [...], l'umanità può integrare oltre alla totalità del vivente [umano], una parte della natura: l'inanimato, le piante e gli animali [...] laddove si costituisce l'unità delle loro vite» («In dieses Leben des Leibes der Menschheit [...] außer der Allheit der Lebenden, noch partiell die Natur: <U>nbelebtes, Pflanze und Tier [...] in der sich die Einheit

processo storico»<sup>666</sup> e vi si riproduce, essa trova solo nella relazione al 'corpo vivo' il senso stesso della sua relazione all'apertura teologica.

In questo insieme di intrecci il discorso si libera dal vincolo di una naturalità che ancorerebbe l'uomo a una nozione, ancora greca, della metafisicità teologica della natura, da cui Benjamin ha voluto liberarsi sin dallo scritto su Hölderlin. Al contrario, è questa che viene declinata secondo la prospettiva spirituale più propria all'uomo.

È qui riconoscibile una rielaborazione di quanto afferma Ha-am evidenziando come la parola ebraica «néfesh»<sup>667</sup> esponga il pensiero ebraico originario di una nozione dell'uomo come unità corporeo-spirituale: «L'uomo, quale essere vivo e intelligente, è *uno* in tutte le sue parti [...] corpo e [...] spirito con tutti i fenomeni vitali che ne dipendono»<sup>668</sup>. Quella di Benjamin è, però, una riflessione che complica il discorso. Infatti, il terzo termine, da un lato, consente l'intendimento in senso universale della parola rivelata, e, dall'altro, complica e trasfigura la dipendenza del singolo nei confronti della collettività. In Ha-am è infatti presente una priorità netta dell'elemento collettivo:

L'Ebraismo scoprì la «vita eterna» in terra, rinvigorendo il sentimento *sociale* nel cuore dell'uomo singolo, in modo ch'esso si considerasse non come essere separato, la cui esistenza comincia colla nascita e finisce colla morte, ma come parte di un ente più grande e più nobile, come membro del corpo sociale a cui apparteneva. Secondo questa concezione, il centro dell'«io» passa non dalla carne allo spirito, ma dall'individuo alla collettività, e insieme anche il problema della vita si trasporta dalla vita personale a quella sociale.<sup>669</sup>

In fin dei conti, però, a questo ruolo prioritario in generale del collettivo corrisponde una sorta di esclusività del popolo ebraico. Se Ha-am sembra, al

---

ihres Lebens bildet« - *ibidem*, GS VI, p. 80). È così sottinteso anche il rinvio alla nozione di lingua esposta nel saggio giovanile del 1916.

<sup>666</sup> *ibidem*, GS VI, p. 79.

<sup>667</sup> A. Ginzberg, *Al bivio*, cit., p. 51.

<sup>668</sup> *Ivi*.

<sup>669</sup> *Ivi*.

riguardo, fare un passo indietro, tanto da attribuire uguale valore all'agire per il popolo e all'agire per l'umanità, Benjamin supera la nozione di popolo nel senso dell'azione etico-politica.<sup>670</sup> L'unità dell'uomo si dirige sia verso la totalità dell'umanità<sup>671</sup> sia verso la specificità della sua relazione con Dio. Esso deve al

---

<sup>670</sup> «La dottrina ebraica vede il suo fine non nella redenzione dell'*individuo*, ma nella prosperità e nel perfezionamento della *collettività* popolare e, al termine dei giorni, di tutto il genere umano; è cioè un'idea collettiva, che non ha una forma sensibile determinata. [...] popolo e [...] umanità. Quale di queste due mete è più alta dell'altra? Si è parlato anche troppo di questo problema. La verità è che non si può fissare una 'scala di valori' a questo riguardo. Si può giungere al gradino più alto nella vita religiosa e morale sollevando gli occhi sia all'una che all'altra meta.» - *ibidem*, pp. 160-161. In maniera differente Benjamin. È, infatti, solo tramite la nozione di corpo materiale, passando per quella di persona, che è possibile giungere a quella di popolo, in una prospettiva che rimane così eminentemente religiosa. Se il corpo materiale è sostanza che non ha di per sé limitazione («non è percepita alcuna sorta di forma, né di limitazione» - W. Benjamin, <56>, GS VI, p. 79), può darsela, diventando così «persona», solo nel massimo della sua estensione, cioè nel «popolo»: «La difficoltà del problema risiede nel fatto che la 'natura', di cui qui si sta affermando l'appartenenza al corpo materiale, rinvia a sua volta insistentemente alla limitazione [*Einschränkung*] e alla particolarità [*Einzelheit*] degli esseri viventi. Questa realtà limitata, che è costituita dal fondamento di una natura spirituale in un corpo materiale, prende il nome di persona. La persona è effettivamente limitata [...] non alla maniera di una forma, ma per un massimo d'estensione, il popolo [*ein Maximum von Ausdeutung <sic>, das Volk*].» (- *ibidem*, GS VI, p. 80). Non è dunque in una alternativa possibile che ci si riferisce all'una o all'altro, per Benjamin, bensì secondo la diversa prospettiva, etico-politica o universalmente religiosa (poiché «il corpo materiale è per l'uomo il sigillo della sua solitudine [...] la coscienza di dipendere immediatamente da Dio» - *ivi*), a partire dalla quale si coglie l'uomo; prospettive tra loro complementari.

<sup>671</sup> In tal senso deve essere colto il rimando, altrimenti criptico, alla 'pace perpetua' kantiana: rispetto al senso che il termine pace acquista in opposizione a quello di guerra «ce n'è anche un altro, affatto diverso, altrettanto concreto e politico: quello in cui Kant parla di 'pace perpetua'» (- W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, GS II, i, pp. 185-186; CCRT, p. 139). Esso è da intendersi come assoluta mancanza di necessità che un popolo si costituisca come individualità, come specificità insuperabile. Non è dalla loro somma che si passa all'umanità pacifica, come intende Ha-am («Dovere di ogni nazione è [...] di vivere e di svilupparsi fino al limite massimo della sua possibilità. Soltanto che cotesta nazione è tenuta a riconoscere pure il diritto degli altri popoli, di adempiere a questo loro obbligo senza ostacoli che vengano da altri, senza che il patriottismo, vale a dire l'egoismo nazionale, la induca a porre un limite alla giustizia e a ingrandirsi a costo della ruina di altri popoli» - A. Ginzberg, *Al bivio*, cit., p. 172). Piuttosto è dal potenziamento intensivo-estensivo della relazione spirituale-carnale del soggetto, che si giunge ad essa.

contempo redimere nella totalità del mondo umano, attraverso la sua propria natura, la totalità della natura e riconciliarsi con Dio. Ma il fatto che quest'ultimo sia il vero discrimine, cioè che solo «la riconciliazione, che è affatto oltremondana» consenta come «suo riflesso mondano» la «conciliazione degli uomini fra loro»<sup>672</sup>, decide nel senso di una accoglienza senza appropriazione in forma di verità del senso teologico-religioso che abita l'uomo.

Se ciò lascia ancora in sospeso il modo di relazione politicamente concreto che può instaurarsi tra il singolo e la comunità libera dai nessi destinali, problema che troverà una certa soluzione solo nella nozione di educazione, spiega però il suo genere: l'arricchimento estensivo-intensivo della correlazione spirituale-corporeo. È in questo senso che deve essere compreso il richiamo all'imperativo categorico kantiano. Benjamin così si esprime:

Anche il richiamo che si è spesso tentato all'imperativo categorico, col suo programma minimo peraltro indubitabile ('Agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona che nella persona di chiunque altro, sempre anche come scopo e mai soltanto come mezzo'), non è di per sé sufficiente a questa critica.<sup>673</sup>

L'insufficienza è determinata dal fatto che, nella formulazione kantiana qui ripresa, si presenta un programma minimale che «[contiene] troppo poco»<sup>674</sup>. Consente infatti che si dia ancora la possibilità di un uso strumentale dell'uomo.<sup>675</sup> Ma, nella prospettiva della categoria della giustizia, l'uomo è valore morale in sé.<sup>676</sup> Se nella giustizia, facendo del mondo il sommo bene, l'uomo si assume il compito di prendersi cura della propria parte migliore, quella che rinvia sì alla

---

<sup>672</sup> W. Benjamin, *Goethes Wahlverwandtschaften*, GS I, i, p. 184; CCRT, p. 237.

<sup>673</sup> W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, GS II, i, p. 187; CCRT, p. 141.

<sup>674</sup> *Ivi*.

<sup>675</sup> «Si potrebbe dubitare [...] se sia lecito servirsi, o lasciare che altri si serva, per qualunque rispetto, di sé o di un altro *anche* come di un mezzo» - *ivi*.

<sup>676</sup> In tal senso si esprime anche Ha-am: «Il giudaismo ha abolito dall'etica il rapporto subbiiettivo, ponendola sopra una base *oggettiva astratta: sulla Giustizia assoluta*, che vede l'uomo quale *valore morale in sé*» (- A. Ginzberg, *Al bivio*, cit., p. 163).

trascendenza ma, appunto, può farlo solo assumendo il compito di redimere la propria naturalità, allora l'azione critica che liberamente si pone come cogente può essere tale solo nel senso della costituzione della pienezza dell'uomo.

Quando Benjamin afferma che un'azione critica efficace del sistema giuridico di violenza «non può essere realizzata (se non si voglia proclamare un anarchismo addirittura infantile), rifiutando ogni coazione nei confronti della persona e dichiarando "essere lecito ciò che piace"»<sup>677</sup>, sta allora implicitamente indicando la 'teologia nascosta' nel programma dello sciopero generale rivoluzionario che si è qui cercato di articolare. L'opposizione non violenta dello sciopero rivoluzionario, di tipo anarchico, nel momento in cui annulla, annienta il reticolo di relazioni sociali ed istituzionali vigenti, non proclama una semplice incosciente libertà da ogni vincolo.

Nell'azione politica l'uomo agisce nella sua funzione storica e co-agisce nel senso di una redenzione della totalità della natura che avviene nella prospettiva comunitaria. Se quest'azione è, nell'aspetto sociale del termine 'politico', nichilista, non è tale nel suo senso etico. È qui che si apre lo spazio per la trattazione conclusiva della violenza pura educatrice.

### ***c. La violenza pura educatrice***

La ricerca di una forma pura di violenza, in cui questa non sia mezzo, significa la ricerca di una modalità di relazione che abbia in sé il suo proprio senso e che questo senso sia la messa-in-forma dell'istanza teologica. Se quest'ultimo è chiaramente espresso nella presentazione della diversa violenza divina, il primo è identificato con la forma educativa. L'educazione è fine a se stessa e violenta in quanto comporta inevitabilmente una rottura delle forme vigenti in cui l'uomo è assoggettato e individuato, in quanto la stessa redenzione dell'elemento naturale esige questo tipo di violenza.

---

<sup>677</sup> W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, GS II, i, p. 187; CCRT, p. 140-141.

Benjamin inizia col presentare i tratti della giustizia divina confrontando due narrazioni, una mitologica e una biblica, dove il piano della prima è neutralizzato attraverso il doppio livello del riferimento alla parola rivelata e del suo riferirvisi attraverso un'esegesi critica: «Alla leggenda di Niobe si può opporre, come esempio di questa violenza, il giudizio di Dio sulla tribù di Korah»<sup>678</sup>. Da questo confronto emergono i tratti che distinguono la violenza mitica da quella divina:

Il carattere non sanguinoso e purificante di questa violenza. Poiché il sangue è il simbolo della nuda vita. [...] La violenza mitica è violenza sanguinosa sulla nuda vita in nome della violenza; la pura violenza divina sopra ogni vita in nome del vivente.<sup>679</sup>

La pura violenza che «è attestata [...] dalla tradizione religiosa»<sup>680</sup> ha come suo proprio tratto specifico il fatto di non agire sulla nuda vita e, dunque, di non far leva sulla minaccia della morte, dell'annientamento che conclude l'esercizio del potere. La pura violenza non si costituisce come potere bensì come possibilità nuova per il vivente. Infatti, essa annienta le connessioni che lo vincolano all'ingranaggio del destino. È «la violenza pura immediata» che arresta «il corso della mitica»<sup>681</sup> e per questo agisce nel senso più proprio «in nome del vivente».

Il *Frammento teologico-politico* ha decretato l'autonomia del profano, per cui la presentazione della violenza divina, secondo il darsi della tradizione religiosa, deve essere compresa non come il modello né come la proclamazione di una violenza divina che miracolosamente appare nella storia per sciogliere i nessi

---

<sup>678</sup> *Ibidem*, GS II, i, p. 199; CCRT, p. 153.

<sup>679</sup> »... dem unblutigen und entsühnend Charakter dieser Gewalt [...]. Denn Blut ist das Symbol des bloßen Lebens. [...] Die mythische Gewalt ist Blutgewalt über das bloße Leben um ihrer selbst, die göttliche reine Gewalt über alles Leben um des Lebendigen willen.« - *ibidem*, GS II, i, pp. 199-200; CCRT, p. 153.

<sup>680</sup> *Ivi*.

<sup>681</sup> *Ibidem*, GS II, i, p. 200; CCRT, p. 152.

destinali vigenti.<sup>682</sup> La sua presentazione, i cui tratti sono descritti secondo la parola rivelata, conduce immediatamente, per Benjamin, alla sua «manifestazione riconosciuta»: la «violenza educativa nella sua forma perfetta»<sup>683</sup>.

Il tema dell'educazione attraversa l'intera produzione di Benjamin; è costantemente presente nella sua riflessione, a partire dagli scritti degli anni '10 dedicati alla «gioventù» sino a quelli più tardi degli anni '20 e '30 riservati in particolare all'infanzia.<sup>684</sup> Eppure, qui, nello scritto sulla violenza, è presentato quasi tra le righe e di passaggio, come a segnalare che è necessario indicarlo ma, al contempo, altrettanto necessario proteggerlo da possibili fraintendimenti.<sup>685</sup>

Se ne possono comunque approfondire i tratti attraverso alcuni luoghi teoricamente rilevanti presenti in frammenti contemporanei e in un passaggio epistolare.

Nella lettera inviata a Scholem nel settembre del 1917, Benjamin espone delle considerazioni su un articolo dell'amico dedicato alla questione dell'educazione giovanile. Concentrandosi sul suo uso della nozione di esempio, Benjamin motiva il perché ritenga che debba essere modificato, non potendo l'esempio appartenere ad un'appropriata concezione educativa. Esso, infatti,

Connota, da un lato, il dominio empirico e, dall'altro, la fede nella potenza pura e semplice (tramite suggestione o altri mezzi simili). Esempio vorrebbe allora

---

<sup>682</sup> Benjamin è al riguardo esplicito: le manifestazioni della violenza divina «non si definiscono quindi per il fatto che Dio stesso le esercita direttamente in fatti miracolosi, ma per il carattere non sanguinoso, fulmineo, purificante dell'esecuzione» (- *ibidem*, GS II, i, p. 200; CCRT, p. 153).

<sup>683</sup> »Erzieherische Gewalt in ihrer vollendeten Form« - *ivi*.

<sup>684</sup> Si veda al riguardo il già citato articolo di Schiavoni: G. Schiavoni, *Benjamin e la pedagogia coloniale*, cit..

<sup>685</sup> Il discorso torna infatti a inabissarsi al di sotto di quel tema che rimane l'obiettivo principale della trattazione in atto: «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 di pura violenza da parte dell'uomo. Ma non è altrettanto possibile, né altrettanto urgente per gli uomini, stabilire se e quando la pura violenza si sia realizzata in un determinato caso. Poiché solo la violenza mitica, e non quella divina, si lascia riconoscere con certezza come tale; [...] perché la forza purificante della violenza non è palese a uomini.» - *ibidem*, GS, II, i, pp. 202-203; CdV, p. 156.

dire: mostrare, anticipandolo nella propria attitudine, che qualcosa è empiricamente possibile e mobilitare in seguito perché si imiti.<sup>686</sup>

In una simile concezione, risulta dunque che ad essere in gioco è un modello di comportamento individuale che si costituisce in una relazione con l'oggetto della conoscenza che, a sua volta, deve essere imitata, sempre però nel senso della esclusività singolare del rapporto. Un'appropriata nozione di esempio deve invece rientrare nell'ambito di quella di tradizione:

La tradizione è il *medium* in cui, in *maniera continua*, colui che studia si trasforma in insegnante e ciò in tutto quanto riguarda l'educazione. Nella tradizione tutti sono educatori, tutti da educare e tutto è educazione.<sup>687</sup>

La tradizione si costituisce essenzialmente in un reticolo intra-umano che interroga il processo storico. In altri termini, non è trasmissione di nozioni ma il costituirsi stesso di un tessuto di connessioni a partire dall'assunzione del passato. In questa presa in carico, il passato «si [trasforma] dall'interno [...] e si [rinnova]»<sup>688</sup>. È quanto può avvenire se se ne assume la possibilità nella correlazione a cui docente e discente appartengono in quanto momenti di una vita che è comune proprio perché non riducibile a mera appartenenza alla potenza della natura, secondo la critica benjaminiana al rapporto tra individuazione, diritto e vita in Spinoza.

È quanto esclude un mero rapporto di ruoli. Infatti, nessuno può sciogliersi, come docente, dal tempo comune in cui la relazione si genera. Al contrario, ogni discente, studiando, comprende «il luogo in cui è solo, là dove dunque abbraccia a suo modo la tradizione»<sup>689</sup> e così, partecipandovi, diventa docente.

---

<sup>686</sup> W. Benjamin, GB I, p. 381 [lettera a Gershom Scholem del IX.1917]

<sup>687</sup> *Ibidem*, GB I, p. 382 [lettera a Gershom Scholem del IX.1917]

<sup>688</sup> *Ivi*.

<sup>689</sup> *Ivi*. Sotto questa solitudine si nasconde la dimensione spirituale-corporea dell'uomo.

Questa interpretazione benjaminiana della tradizione, che attinge sia dalla concezione ebraica sia da quella primo-romantica,<sup>690</sup> si riferisce alla responsabilità per il darsi del tempo storico e del suo senso. Lo studio della tradizione inerisce

---

<sup>690</sup> Questa doppia origine della nozione benjaminiana di 'educazione' può essere qui sinteticamente presentata come il correttivo che la nozione ebraica di dottrina, che si fonda sulla lingua rivelata, può fornire ad un movimento come quello primo-romantico che «è sicuramente l'ultimo movimento che una volta ancora salva nel presente la tradizione», ma lo fa in un «tentativo prematuro» che ha prodotto «la liberazione insensata ed orgiastica di tutte le fonti segrete della tradizione», liberazione «che doveva irresistibilmente sommergere tutta l'umanità» (- *ibidem*, GB I, p. 363 [lettera a Gershom Scholem del VI.1917]). Solo così l'elemento liberamente orgiastico viene ricondotto ad una tecnica capace a sua volta di tramandarsi nella libertà che sprigiona: «Il sapere diventa sapere trasmissibile solamente in chi ha compreso che il suo sapere è un sapere trasmesso; e lui stesso acquista da allora una libertà inaudita. È qui che mi rappresento l'origine metafisica del motto di spirito talmudico. L'insegnamento assomiglia ad un mare agitato, ma per l'onda (se la prendiamo come un'immagine dell'uomo) una sola cosa è da fare, abbandonarsi al movimento per crescere fino a formare una cresta e quindi ricadere in schiuma. Questa prodigiosa libertà della ricaduta, è l'educazione, [...], il divenir-visibile e il divenir-*libero* della tradizione, la sua ricaduta per eccesso di pienezza vitale» («Wer sein Wissen als überliefertes begriffen hat in dem allein wird es überlieferbar, er wird in unerhörter Weise frei. Hier denke ich mir den metaphysischen Ursprung des talmudischen Witzes. Die Lehre ist wie ein wogendes Meer, für die Welle aber (wenn wir sie als Bild des Menschen nehmen) kommt alles darauf an sich seiner Bewegung so hinzugeben, dass sie bis zum Kamm wächst und überstürzt mit Schäumen. Diese ungeheure Freiheit des Übersturzes ist die Erziehung [...] das Sichtbar- und *frei* werden der Tradition: ihr Überstürzen aus lebendiger Fülle.» - *ibidem*, GB I, p. 382 [lettera a Gershom Scholem del 6.IX.1917]). Facendo riferimento alla precedente indicazione sulla continuità dell'interesse benjaminiano per il tema, è interessante notare, in un riferimento che può qui essere poco più di una suggestione, come questa immagine venga riproposta da Benjamin nel saggio sul teatro brechtiano, di più di dieci anni successivo, per mostrare la possibilità educativa del teatro epico: « Il ristagno nel reale flusso di vita, l'attimoin cui il suo decorso si ferma, diviene avvertibile come onda di riflusso: lo stupore è appunto quest'onda di riflusso. La dialettica in fase di stasi è il suo oggetto. Esso è la rupe dall'alto della quale lo sguardo si cala [nel] corso delle cose [...] Quando però il flusso delle cose si spezza contro questa rupe dello stupore, allora non c'è differenza fra una vita umana e una parola. Entrambe non sono nel teatro epico che la cressta dell'onda. Esso fa schizzare alta l'esistenza dal letto del tempo, la lascia per un attimo sospesa e cangiante nel vuoto, per poi adagiarvela di nuovo» - Walter Benjamin, *Was ist das epische Theater? Eine Studie zu Brecht (I)*, *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, Bd. II, 2, pp. 531; *Che cos'è il teatro epico? (I)*, trad. it. di U. Gandini, in *Opere complete . Vol. IV. Scritti 1930-1931*, Einaudi, Torino 2002 pp. 370-371 .

alla possibilità di un'azione che si costituisce, proprio in quanto informata essenzialmente dall'assunzione umana del passato in senso comunitario<sup>691</sup>, come eminentemente etico-politica.

Se questi sono gli intenti che attraversano l'elaborazione di un pensiero dell'educazione, per come prende poi forma, sinteticamente, nel saggio sulla violenza, un breve passaggio attraverso due frammenti consente di articolare come essa pertenga effettivamente all'azione morale. Infatti, il sapere, che lentamente si forma nella reciproca relazione educativa dei soggetti, appartiene all'ordine di quello che Benjamin chiama il «sapere determinante»:

Questo sapere che determina l'azione [...] non è determinante in quanto "motivo", bensì in virtù della sua struttura linguistica. [...] È definitivamente certo che questo sapere che determina l'azione conduce al silenzio. [...] Si trova esattamente agli antipodi del sapere della dottrina socratica della virtù. Poiché questa fornisce dei motivi per agire ma non determina colui che agisce.<sup>692</sup>

In questa forma di sapere che si costituisce attraverso l'educazione, invece, è l'uomo nella sua essenza ad essere modellato dalla linguisticità che viene riconosciuta nel mondo, secondo quell'articolazione che è stata svolta a conclusione del precedente capitolo e che trova nell'opera d'arte un luogo di esposizione critica delle sue connessioni linguistiche.

---

<sup>691</sup> In un frammento datato tra il 1921 e il 1922 così si esprime Benjamin: «Davanti a Dio, l'uomo non deve più discernere nulla, e se il sapere sussiste davanti a Dio, è allora solamente a titolo di possesso della comunità nel novero della quale è il soggetto» («Der Mensch jedoch soll vor Gott nichts mehr einsehen, und wenn Wissen vor diesem bestehen bleibt, so nur als das Innehaben der Gemeinschaft zu der der Einzelne zählt.» - Walter Benjamin, <fr. 55>, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, Bd. VI, p. 78).

<sup>692</sup> »Dieses das Handeln bestimmende Wissen [...] Es ist jedoch nicht als 'Motiv', sondern kraft seiner sprachlichen Struktur bestimmend. Fest steht, daß dieses das Handeln bestimmende Wissen zum Schweigen führt. [...] Dagegen ist es dem Wissen der Sokratischen Tugendlehre strikt entgegen gesetzt. Denn dieses ist für das Handeln motivierend, nicht den Handelnden bestimmend« - Walter Benjamin, <fr. 27>, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, Bd. VI, pp. 48-49.

È così che il sapere determinante l'azione, proprio del rapporto educativo, ritorna anche sulla condotta etico-politica da assumere nei confronti della realtà violentemente destinale. Sia la menzogna che l'azione anarchicamente rivoluzionaria vi sono posti in relazione<sup>693</sup>. La comunità che si costituisce nell'educazione oltrepassa dunque il valore puramente testimoniale di quella religiosa del matrimonio, che pur conserva una sua importanza nell'indicare la possibilità.<sup>694</sup> Essa provoca l'azione per opposizione alle forme dei «poteri

---

<sup>693</sup> «Il rinnegamento è precisamente adeguato alla più profonda convinzione. Il sapere determinante è in effetti il solo oggetto della convinzione. Questo sapere che determina l'economia della vita morale si distingue da tutti gli altri in ciò, che non può entrare in una concatenazione di motivazioni. Così, testimone di un'azione immorale, mi sarà tanto meno possibile di indignarmi moralmente, quanto più sarà profonda la mia convinzione della sua immoralità, poiché ciò che è determinante in questo sapere, oggetto della mia convinzione, gli impedisce di entrare in qualità di oggetto nella mia argomentazione. [...] Ora, poiché nella parte più intima della convinzione, più è intima e più la lucidità regna in profondità sulla sua propria essenza, [...] l'intima convinzione metterà il meno possibile il sapere determinante al posto del sapere imperativo [...] Ciò comporta che colui che ha la convinzione diventa muto ed è alla sua altezza solamente nel più profondo silenzio [...] e che per conseguenza condanna l'immoralità più profondamente per il suo modo di consentirvi che per delle parole che la fustigherebbero. Nel sapere determinante alloggia la verità» - W. Benjamin, <fr. 42>, GS VI, pp. 61-62.

<sup>694</sup> La figura del matrimonio viene affrontata nel saggio sulle *Affinità elettive* specificamente riguardo alla novella degli amanti: «L'attimo della comune disposizione a morire dona agli amanti, per volontà divina, la nuova vita, su cui cessano di valere gli antichi diritti» (- W. Benjamin, *Goethes Wahlverwandschaften*, GS I, i, p. 188; CCRT, p. 240). Il matrimonio è qui dunque visto come la sanzione della relazione amorosa che consente, ai soggetti implicativi, un salto che supera il livello della nuda vita: essi si trovano una nuova vita esente dall'ordine degli antichi diritti. È la decisione a produrre quest'effetto poiché essa «è trascendente» (- *ibidem*, GS I, i, p. 189; CCRT, p. 241). Lo è in quanto trascende gli ordini delle relazioni mondane vigenti e si affida a Dio: «ciascuno» degli amanti della novella è «assolutamente solo davanti a Dio» (- *ibidem*, GS I, i, p. 184; CCRT, p. 236): «Che il loro amore, osando la vita per la vera conciliazione, la ottenga, e con essa la pace in cui il loro vincolo è destinato a durare. E poiché la vera conciliazione con Dio non riesce a nessuno che non annienti in essa - per quanto sta in lui - ogni cosa, per ritrovarla di nuovo e soltanto di fronte al volto riconciliato di Dio, così è un balzo animoso nella morte a definire l'istante in cui essi - ciascuno assolutamente solo davanti a Dio - impegnano la vita per la conciliazione.» (- *ivi*). Gli amanti sono disposti a morire (non a rinunciare alla vita) ciascuno per propria decisione e, con questo gesto, con quest'azione radicale separano il piano della nuda vita da quello che intende costituire una

autoritari»<sup>695</sup> sanciti e, come manifestazione di violenza pura, fonda in sé la possibilità di una costituzione alternativa della comunità che fornisce il senso all'azione anarchica.

Dalla prospettiva di un'esigenza politica, lingua (opera) e critica, la comunità degli amanti che si consacrano a Dio, la violenza divina narrata e interpretabile,

---

comunità. In questa direzione si dirigono le parole di Benjamin, secondo le quali è necessaria la riconciliazione con Dio e solo a partire da essa è possibile quella degli uomini tra di loro: «La riconciliazione, che è affatto oltremondana [...], ha il suo riflesso mondano nella conciliazione degli uomini fra loro» (- *ibidem*, GS I, i, p. 184; CCRT, p. 237). Ma «vera conciliazione [si può] avere in realtà solo con Dio. Mentre in essa il singolo si riconcilia con lui, e solo così si rappacifica con gli uomini, è proprio della conciliazione apparente voler conciliare gli uomini fra loro, e solo così riconciliarli con Dio» (- *ibidem*, GS I, i, p. 184; CCRT, p. 236). Si è visto negli *Appunti per un lavoro sulla categoria di giustizia*, che questa riconciliazione non è praticabile né esigibile. Non può essere nemmeno oggetto di richiesta. Essa passa solamente attraverso l'accoglimento della naturalità mondana secondo un modello che non è quello della disponibilità oggettuale. Essa passa necessariamente per la categoria della giustizia assunta dall'azione. In tal senso, la disposizione alla morte è la messa in gioco del piano meramente naturale affinché esso si trasformi, nel segno della prospettiva teologica, in una caducità felice. Qui trova una delle sue declinazioni, del tutto singolare però, il significato del passaggio conclusivo, analizzato nel capitolo precedente, del *Frammento teologico-politico* secondo il quale «la natura è messianica per la sua eterna e totale caducità» (- W. Benjamin, *Theologisch-Politisches Fragment*, GS II, i, p. 204; CCRT, p. 172).

Nella presentazione benjaminiana del matrimonio si dà allora la possibilità concreta di un rapporto alternativo a quello di ordine destinale. Ma esso si dà nella forma di un comportamento soggettivo di tipo religioso e, in secondo luogo, nella forma di una comunità a due. Entrambi gli aspetti, se indicano il modello del rapporto che si deve instaurare affinché si possa dare una dimensione comunitaria alternativa a quella destinale-giuridica, non permettono però che l'amore matrimoniale ne rappresenti la forma che vi si oppone concretamente. È questa la ragione ultima e più profonda che conduce il discorso benjaminiano a toccare, come conclusione dell'analisi delle *Affinità elettive*, il tema, già analizzato, della speranza: «Alla certezza della benedizione, che gli amanti raccolgono nella novella, corrisponde la speranza nella redenzione, che nutriamo per tutti i morti», «che, se mai possiamo sperare che si ridestino, [è] in un mondo beato» (- W. Benjamin, *Goethes Wahlverwandschaften*, GS I, i, p. 200; CCRT, p. 253). La certezza che assicura e rassicura gli amanti non è comune a tutti. Perché si tocchi il piano della comunità è necessario fare i conti con la speranza per i morti e, dunque, abbandonare questa dimensione contemplativa nei confronti della comunità degli uomini.

<sup>695</sup> W. Benjamin, <fr. 43>, GS VI, p. 63.

nella sua assoluta inappropriabile verità, hanno valore testimoniale. Eppure, la loro testimonianza non deve essere intesa, attraverso la co(i)mplicazione delle nozioni di corpo vivo e corpo materiale, come estranea allo sciopero generale soreliano. Infatti, sebbene sia solamente questo ad introdurre un elemento esplosivo di difficile gestione ad opera dell'ordinamento giuridico-destinale, è solo attraverso l'approfondimento psico-corporeo (nei suoi due sensi) dell'umano che, nel dialogo tra Unger e Ha-am, esso viene liberato da ogni struttura apriorica (di ordine morale) e può accogliere in sé l'istanza teologica. Sembra così risolto il tipo di relazione che deve sussistere tra la singolarità e la totalità nel «movimento rivoluzionario», nella cui nozione è posto il problema del suo non costituirsi come somma di singoli e, al contempo, del suo non essere antecedente alla loro azione. Ma, affinché questa relazione intra-umana non sia garantita da un fondamento naturale né dall'esclusività ebraica dell'accoglimento della parola rivelata, bensì dalla sua universalizzazione, è necessario un momento in atto universalmente educativo che definisce il sapere determinante l'azione. È qui che, nel modo più proprio e più forte, la testimonianza e lo studio mostrano il loro risvolto provocatorio che conduce all'azione politica e, viceversa, quest'ultima si mostra il risvolto della testimonianza.

Quanto questo complesso intreccio, che non sottovaluta l'insufficienza di ogni teorizzazione che si appaghi di essere tale, riesca a trovare un suo corrispettivo pratico, è problema che rimane aperto e col quale Benjamin non si stanca di confrontarsi.

## Bibliografia

### Opere di Walter Benjamin

1) *Edizione originale delle opere:*

Benjamin Walter, *Gesammelte Schriften*, unter Mitwirkung von T. W. Adorno und G. Scholem, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, I-VII Bände, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989 [citato come GS]

2) *Edizione originale delle lettere:*

Benjamin Walter, *Gesammelte Briefe*, hrsg. von C. Gödde und H. Lonitz, I-VI Bände, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995-2000 [citato come GB]

3) *Traduzioni italiane dei testi citati e corrispondenze con l'edizione originale:*

MG - Benjamin Walter, *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, a cura di G. Agamben, Einaudi, Torino 1982

CCRT - Benjamin Walter, *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922*, a cura di G. Agamben, Einaudi, Torino 1982

OC II - Benjamin Walter, *Opere complete. Vol. II. Scritti 1923-1927*, a cura di R. Tiedemann, edizione italiana a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2001

OC IV - Benjamin Walter, *Opere complete. Vol. IV. Scritti 1930-1931*, a cura di R. Tiedemann, edizione italiana a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2002

OC VI - Benjamin Walter, *Opere complete. Vol. VI. Scritti 1934-1937*, a cura di R. Tiedemann, edizione italiana a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2004

OC IX - Benjamin Walter, *Opere complete. Vol. IX. I «passages» di Parigi*, a cura di R. Tiedemann, edizione italiana a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2000

*Die Bedeutung der Sprache in Trauerspiel und Tragödie*, GS II, i, pp. 137-140; *Il significato del linguaggio nel 'Trauerspiel' e nella tragedia*, trad. it. di A. Marietti Solmi, MG, pp. 173-176

*Dialog über die Religiosität der Gegenwart*, GS, II, i, pp. 16-35; *Dialogo sulla religiosità contemporanea*, trad. it. di I. Porena, MG, pp. 25-43

»Erfahrung«, GS II, i, pp. 54-56; »Esperienza«, trad. it. di I. Porena, MG, pp. 64-66

*Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages.*, GS II, ii, pp. 409-438; *Franz Kafka. Nel decennale della morte*, trad. it. di R. Solmi, OC VI, pp. 128-152

*Gedanke über Gerhart Hauptmanns Festspiel*, GS II, i, pp. 56-60; *Considerazioni su 'Festspiel' di Gerhart Hauptmann*, trad. it. di I. Porena, MG, pp. 67-71

*Goethes Wahlverwandtschaften*, GS I, i, pp. 123-201; *'Le Affinità elettive' di Goethe*, trad. it. di R. Solmi, CCRT, pp. 179-260

*Das Glück des antiken Menschen*, GS II, i, pp. 126-129; *La felicità dell'uomo antico*, trad. it. di A. Marietti Solmi, MG pp. 159-162

*Zur Kritik der Gewalt*, GS II, i, pp. 179-203; *Per la critica della violenza*, trad. it. di R. Solmi, CCRT pp. 133-156

*Die Jugend schwieg*, GS II, i, pp. 66-67; *La gioventù tacque*, trad. it. di I. Porena, MG, pp. 84-86

*Das Leben der Studenten*, GS II, i, pp. 75-87; *La vita degli studenti*, trad. it. di A. Marietti Solmi, MG, pp. 137-150

*Der Moralunterricht*, GS II, i, pp. 48-54; *L'insegnamento della morale*, trad. it. di I. Porena, MG, pp. 57-63

*Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit*, in Gershom Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätze und Entwürfe bis 1923, I. Halbband 1913-1917*, hrsg. von K. Gründer und F. Niewöhner, Jüdischer Verlag, Frankfurt am Main 1995, pp. 401-2; *Appunti per un lavoro sulla categoria di giustizia*, trad. it. di G. Bonola, 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. 4-5

*Das Passagen-Werk*, GS V, i, ii; *I 'passages' di Parigi*, trad. it. di aavv, OC IX

*Paul Scheerbart: Lesabéndio*, GS II, ii, pp. 618-620; *Paul Scheerbart: Lesabéndio*, trad. it. di A. Marietti Solmi, CCRT, pp. 128-130

*Romantik*, GS II, i, pp. 42-47; *Romanticismo. Un discorso immaginario agli studenti*, trad. it. di I. Porena, MG, pp. 52-56

*Schicksal und Charakter*, GS II, i, pp. 171-179; *Destino e carattere*, trad. it. di R. Solmi, CCRT, pp. 117-124

*Die Schulreform, eine Kulturbewegung*, GS II, i, pp. 12-16; *La riforma scolastica: un movimento culturale*, trad. it. di I. Porena, MG, pp. 21-24

<*Theologisch-Politisches Fragment*>, GS II, i, pp. 203-204; *Frammento teologico-politico*, trad. it. di G. Agamben, CCRT, pp. 171-172

*Trauerspiel und Tragödie*, GS II, i, pp. 133-137; *'Trauerspiel' e tragedia*, trad. it. di A. Marietti Solmi, MG, pp. 168-172

*Über den Begriff der Geschichte*, GS I, ii, pp. 691-704; *Sul concetto di storia*, trad. it. di G. Bonola e M. Ranchetti, in Id., *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 15-60

*Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, GS II, i, pp. 140-157; *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, trad. it. di R. Solmi, MG, pp. 177-193

*Unterricht und Wertung*, in GS II, i, pp. 35-42; *Insegnamento e valutazione*, trad. it. di I. Porena, MG, pp. 44-51

*Ursprung des deutschen Trauerspiel*, GS I, i, pp. 203-430; *Il dramma barocco tedesco*, trad. it. di F. Cuniberto, OC II, pp. 69-268

*Was ist das epische Theater? Eine Studie zu Brecht (I)*, GS II, 2, pp. 519-531; *Che cos'è il teatro epico? (I)*, trad. it. di U. Gandini, OC IV, pp. 359-371

*Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, GS II, i, pp. 105-126; *Due poesie di Friedrich Hölderlin*, trad. it. di A. Marietti Solmi, MG, pp. 111-136

*(Analogie und Verwandtschaft)* <fr. 24>, GS VI, pp. 43-45

*(Erkenntnistheorie)* <fr. 25>, GS VI, pp. 45-46

*(Arten des Wissen)* <fr. 27>, GS VI, pp. 48-49

*(Über den »Kreter«)* <fr. 40>, GS VI, pp. 57-59

*(Grundlage der Moral)* <fr. 41>, GS VI, pp. 59-60

*(Notizien über »Objektive Verlogenheit« I)* <fr. 42>, GS VI, pp. 60-62

*(Notizien zu einer Arbeit über die Lüge II)* <fr. 43>, GS VI, pp. 62-64

*(Lernen und Üben)* <fr. 55>, GS VI, pp. 77-78

*(Schemata zum psychophysischen Problem)* <fr. 56>, GS VI, pp. 78-87

<fr. 61>, GS VI, p. 90

<fr. 62>, GS VI, p. 90

*(Zum Problem der Physiognomik und Vorhersagung)* <fr. 64>, GS VI, p. 91

<fr. 73>, GS VI, pp. 98-100

*(Kapitalismus als Religion)* <fr. 74>, GS VI, pp. 100-103

<fr. 32a>, in *Zentralpark*, GS I, ii, p. 681; OC IX, trad. it. di Antonella Moscati, pp. 200-201

#### 4) Traduzioni italiane citate dell'epistolario:

Benjamin Walter, Scholem Gershom, *Teologia e utopia. Carteggio 1933-1940*, trad. it. di A. M. Marietti, Einaudi, Torino 1987

Benjamin Walter, *Quattro lettere su ebraismo e sionismo*, trad. it. di G. Bonola, «Micromega», 3, 1997, pp. 195-212

## Letteratura critica su Walter Benjamin

### 1) Repertori bibliografici:

Brodersen Momme, Walter Benjamin. Bibliografia critica generale (1913-1983), Aesthetica, Palermo 1983

Markner R, Weber Thomas (a cura di), *Literatur über Walter Benjamin. Kommentierte Bibliographie 1983-1992*, Argument-Verlag, Hamburg 1993

- *Bibliographie zu Walter Benjamin (1993-1997)*, in K. Gaber, L. Rehm (a cura di), *Global Benjamin. Internationaler Walter-Benjamin-Congreß 1992*, München 1999, pp. 1849-1916

### 2) Monografie e articoli:

Abensour Miguel, *L'utopie de Thomas More a Walter Benjamin*, sens & tonka, Paris 2000

- *Walter Benjamin entre mélancolie et révolution. Passages Blanqui*, in H. Wismann (a cura di), *Walter Benjamin et Paris*, Cerf, Paris 1986, pp. 219-248

Adorno Theodor W., *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1955; trad. it. di C. Mainoldi, *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino 1972

- *Über Walter Benjamin*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970;  
*Sur Walter Benjamin*, tr. fr. di C. David, Gallimard, Paris 2001

Agamben Giorgio, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002

- *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995

- *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 2001<sup>2</sup>

- *Lingua e storia. Categorie linguistiche e categorie storiche nel pensiero di Benjamin*, in L. Belloi, L. Lotti (a cura di), *Walter Benjamin. Tempo storia linguaggio*, Editori Riuniti, Roma 1983, pp. 65-81

- *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996
- *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003
- *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000
- *Walter Benjamin e il demonico. Felicità e redenzione storica nel pensiero di Benjamin*, « aut aut », 189-190 (1982), pp. 143-164

Bachis Maria L., *Walter Benjamin. Linguaggio traduzione tradizione*, Atheneum, Firenze 2000

Beiner Ronald, *Walter Benjamin's philophy of history*, « Political Theory », 12 (1984), pp. 423-434

Benjamin Andrew, *The Absolute as Translatability: Working through Walter Benjamin on Language*, in B. Hanssen, A. Benjamin (a cura di), *Walter Benjamin and Romanticism*, Continuum, New York-London 2002, pp. 109-122

Bodei Remo, *L'esperienza e le forme. La Parigi di Walter Benjamin e Siegfried Kracauer*, in E. Rutigliano e G. Schiavoni, *Caleidoscopio benjaminiano*, Istituto Italiano di Studi Germanici, Roma 1987, pp. 355-374

Bodei Remo, *Le malattie della tradizione. Dimensioni e paradossi del tempo in Walter Benjamin*, « aut aut », 189-190 (1982), pp. 165-184

Boella Laura, *La statua tra le rovine. Riflessioni del giovane Lukács su 'Trauerspiel e tragedia' come fonte del 'Trauerspielbuch' di Benjamin*, in A. Pinotti (a cura di), *Sull'Origine del dramma barocco tedesco di Walter Benjamin*, Mimesis, Milano 2003, pp. 23-38

Bolle Willi, *Geschichte*, in M. Opitz e E. Wizisla (a cura di), *Benjamins Begriffe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, vol. I, pp. 399-442

Bolz Norbert, *Des conditions de possibilité de l'expérience historique*, in H. Wismann (a cura di), *Walter Benjamin et Paris*, Cerf, Paris 1986, pp. 467-496

Bonola Gianfranco, *Ebraismo della gioventù. Temi ebraici intorno al giovane Benjamin (1912-1915)*, in F. Bocchini Camaiani e A. Scattigno, *Anima e paura. Studi in onore di Michele Ranchetti*, Quodlibet, Macerata, 1998, pp. 47-67

- *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

- *Presentazione. La consapevolezza ebraica del giovane Benjamin*, in Walter Benjamin, *Quattro lettere su ebraismo e sionismo*, trad. it. di Gianfranco Bonola, «Micromega», 3, 1997, pp. 195-201

Borsò Vittoria, *Walter Benjamin - Theologe und Politiker. Eine gefährliche Verbindung*, in B. Witte, M. Ponzi (a cura di), *Theologie und Politik. Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne*, Erich Schmidt, Berlin 2005, pp. 58-69

Cacciari Massimo, *Necessità dell'angelo*, « aut aut », 189-190 (1982), pp. 203-214

Carchia Gianni, *Heinle e la "lingua della gioventù"*, « aut aut », 189-190 (1982), pp. 42-46

- *Nome e immagine. Saggio su Walter Benjamin*, Bulzoni editore, Roma 2000

- *Tempo estetico e tempo storico in Walter Benjamin*, in L. Belloi, L. Lotti (a cura di), *Walter Benjamin. Tempo storia linguaggio*, Editori Riuniti, Roma 1983, pp. 181-190

Cases Cesare, *Fare arrivare il Messia*, in E. Rutigliano e G. Schiavoni (a cura di), *Caleidoscopio benjaminiano*, Istituto Italiano di Studi Germanici, Roma 1987, pp. 59-62

Cometa Michele, *Il demone della redenzione. Tragedia, mistica e cultura da Hebbel a Lukács*, Aletheia, Firenze 1999

Conciliis (de) Eleonora, *La redenzione ineffettuale. Walter Benjamin e il messianismo moderno*, La città del sole, Napoli 2001

Consigli Paolo, *Ricomporre l'infranto. Walter Benjamin e il messianesimo ebraico*, « aut-aut », 211-212 (1986), pp. 151-174

Crépon Marc, *Les promesses du langage. Benjamin, Rosenzweig, Heidegger*, Vrin, Paris 2001

Cresto-Dina Piero, *Messianismo romantico. Walter Benjamin interprete di Friedrich Schlegel*, Trauben, Torino 2002

- *Arte, apparenza, miticità: sulla critica del classicismo in Walter Benjamin*, « Quaderni di estetica e critica », 3 (1998), pp. 43-69

Cuniberto Flavio, *Motivi gnostici nel 'Trauerspiel' di Walter Benjamin*, in A. Pinotti (a cura di), *Sull'Origine del dramma barocco tedesco' di Walter Benjamin*, Mimesis, Milano, 2003, pp. 143-148

De Michele Girolamo, *Felicità e storia*, Quodlibet, Macerata 2001

- *L'impercettibile tremolio della felicità. Tempo e dialettica in stato di arresto*, « Fenomenologia e società », 2, 2000, pp. 58-71

- *La suprema bellezza del caos. Forma ed espressione del primo Romanticismo nel 'Concetto di critica'*, in B. Maj, D. Messina, *Walter Benjamin tra critica romantica e critica del Romanticismo*, Aletheia, Firenze 2000, pp. 59-68

Derrida Jacques, *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»*, Galilée, Paris 1994

Desideri Fabrizio, *Il fantasma dell'opera. Benjamin, Adorno e le aporie dell'arte contemporanea*, il melangolo, Genova 2002

- *Il Messia di Benjamin*, su [http://www.ominiverdi.com/walterbenjamin/cf/pdf/Desideri\\_messia\\_Benjamin.pdf](http://www.ominiverdi.com/walterbenjamin/cf/pdf/Desideri_messia_Benjamin.pdf)

- *The Mimetic Bond: Benjamin and the Question of Technology*, in A. Benjamin (a cura di), *Walter Benjamin and Art*, Continuum, London-New York 2005, pp. 108-120

- *La porta della giustizia. Saggi su Walter Benjamin*, Pendragon, Bologna 1995

- *Walter Benjamin. Il tempo e le forme*, Editori Riuniti, Roma 1980

Deuber-Mankowsky Astrid, *Walter Benjamin's 'Theological-Political Fragment' as a Response to Ernst Bloch's 'Spirit of Utopia'*, « Year book Leo Baeck institute », XLVII (2002), pp. 3-19

Drummond Bone, *Walter Benjamin e l'ideologia romantica*, in B. Maj, D. Messina, *Walter Benjamin tra critica romantica e critica del Romanticismo*, Aletheia, Firenze 2000, pp. 239-243

Fachinelli Elvio, *Benjamin, o la speranza disperata*, in E. Rutigliano e G. Schiavoni (a cura di), *Caleidoscopio benjaminiano*, Istituto Italiano di Studi Germanici, Roma 1987, pp. 143-160

Fenves Peter, *Is There an Answer to the Aestheticizing of the Political?*, in A. Benjamin (a cura di), *Walter Benjamin and Art*, Continuum, London-New York 2005, pp. 60-72

Ferris David S., *Benjamin's Affinity: Goethe, the Romantics and the Pure Problem of Criticism*, in B. Hanssen, A. Benjamin (a cura di), *Walter Benjamin and Romanticism*, Continuum, New York-London 2002, pp. 180-196

Fietkau Wolfgang, *A la recherche de la révolution perdue. Walter Benjamin entre la théologie de l'histoire et le diagnostic social*, in H. Wismann (a cura di), *Walter Benjamin et Paris*, Cerf, Paris 1986, pp. 285-332

Fiorato Pierfrancesco, *Teoria della conoscenza e concetto di storia. Una questione di metodo in margine alle tesi Sul concetto di storia di Walter Benjamin*, « Nuova corrente », 54 (1997), pp. 303-324

- 'Problemggeschichte messianica'. Nota sul metodo e il contenuto latente della dissertazione benjaminiana, in B. Maj, D. Messina, *Walter Benjamin tra critica romantica e critica del Romanticismo*, Aletheia, Firenze 2000, pp. 69-86

Fuld Werner, *Walter Benjamin. Zwischen den Stühlen. Eine Biographie*, Hanser, München 1979

Furnkas Josef, *La «voie à sens unique» weimarienne de Walter Benjamin*, in G. Raulet (a cura di), *Weimar uo l'explosion de la modernité*, anthropos, Paris 1984, pp. 255-272

Gaber Klaus, *Elementi di un'estetica anticlassicistica nelle prime opere di Benjamin*, in B. Maj, D. Messina, *Walter Benjamin tra critica romantica e critica del Romanticismo*, Aletheia, Firenze 2000, pp. 169-182

Gagnebin Jeanne Marie, *Histoire et narration chez Walter Benjamin*, L'Harmattan, Paris 1994

Gandillac (de) Maurice, *Passage et destin chez Walter Benjamin*, in H. Wismann (a cura di), *Walter Benjamin et Paris*, Cerf, Paris 1986, pp. 9-12

Gasché Rodolphe, *The Sober Absolute: On Benjamin and the Early Romantics*, in B. Hanssen, A. Benjamin (a cura di), *Walter Benjamin and Romanticism*, Continuum, New York-London 2002, pp. 51-68

Greblo Edoardo, *La tradizione del futuro*, Liguori, Napoli 1989

Guerra Gabriele, *Le forme della comunità: Benjamin e San Paolo*, « Fenomenologia e società », 2 (2000), pp. 72-97

- *Judentum zwischen Anarchie und Theokratie. Eine religionspolitische Diskussion am Beispiel der Begegnung zwischen Walter Benjamin und Gershom Scholem*, Aisthesis, Bielefeld 2007

Gurisatti Giovanni, *Il lutto delle cose. Sulla problematica ontologico-linguistica del "Dramma barocco" benjaminiano*, in A. Pinotti (a cura di), *Giochi per melanconici. Sull'Origine del dramma barocco tedesco di Walter Benjamin*, Mimesis, Milano 2003, pp. 149-178

Hamacher Wolfram, *Schuldgeschichte. Benjamins Skizze »Kapitalismus als Religion«*, in D. Baecker (a cura di), *Kapitalismus als Religion*, Kadmos, Berlin 2003, pp. 77-119

Hanssen Beatrice, *Benjamin or Heidegger: Aesthetics and Politics in an Age of Technology*, in A. Benjamin (a cura di), *Walter Benjamin and Art*, Continuum, London-New York 2005, pp. 73-92

- *'Dichtermut' and 'Blödigkeit' - Two Poems by Friedrich Hölderlin, Interpreted by Walter Benjamin*, in B. Hanssen, A. Benjamin (a cura di), *Walter Benjamin and Romanticism*, Continuum, New York-London 2002, pp. 139- 162

Hartung Günter, *Mythos*, in M. Opitz e E. Wizisla (a cura di), *Benjamins Begriffe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, vol. II, pp. 552-572

Hodge Joanna, *The Timing of Elective Affinity: Walter Benjamin's Strong Aesthetics*, in A. Benjamin (a cura di), *Walter Benjamin and Art*, Continuum, London-New York 2005, pp. 14-31

Kambas Chryssoula, *Actualité politique: Le concept d'histoire chez Benjamin et l'échec du Front populaire*, in H. Wismann (a cura di), *Walter Benjamin et Paris*, Cerf, Paris 1986, pp. 273-284

Kaulen Heinrich, *Rettung*, in M. Opitz e E. Wizisla (a cura di), *Benjamins Begriffe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, vol. II, pp. 619-664

Jäger Lorenz, *Schicksal*, in M. Opitz e E. Wizisla (a cura di), *Benjamins Begriffe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, vol. II, pp. 725-739

Jacobson Eric, *Metaphysics of the Profane. The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, Columbia University Press, New York 2003

Janz Rolf-Peter, *Expérience mythique et expérience historique au XIXe siècle*, in H. Wismann, *Walter Benjamin et Paris*, Cerf, Paris 1986, pp. 453-466

Jennings Michael W., *Dialectical Images. Walter Benjamin's Theory of Literary Criticism*, Cornell University Press, Ithaca & London 1987

Jesi Furio, *Il testo come versione interlineare del commento*, in E. Rutigliano e G. Schiavoni (a cura di), *Caleidoscopio benjaminiano*, Istituto Italiano di Studi Germanici, Roma 1987, pp. 217-220

Idel Moshe, *Messianic Mystics*, Yale University Press, New Haven-London 1998; *Mistici messianici*, trad. it di F. Lelli, Adelphi, Milano 2004

Imbert Claude, *Le présent et l'histoire*, in H. Wismann (a cura di), *Walter Benjamin et Paris*, Cerf, Paris 1986, pp. 743-792

Lacoste Jean, *L'enfance de l'art*, in R. Rochlitz, P. Rusch, *Walter Benjamin. Critique philosophique de l'art*, Presses Universitaires de France, Paris 2005, pp. 23-46

Lacoue-Labarthe Philippe, *Le courage de la poésie*, in Id., *Heidegger. La politique du poème*, Galilée, Paris 2002, pp. 117-156

- *Introduction to Walter Benjamin's 'The Concept of Art Criticism in German Romanticism'*, in B. Hanssen, A. Benjamin (a cura di), *Walter Benjamin and Romanticism*, Continuum, New York-London 2002, pp. 9-18

Lehmann Hans-Thies, *Remarques sur l'idée d'enfance dans la pensée de Walter Benjamin*, in H. Wismann (a cura di), *Walter Benjamin et Paris*, Cerf, Paris 1986, pp. 71-90

Löwy Michael, *L'anarchisme messianique de Walter Benjamin*, « Les Temps Modernes », XL (1983), pp. 772-794

- *Le capitalisme comme religion: Walter Benjamin et Max Weber*, su <http://www.europe-solidaire.org/spip.php?article4097>

- *Walter Benjamin critique du progrès : à la recherche de l'expérience perdue*, in H. Wismann (a cura di), *Walter Benjamin et Paris*, Cerf, Paris 1986, pp. 629-640

Maj Barnaba, *La resurrezione dei morti e l'Anticristo nella teoria benjaminiana della storia. Da motivi di James Joyce e Herman Melville*, « Fenomenologia e società », 2 (2000), pp. 98-109

Maragliano Giorgio, *Simbolo e sistema. La verità dell'estetico nel primo Benjamin*, in Graziadei, Prete (a cura di), *Tra simbolismo e avanguardie. Studi dedicati a Ferruccio Masini*, Editori Riuniti, Roma 1992, pp. 275-293

Marramao Giacomo, *Messianismus ohne Erwartung. Zur "post-religiösen" politischen Theologie Walter Benjamins*, in B. Witte, M. Ponzi (a cura di), *Theologie und Politik. Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne*, Erich Schmidt, Berlin 2005, pp. 241-253

Matassi Elio, *"GEFÜHL"- "RÜHURUNG"- "GEHEIMNIS". Il primato della musica in W. Benjamin e E. Bloch*, « Quaderni di Estetica e Critica », 2 (1997), pp. 117-137

Mattenklott Gert, *"Tabula rasa". La ripida via del dramma. Messianismo e politica nell'allegoria della modernità di Walter Benjamin*, in A. Pinotti (a cura di), *Sull'"Origine del dramma barocco tedesco" di Walter Benjamin*, Mimesis, Milano, 2003, pp. 133-142

Menninghaus Winfried, *Science des seuils. La théorie du mythe chez Walter Benjamin*, in H. Wismann (a cura di), *Walter Benjamin et Paris*, Cerf, Paris 1986, pp. 529-558

- *Walter Benjamin's Exposition of the Romantic Theory of Reflection*, in B. Hanssen, A. Benjamin (a cura di), *Walter Benjamin and Romanticism*, Continuum, New York-London 2002, pp. 19-50

Messina Davide, *'Nachgeschichte' e 'Happy End'. Benjamin, Lucinde e l'amore romantico*, in B. Maj, D. Messina, *Walter Benjamin tra critica romantica e critica del Romanticismo*, Aletheia, Firenze 2000, pp. 183-214

Missac Pierre, *Dispositio dialectico-benjaminiana*, in H. Wismann (a cura di), *Walter Benjamin et Paris*, Cerf, Paris 1986, pp. 689-706

Monnoyer Jean-Maurice, *Philosophie de la critique et teneur de vérité*, in R. Rochlitz, P. Rusch, *Walter Benjamin. Critique philosophique de l'art*, Presses Universitaires de France, Paris 2005, pp. 115-142

Moroncini Bruno, *La forma e il vincolo. Idealismo e materialismo nella dissertazione sulla critica romantica di Walter Benjamin*, in B. Maj, D. Messina, *Walter Benjamin tra critica romantica e critica del Romanticismo*, Aletheia, Firenze 2000, pp. 123-168

- *La lingua muta e altri saggi benjaminiani*, Filema, Napoli 2000

- *Walter Benjamin e la moralità del Moderno*, Guida, Napoli 1984

Moses Stéphane, *L'ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Seuil, Paris 1992

- *L'idée d'origine chez Walter Benjamin*, in H. Wismann (a cura di), *Walter Benjamin et Paris*, Cerf, Paris 1986, pp. 809-826

- *Le paradigme esthétique de l'histoire chez Walter Benjamin*, in G. Raulet, J. Fürnkäs, *Weimar. Le tournant esthétique*, anthropos, Paris 1988, pp. 103-120

Mosse George L., *German Jews beyond Judaism*, Indiana University Press, Bloomington 1985; *Il dialogo ebraico-tedesco. Da Goethe a Hitler*, trad. it. di Daniel Vogelmann, Giuntina, Firenze 1995<sup>2</sup>

Münster Arno, *Progrès et catastrophe, Walter Benjamin et l'histoire. Réflexions sur l'itinéraire philosophique d'un marxisme «mélancolique»*, Kimé Paris 1996

Opolka Uwe, *Le même et la similitude : à propos de la conception de l'histoire de W. Benjamin*, in G. Raulet (a cura di), *Weimar uo l'explosion de la modernité*, anthropos, Paris 1984, pp. 223-240

Palmier Jean-Michel, *Walter Benjamin. Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu*, Klincksieck, Paris 2006

Pangritz Andreas, *Theologie*, in M. Opitz e E. Wizisla (a cura di), *Benjamins Begriffe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, vol. II, pp. 774-825

Payot Daniel, *Transmission et catastrophe*, in AAVV, *Tradition, transmission, enseignement. Une relecture de la modernité par Walter Benjamin*, École des Arts Décoratifs de Strasbourg, Strasbourg 1997, pp. 36-44

Ponzi Mauro, *Die Ordnung des Profanen*, in B. Witte, M. Ponzi (a cura di), *Theologie und Politik. Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne*, Erich Schmidt, Berlin 2005, pp. 195-211

Prete Antonio, *Benjamin e la lingua della poesia*, in L. Belloi, L. Lotti (a cura di), *Walter Benjamin. Tempo storia linguaggio*, Editori Riuniti, Roma 1983, pp. 97-110

Proust Françoise, *L'histoire à contretemps. Le temps historique chez Walter Benjamin*, Cerf, Paris 1994

Pulliero Marino, *Walter Benjamin. Le désir d'authenticité*, Bayard, Paris 2005

Raulet Gerard, *Le caractère destructeur. Esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin*, Aubier, Paris 1997

Regazzoni Bernardino, *Walter Benjamin tra storia naturale e redenzione*, « Annali del dipartimento di filosofia », 1 (1985), pp. 174-202

Resta Caterina, *Di alcuni motivi ebraici in Walter Benjamin*, in C. Resta (a cura di), *Ebraismo e cultura tedesca*, Sicania, Messina 1990, pp. 159-194

Rochlitz Rainer, *Le désenchantement de l'art. La philosophie de Walter Benjamin*, Gallimard Paris 1992

Sagnol Marc, *Le boubier et la cigale. Sur Benjamin et Bachofen*, in R. Rochlitz, P. Rusch, *Walter Benjamin. Critique philosophique de l'art*, Presses Universitaires de France, Paris 2005, pp. 47-70

- *Tragique et tristesse. Walter Benjamin archéologue de la modernité*, Cerf, Paris 2003

- *Walter Benjamin entre une théorie de l'avant-garde et une archéologie de la modernité*, in G. Raulet (a cura di), *Weimar uo l'explosion de la modernité*, anthropos, Paris 1984, pp. 241-254

Rose Gillian, *Walter Benjamin dalle fonti del Giudaismo moderno*, in Id., *Atene e Gerusalemme. Saggi su Ebraismo e Modernità*, trad. it. di F. Chisale, M. Löwy, ECIG, Genova 1997, pp. 187-221

Sauerland Karol, *Walter Benjamin et l'anarchisme*, in G. Raulet (a cura di), *Weimar uo l'explosion de la modernité*, anthropos, Paris 1984, pp. 219-222

Schöttker Detlev, *Kapitalismus als Religion und seine Folgen. Benjamins Deutung der kapitalistischen Moderne zwischen Weber, Nietzsche und Blanqui*, in B. Witte, M. Ponzi (a cura di), *Theologie und Politik. Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne*, Erich Schmidt, Berlin 2005, pp. 70-81

Schiavoni Giulio, *Benjamin e la 'pedagogia coloniale'*, « Nuova Corrente », 71 (1976), pp. 239-287

- Walter Benjamin. Il figlio della felicità, Einaudi, Torino 2001

Scholem Gershom, *Walter Benjamin - die Geschichte einer Freundschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975; trad. it. di E. Castellani e C. A. Bonadies, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, Adelphi, Milano 1992

- *Walter Benjamin e il suo angelo*, trad. it. di M. T. Mandalari, Adelphi, Milano 1996

Schweppenhäuser Hermann, *Nome/Logos/Espressione. Elementi della teoria benjaminiana della lingua*, in L. Belloi, L. Lotti (a cura di), *Walter Benjamin. Tempo storia linguaggio*, Editori Riuniti, Roma 1983, pp. 49-64

Signori Barbara, *Sperare contro speranza. Saggio su Walter Benjamin*, Clinamen, Firenze 2006

Soldani Raffaella, *Walter Benjamin. Messianismo come metodo filosofico*, « Filosofia », 52 (2001), pp. 89-126

Steiner Uwe, *Die Grenzen des Kapitalismus. Kapitalismus, Religion und Politik in Benjamins Fragment 'Kapitalismus als Religion'*, in D. Baecker (a cura di), *Kapitalismus als Religion*, Kadmos, Berlin 2004, pp. 35-59

- *Kritik*, in M. Opitz e E. Wizisla (a cura di), *Benjamins Begriffe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, vol. II, pp. 479-523

- *Der wahre Politiker. Walter Benjamins Begriff des Politischen*, « Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur », 25 (2000) 2, pp. 48-92

- *"Zarte empirie". Überlegungen zum Verhältnis von Urphänomen und Ursprung im Früh- und Spätwerk Benjamins*, in N. W. Bolz, R. Faber (a cura di), *Antike und Moderne. Zu Walter Benjamins „Passagen“*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1986, pp. 20-54

Szondi Peter, *Speranza nel passato. Su Walter Benjamin*, « aut aut », 189-190 (1982), pp. 10-25

- *Versuch über das Tragische*, Insel, Frankfurt am Main 1961; trad. it. di Gianluca Garelli, *Saggio sul tragico*, Einaudi, Torino 1999

Tackels Bruno, *Petite introduction à Walter Benjamin*, L'Harmattan, Paris 2001

Tagliacozzo Tamara, *Due frammenti*, « Almanacchi nuovi. Rivista di filosofia e questioni sociali », 1 (1996), pp. 68-76

- *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, Quodlibet, Macerata, 2003

- *Jacob Taubes interprete della teologia politica di Benjamin*, in « Paradigmi. Rivista di critica filosofica », 52 (2001) pp. 283-311

- *Musica, tempo della storia e linguaggio nei saggi di Walter Benjamin sul 'Trauerspiel' del 1916*, in A. Pinotti (a cura di), *Sull'Origine del dramma barocco tedesco' di Walter Benjamin*, Mimesis, Milano, 2003, pp. 39-56

- *Walter Benjamin: un tentativo di teoria della conoscenza in alcuni frammenti degli anni 1917-1921*, in C. Marrone, G. Coccoli (a cura di), *Simbolo, metafora, linguaggi*, Gutenberg, Roma 1998

Taubes Jacob, *Walter Benjamin - ein moderner Marcionit? Scholems Benjamin-Interpretation religionsgeschichtlich überprüft*, in N. Bolz e R. Faber (a cura di), *Antike und Moderne. Zu Walter Benjamin „Passagen“*, Königshausen & Neumann Verlag, Würzburg 1986; trad. it. di E. Stimilli, *Walter Benjamin - un marcionita moderno? Scholem interprete di Benjamin: un esame alla luce della storia delle religioni*, in Id., *Il prezzo del messianesimo*, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 57-74

Tiedemann Rolf, *Studien zur philosophie Walter Benjamin*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973

Tomba Massimiliano, *La «vera politica». Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*, Quodlibet, Macerata 2006

Van Reijen Willem, *L'art de la critique. L'esthétique politique de Walter Benjamin*, in H. Wismann (a cura di), *Walter Benjamin et Paris*, Cerf, Paris 1986, pp. 421-432

Vinci Paolo, *La critica e le forme. Considerazioni su Benjamin e Höderlin*, « Almanacchi nuovi. Rivista di filosofia e questioni sociali », 1 (1996), pp. 43-67

Waentig Peter W., *Elementi filosofico-linguistici nella 'Kunstkritik' benjaminiana sul Romanticismo tedesco*, in B. Maj, D. Messina, *Walter Benjamin tra critica romantica e critica del Romanticismo*, Aletheia, Firenze 2000, pp. 87-102

Waldow Stephanie, *Der Mythos der reinen Sprache. Walter Benjamin, Ernst Cassirer, Hans Blumenberg. Allegorische Intertextualität als Erinnerungsschreiben der Moderne*, Wilhelm Fink, München 2006

Weber Thomas, *Erfahrung*, in M. Opitz e E. Wizisla (a cura di), *Benjamins Begriffe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, vol. I, pp. 230-259

Weibel Peter, *Theorien zur Gewalt. Benjamin, Freud, Schmitt, Derrida, Adorno*, in B. Witte, M. Ponzi (a cura di), *Theologie und Politik. Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne*, Erich Schmidt, Berlin 2005, pp. 44-57.

Weigel Sigrid, *The Artwork as Breach of a Beyond: On the Dialectic of Divine and Human Order in Walter Benjamin's 'Goethe's Elective Affinities'*, in B. Hanssen, A. Benjamin (a cura di), *Walter Benjamin and Romanticism*, Continuum, New York-London 2002, pp. 197-206

Witte Bernd, *Walter Benjamin: Einführung in Leben und Werk*, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg 1985; trad. it. di P. Dal Santo, *Walter Benjamin*, Lucarini, Roma 1991

Wizisla Erdmut, *Revolution*, in M. Opitz e E. Wizisla (a cura di), *Benjamins Begriffe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, vol. II, pp. 665-694

Wohlfarth Irving, *L'esthétique comme préfiguration du Matérialisme historique: «La théorie du roman» et «L'Origine du drame baroque allemand»*, in G. Raulet, J. Fürnkäs, *Weimar. Le tournant esthétique*, anthropos, Paris 1988, pp. 121-142

- *Et Cetera ? De l'historien comme chiffonier*, in H. Wismann (a cura di), *Walter Benjamin et Paris*, Cerf, Paris 1986, pp. 559-610

- «*Geheime Beziehungen*». *Zur deutsch-judischen Spannung bei Walter Benjamin*, «*Studi Germanici*», XXVIII (1990), pp. 251-301

- «*Sempre radicale, coerente mai...*», in E. Rutigliano e G. Schiavoni (a cura di), *Caleidoscopio benjaminiano*, Istituto Italiano di Studi Germanici, Roma 1987, pp. 265-287

### **Altre fonti**

Bachofen Johann Jakob, *Das Mutterrecht: Eine Antersuchung uber die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiosen und rechtlichen Natur*, Stuttgart, 1861; trad. it. di G. Schiavoni, *Il matriarcato. Ricerca sulla ginocrazia del mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, Einaudi, Torino 1988, 2 voll.

Bergson Henri, *Matière et mémoire*, Press Universitaire de France, 2004<sup>7</sup>

Bloch Ernst, *Geist der Utopie*, Erste Fassung, Duncker & Humblot, München-Leipzig [1918] 1975<sup>2</sup>; *Geist der Utopie*, Zweite Fassung, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1964; *Spirito dell'utopia*, trad. it. di F. Coppelotti della seconda stesura, La Nuova Italia, Scandicci (Firenze) 1992

Bloch Ernst, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1962<sup>2</sup>; trad. it. di R. Bodei, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, il Mulino, Bologna 1975

Buber Martin, *Daniel. Gespräche von der Verwirklichung*, Gutersloher Verlag, Gutersloh; *Daniel. Cinque dialoghi estatici*, trad. it. di F. Albertini, Giuntina, Firenze 2003

- *Drei Reden über das Judentum*, Rütten & Loening, Frankfurt am Main 1916; *Sette discorsi sull'ebraismo*, trad. it. di D. Lattes e M. Beilinson, Israel, Firenze 1923

Busi Giulio, *Introduzione*, in G. Busi, E. Loewenthal (a cura di), *Mistica ebraica*, Einaudi, Torino 1999, pp. VII-LXIX

Cohen Hermann, *Die dramatische Idee in Mozarts Operntexten*, Bruno Cassirer, Berlino 1915; *L'idea drammatica in Mozart*, trad. it di S. Mazziotti, Marietti, Genova 1992

- *Ethik des reinen Willens*, Nachdruck der 2. revidierten Auflage (Berlin, Bruno Cassirer, 1907) in *Werke*, hrsg. von Hermann - Cohen - Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich, Georg Olms Verlag, Hildesheim - New York 1981; *Etica della volontà pura*, trad. it. di G. Gigliotti, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994

- *Logik der reinen Erkenntnis*, Olms, Hildesheim 1997

- *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Kauffmann, Frankfurt am Main 1929<sup>2</sup>; *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, trad. it. di P. Fiorato, San Paolo, Milano 1994

Dilthey Wilhelm, *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1970<sup>15</sup>; *Esperienza vissuta e poesia. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*, trad. it. di N. Accoliti Gil Vitale, Istituto Editoriale Italiano, Milano 1947

Ginzberg Ascer (Achad Ha-am), *Al parasciath derahim*, Judischer Verlag, Berlino 1921; trad. it. di D. Lattes, *Al bivio. Indagini spirituali*, Israel, Firenze 1927

Goethe Johann Wolfgang, *Aus meinen leben : dichtung und warheit*, Munchen verlag, Munchen 1962; *Poesia e verità*, trad. it. aavv, in *Opere*, Sansoni, Firenze 1956, vol. I

Hegel Georg W. F., *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, Band IX, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Meiner, Hamburg 1980; *Fenomenologia dello spirito*, trad. it di E. De Negri, La Nuova Italia, Scandicci (Firenze) 1996<sup>2</sup>

Hölderlin Friedrich, *Sul tragico*, trad. it. di G. Pasquinelli e di R. Bodei, Feltrinelli, Milano 1980

Kant Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 29 Bände, Berlin 1902 e sgg., Band IV, pp. 385-463; *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. di P. Chiodi, Laterza, Roma-Bari 1980

- *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 29 Bände, Berlin 1902 e sgg., Band V, pp. 3-163; *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra, Laterza, Roma-Bari 2006

- *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 29 Bände, Berlin 1902 e sgg., Band III; *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, riveduta da V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 2000<sup>10</sup>

- *Kritik der Urteilskraft*, in *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 29 Bände, Berlin 1902 e sgg., Band V, pp. 167-485; *Critica della capacità di giudizio*, trad. it. di L. Amoroso, Rizzoli, BUR, Milano 1995

- *Die Metaphysik der Sitten*, in *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 29 Bände, Berlin 1902 e sgg., Band VI, pp. 203-493; *La metafisica dei costumi*, trad. it. di G. Vidari, revisione di N. Merker, Laterza, Roma-Bari 2004

- *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, in *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 29 Bände, Berlin 1902 e sgg., Band IV, pp. 253-383; *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, trad. it. di P. Carabellese, riveduta da R. Assunto, Laterza, Roma-Bari 1993

Idel Moshe, *Kabbalah: New Perspectives*, Yale University Press, New Haven-London 1988; *Cabbalà. Nuove prospettive*, trad. it. di F. Lelli, Giuntina, Firenze 1996

Lukács György, *Metaphysik der Tragödie*, in Id., *Die Seele und die Formen*, Egon Fleischel & Co., Berlin 1911; *La metafisica della tragedia*, trad. it. di Simona Bologna, in Id., *L'anima e le forme*, SugarCo, Milano 1972

- *Die Theorie des Romans*, Ferenc Jánossy; *Teoria del romanzo*, trad. it di G. Raciti, SE, Milano 2004

Nietzsche Friedrich W., *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechenthum und Pessimismus*, E. W. Fritsch, Leipzig 1886; *La nascita della tragedia. Ovvero greccità e pessimismo*, trad. it. di S. Giametta, in G. Colli e M. Montinari (a cura di), *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III, tomo I, Adelphi, Milano 1972, pp. 1-164

- *Das griechische Musikdrama*, in Id., *Gesammelte Werke*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Walter de Gruyter & co., Berlin 1973; *Il dramma musicale greco*, trad. it. di G. Colli, in G. Colli e M. Montinari (a cura di), *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III, tomo II, Adelphi, Milano, 1973, pp. 3-24

- *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, E. W. Fritsch, Leipzig 1874; *Sull'utilità e il danno della storia per la vita. Considerazioni inattuali, II*, trad. it. di S. Giametta, in G. Colli e M. Montinari (a cura di), *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III, tomo I, Adelphi, Milano 1972, pp. 257-356

Rang Florens Christian, *Historische Psychologie des Karnevals*, Berlin 1927; *Psicologia storica del carnevale*, trad. it. di F. Desideri, Arsenale, Venezia 1983

Schiller Friedrich, *Über naive und sentimentalische Dichtung*, Reclam, Stuttgart 1972; *Sulla poesia ingenua e sentimentale*, trad. it. di E. Franzini e W. Scotti, SE, Milano 2005<sup>2</sup>

Scholem Gershom, *Tagebücher nebst Aufsätze und Entwürfe bis 1923, I. Halbband 1913-1917*, hrsg. von K. Gründer und F. Niewöhner, Jüdischer Verlag, Frankfurt am Main 1995

- *Tre discorsi sull'ebraismo*, trad. it. di P. Buscaglione Candela, Giuntina, Firenze 2005

- *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976<sup>2</sup>; *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, trad. it. di M. Bertaggia, Marietti, Genova 1986

Simmel Georg, *Kant und Goethe. Zur Geschichte der Modernen Weltanschauung*, Wolff, Leipzig 1924; *Kant e Goethe. Una storia della moderna concezione del mondo*, trad. it. di A. Iadicicco, Ibis, Como-Pavia 1995

- *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*, Duncker & Humblot, München 1923; *Schopenhauer e Nietzsche*, trad. it. di G. Peticone, Paravia, Torino 1923

Sorel Georges, *Réflexions sur la violence*, Seuil, Parigi 1990

Spinoza Baruch, *Opera*, hrsg von C. Gebhardt, 4 voll., C. Winters, Heidelberg s.d. (ma 1925), vol III, pp. 1-267; *Trattato teologico-politico*, trad. it. di A. Dini, Bompiani, Milano 2001

Taubes Jacob, *Die Politische Theologie des Paulus*, Wilhelm Fink Verlag, München 1993; *La teologia politica di San Paolo*, trad. it. di P. Dal Santo, Adelphi, Milano 1997

Unger Erich, *Politik und Metaphysik*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1989

Weber Max, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Athenäum, Bodenheim 1993; *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. it di A. M. Marietti, Rizzoli, Milano 1996<sup>2</sup>

### **Letteratura critica secondaria**

Adorno T. W., *Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1963; *Tre studi su Hegel*, trad. it. di F. Serra, il Mulino, Bologna 1971

Amodio Luciano, *Commentario al primo Lukács*, 4venti, Urbino 1980

Andreu Pierre, *Notre maitre, M. Sorel, Bernard Grasset*, Paris 1953; *Sorel. Il nostro maestro*, trad. it. di M. Missiroli, Giovanni Volpe ed., Roma

Balibar Étienne, *Spinoza et la politique*, Press universitaire de France, Paris 1990; *Spinoza e la politica*, trad. it. di A. Catone, Manifestolibri, Roma 1996  
- *Spinoza. Il transindividuale*, Ghibli, Milano 2002

Bechtel Delphine, *Gli scrittori ebrei tedeschi e la 'Volkskunde': cultura, letteratura e nazionalismo*, « PARDÈS », aprile 1999, pp. 111-128

Bedeschi Giudeppe, *Introduzione a Lukács*, Laterza, Bari 1970

Biale David, *Gershom Scholem. Cabale et contre-histoire*, Éd. de l'Éclat, Nîmes 2001

Biscuso Massimiliano, *Chaos sive natura. L'incontro di Nietzsche con la filosofia di Spinoza*, « Quaderni Materialisti », 5 (2006), pp. 121-148

Bodei Remo, *Hölderlin : la filosofia e il tragico*, in Friedrich Hölderlin, *Sul tragico*, trad. it. di G. Pasquinelli e di R. Bodei, Feltrinelli, Milano 1980, pp. 5-48

Boella Laura, *Pensare e narrare*, in Ernst Bloch, *Tracce*, trad. it. di L. Boella, Garzanti, Milano 2006<sup>2</sup>, pp. VII, LXXVIII

Bonito Oliva Rossella, *L'individuo moderno e la nuova comunità. Ricerche sul significato della libertà soggettiva in Hegel*, Guida, Napoli 2000

Cacciari Massimo, *Memoria sul carnevale*, in Florens Christian Rang, *Historische Psychologie des Karnevals*, Berlin 1927; *Psicologia storica del carnevale*, trad. it. di Fabrizio Desideri, Arsenal, Venezia 1983, pp. 77-91

Cammarota Gian Paolo, *L'idealismo messianico di Hermann Cohen*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002

- *Introduzione. Religione, moralità ed etica tra pensiero ebraico e concettualità greca in Hermann Cohen*, in Hermann Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Philosophische Arbeiten hrsg. von H. Cohen und P. Natorp, Töpelmann, Giessen 1915, X. Band, 1. Heft; *Il concetto di religione nel sistema della filosofia*, trad. it. di G. P. Cammarota, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1996, pp. V-CVI

Caporali Riccardo, *Postfazione*, in Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. I, H. Meier (hrsg), Metzler, Stuttgart-Weimar 1996, pp. 55-361; *La critica della religione in Spinoza. I presupposti della sua esegesi biblica (sondaggi sul «Trattato teologico-politico»)*, trad. it. di R. Caporali, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 261-298

Cases Cesare, *Su Lukács. Vicende di un'interpretazione*, Einaudi, Torino 1985

Cassirer, Ernst, *Hölderlin und der deutsche Idealismus*, in Id., *Idee und Gestalt*, Darmstadt, 1971; *Hölderlin e l'idealismo tedesco*, trad. it. di A. Mecacci, Donzelli, Roma 2000

Chiereghin Franco, *La "Fenomenologia dello spirito" di Hegel. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1994

Cometa Michele, *Il romanzo dell'Infinito. Mitologie, metafore e simboli dell'età di Goethe*, Aesthetica edizioni, Palermo 1990

Cometa Michele, *La tragedia tra mistica ed utopia. Nota sulla Metaphysik der Tragödie di György Lukács*, in « Rivista di estetica », XXII (1982), pp. 28-49

De Pas Roberto, *Il "dialogo" e la "simbiosi" nei rapporti ebraico-tedeschi*, « PARDÈS », aprile 1999, pp. I-XVII

Desideri Fabrizio, *Introduzione*, in Immanuel Kant, *Questioni di confine. Saggi polemici (1786-1800)*, Marietti, Genova 1990, pp. VII-XLII

- e Matteucci Giovanni (a cura di), *Dall'oggetto estetico all'oggetto artistico*, Firenze university press, Firenze 2006

- *Il passaggio estetico. Saggi kantiani*, il melangolo, Genova 2003

- *L'ultimo carnevale. Florens Christian Rang*, in Florens Christian Rang, *Historische Psychologie des Karnevals*, Berlin 1927; *Psicologia storica del carnevale*, trad. it. di F. Desideri, Arsenale, Venezia 1983 pp. 7-30

- *Il velo di Iside. Coscienza, messianismo e natura nel pensiero romantico*, Pendragon, Bologna 1997

Ferrari Massimo, *Introduzione a IL NEOCRITICISMO*, Laterza, Roma-Bari 1997

Fink Eugen, *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1960; *La filosofia di Nietzsche*, trad. it. di P. Rocco Traverso, Marsilio, Venezia 1973

Fiorato Pierfrancesco, *Una debole forza messianica. Sul messianismo antiescatologico di Hermann Cohen*, in « Annuario filosofico », 12, 1996, pp. 299-327

- *Storia e temporalità nel pensiero di Hermann Cohen. Per un approccio al problema*, in B. Antomarini (a cura di), *I filosofi della scuola di Marburgo*, « Il cannocchiale », 116 (1991), 1-1, pp.195-211

Gamba Ezio, *La fondazione idealistica della musica nell'estetica di Hermann Cohen*, in « Filosofia », LII (sett.-dic. 2001), fasc. III, Mursia, Milano, pp. 345-368

Ganeri Margherita, *Il romanzo storico di György Lukács: per una fondazione politica del genere letterario*, Vecchiarelli, Roma 1998

Gigliotti Gianna, *Il neocriticismo tedesco*, Loescher, Torino 1983

- *Presentazione*, in Hermann Cohen, *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*, Bruno Cassirer, Berlin, 1910; *La fondazione kantiana dell'etica*, trad. it. di G. Gigliotti, Milella, Lecce 1983

Hyppolite Jean, *Genèse et structure de la «Phénoménologie de l'Esprit» de Hegel*, Aubier Montaigne, Paris 1946; *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello Spirito» di Hegel*, trad. it. di G. A. De Toni, La Nuova Italia, Scandicci (Firenze) 1999<sup>3</sup>

Kajon Irene, *I problemi della libertà e del male in Hermann Cohen e Paul Natorp*, in B. Antomarini (a cura di), *I filosofi della scuola di Marburgo*, « Il cannocchiale », 116 (1991), 1-1, pp. 417-438

- *Il pensiero ebraico del novecento. Una introduzione*, Donzelli, Roma 2002

Kuklick Henrika, *The savage within. The social history of British anthropology, 1885-1945*, Cambridge university Press, Cambridge-Melbourne 1993

Jimenez Marc, *Des années vingt à l'esthétique négative*, in G. Raulet, J. Fürnkäs, *Weimar. Le tournant esthétique*, anthropos, Paris 1988, pp. 19-26

Löwy Michael, *Lukács e il romanticismo anti-capitalistico*, trad. it di Donatella Carraro in R. Musillami (a cura di), *Filosofia e prassi. Atti del Convegno Internazionale "Verso una nuova filosofia politica. A cent'anni dalla nascita di György Lukács e di Ernst Bloch"*, Diffusioni '84, Milano 1989

- *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d'affinité élective*, Press Universitaire de France, Paris 1988 ; *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, trad. it. di D. Bidussa, Bollati Boringhieri, Torino 1992

- *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Payot, Paris 1992

- *Utopie ou réconciliation avec la réalité. Les écrits littéraires de Lukacs en 1922-1923*, in G. Raulet, J. Fürnkäs, *Weimar. Le tournant esthétique*, anthropos, Paris 1988, pp. 69-80

Martelli Michele, *Filosofia e società nel giovane Nietzsche*, QuattroVenti, Urbino 1983

Mendes-Flohr Paul, *L'orientalismo fine secolo, gli 'Ostjuden' e l'estetica dell'affermazione ebraica di sé*, « PARDÈS », aprile 1999, pp. 75-110

Meo Oscar, *Tragico e fruizione estetica in Kant e Hegel*, il Melangolo, Genova 1993

Morfinio Vittorio, *La scienza delle connexiones singulares*, in F. Del Lucchese, V. Morfinio (a cura di), *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politica, estetica*, Ghibli, Milano 2003, pp. 155-192

- (a cura di), *La spinoza-renaissance nella Germania di fine settecento*, Unicopli, Milano 1998

- *Sulla violenza. Una lettura di Hegel*, Ibis, Como-Pavia 2000

Münster Arno, Religion, *Theologie und Politik bei Ernst Bloch*, in B. Witte, M. Ponzi (a cura di), *Theologie und Politik. Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne*, Erich Schmidt, Berlin 2005, pp. 82-93

Neusner Jacob, *Foundations of Judaism*, Fortress Press, Philadelphia 1989; / *fondamenti del giudaismo*, trad. it. di P. Stefani, Giuntina, Firenze 1992

Nocentini Lucia, *Verità e adeguatezza nella scienza politica spinoziana: influenze galileiane*, in F. Del Lucchese, V. Morfino (a cura di), *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politica, estetica*, Ghibli, Milano 2003, pp. 193-222

Pöggeler Otto, *Hegel. L'idea di una fenomenologia dello spirito*, Guida, Napoli 1986

Poma Andrea, *La filosofia critica di Hermann Cohen*, Mursia, Milano 1988

Rose Gillian, *Atene e Gerusalemme. Saggi su Ebraismo e Modernità*, trad. it. di F. Chisale, M. Löwy, ECIG, Genova 1997

Rosciglione Claudia, *Homo Natura. Autoregolazione e caos nel pensiero di Nietzsche*, ETS, Pisa 2005

Rustichelli Luigi, *La profondità della superficie. Senso del tragico e giustificazione estetica dell'esistenza in Friedrich Nietzsche*, Mursia, Milano 1992

Stimilli Elettra, *Il messianesimo come problema politico*, in Jacob Taubes, *Il prezzo del messianesimo*, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 153-202

- *Prefazione*, in Jacob Taubes, *Messianismo e cultura*, Garzanti, Milano 2001, pp. 5-31

Tagliapietra Andrea, *Introduzione: Il diritto alla menzogna. Kant, Constant: politica della verità e politiche dell'amicizia*, in Kant Immanuel, Constant Benjamin, *La verità e la menzogna. Dialogo sulla fondazione morale della politica*, a cura di A. Tagliapietra, trad. it. di S. Manzoni ed E. Tetamo, Bruno Mondadori, Milano 1996, pp. 1-130

Taubes Jacob, *Scholem's Theses on Messianism Reconsidered*, in N. Bolz e R. Faber (a cura di), *Antike und Moderne. Zu Walter Benjamin „Passagen“*, Königshausen & Neumann Verlag, Würzburg 1986; *Una revisione critica delle tesi di Scholem sul messianesimo*, trad. it. di E. Stimilli, in Id., *Il prezzo del messianesimo*, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 45-56

- *Der liebe Gott steckt im Detail. Gershom Scholem und die messianische Verheißung*, in N. Bolz e R. Faber (a cura di), *Antike und Moderne. Zu Walter Benjamin „Passagen“*, Königshausen & Neumann Verlag, Würzburg 1986; *Il buon Dio sta nel dettaglio. Gershom Scholem e la promessa messianica*, trad. it. di E. Stimilli, in Id., *Il prezzo del messianesimo*, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 29-36

Traverso Enzo, *Gli berei e la Germania. Auschwitz e la «simbiosi ebraico-tedesca»*, il Mulino, Bologna 1994

Vercellone Federico, *La filologia, il tragico, lo spazio letterario. Per una rilettura del giovane Nietzsche*, in « Rivista di estetica », XXII, n. 11, 1982, pp. 40-63

Worms Frédéric, *Introduction à 'Matière et mémoire' de Bergson*, Press Universitaire de France, Paris 1997

Zaretti Alessia, *Religione e modernità in Max Weber. Per un'analisi comparata dei sistemi sociali*, Franco Angeli, Milano 2003

## Indice

*Introduzione* p. 3

**Cap. I: *Concezione della destinalità mitica nella modernità*** p. 9

- a. Elementi della problematica negli scritti tra il 1912 e il 1915 p. 9
- b. Gli elementi del destino: colpa, infelicità e diritto p. 27
- c. Destino comunitario, tragedia e carattere nella *Fenomenologia* hegeliana p. 56

**Cap. II: *Silenzio tragico e nostalgia della natura: la conversione di destino in carattere*** p. 74

- a. La legalità come fondamento della nmoralità della soggettività etica e la correlazione all'idea di Dio in Cohen p. 75
- b. Il fondo dionisiaco e il tentativo di riproposizione della tragedia: Benjamin a confronto con Nietzsche e Lukács p. 98
- c. Bellezza, naturalità creaturale e criticità della lingua nel saggio su «Le Affinità elettive» goethiane p. 138
- d. Il carattere e la commedia moderni in *Destino e carattere* p. 148

**Cap. III: *L'impossibilità teocratica e l'opzione anarchica*** p. 158

- a. La categoria di giustizia a partire dagli scritti giovanili p. 161
- b. L'opposizione alla teocrazia p. 185
- c. L'impossibilità di un'azione individuale e il linguaggio come apertura p. 201
- d. La direzione del compito etico-politico p. 217

**Cap. IV: *Per un'azione politica orientata alla costituzione della comunità etica: la violenza pura come alternativa radicale alla violenza giuridica*** p. 223

- a. La violenza giuridica p. 227
- b. Lo spazio delle relazioni non violente p. 246
- c. La violenza pura educatrice p. 274

*Bibliografia* p. 283

*Indice*