

Fabrizio Desideri

Il Messia di Benjamin

1. La storia come feticcio e il compito del pensiero

Forse non sarebbe dispiaciuto al suo autore che la prima pubblicazione delle *Tesi sul concetto di storia*, l'ultimo suo scritto, fosse avvenuta nella forma semiclandestina di un fascicolo ciclostilato, pubblicato in sua memoria a Los Angeles (tra il maggio e il giugno 1942) dall'*Institute of Social Research*. Lo scritto non era destinato alla pubblicazione, perlomeno non in quella forma. Come scrisse lo stesso Benjamin nella lettera con cui annunciava l'invio del manoscritto a Gretel, "essa spalancherebbe porte e finestre al fraintendimento esaltato". A conclusione di un testo destinato a fare da premessa alle Tesi, e poi non pubblicato, Theodor Adorno giustificava la decisione di contravvenire alla volontà dell'amico con queste parole: "La morte di Benjamin rende la pubblicazione un dovere. Il testo è divenuto un testamento. La sua forma frammentaria comporta il compito di mantenere fedeltà alla verità di questi pensieri mediante il pensare". Un tale compito, che Adorno assunse quasi con la gravità di un lascito testamentario indirizzato proprio a lui, si presentava e si presenta molto più che difficile. A sessant'anni esatti di distanza l'ultimo scritto di Walter Benjamin è divenuto oggetto di filologia, se ne studiano le varianti, se ne confrontano in edizioni critiche le differenti redazioni¹ e lo stesso argomento della sua ricezione è tema meritevole di analisi e di discussione. Tutto questo necessario e salutare lavoro critico non può, però, far dimenticare oltre all'urgenza storico-politica che dettò le pagine delle Tesi anche il 'compito' del pensare loro affidato.

Nelle parole di Adorno risuonava, infatti, quella che dall'interno delle Tesi si presentava esplicitamente come la loro destinazione: servire da oggetto di meditazione alla stregua dei temi assegnati dalla regola monastica ai frati di un Convento. Analogamente, nelle parole stesse di Benjamin, era il fine: rinvigorire il senso d'avversione (*abhold zu machen*)² nei confronti del mondo e delle sue affannose faccende. Coloro che si dedicano a quest'ascesi del pensiero imparano a non identificarsi come "figli del secolo". Come il monaco medievale, il lettore delle Tesi è invitato ad esercitarsi nell'idea di una riserva nei confronti delle vicende mondane e, nella fattispecie, della loro configurazione storico-politica (il *politische Weltkind*)³. Tale riserva si esprime in una radicale messa in questione dell'immagine della storia come processo, marcia in avanti di un'umanità che ha reciso i vincoli 'naturali' della

sua origine. Alla luce di questa immagine la categoria del progresso, che volge al futuro il senso del procedere, e la visione dello *Historismus*, che conferisce il sigillo dell'autonoma fattualità alla contingenza di ogni evento, risultano derivare da un unico modello generativo, quello appunto della storia come il complesso di tutto ciò che accade non potendo far altro che procedere, travolgendo ciò che gli resiste. Se ci si arresta a quest'immagine, il punto di vista di ogni conoscenza storica non può che essere quello dei vincitori, di coloro che si identificano con il processo stesso e, soprattutto, con la forma di dominio che ne esprime il presente. Alla luce di tale assunto, la questione del nazionalsocialismo e dei suoi oppositori, al centro della drammatica politicità delle Tesi, risulta paradigmaticamente esemplare, ma non esaurisce il nodo problematico che esse cercano di scandagliare. Sia la tesi liberale, che intende il fascismo come parentesi barbarica nella storia della civiltà europea, sia la tesi marxista, che vi si oppone in nome di una legge intrastorica (quella del conflitto tra rapporti sociali di produzione e forze produttive), condividono l'idea di una normalità processuale della storia⁴. L'incanto progressista e il disincanto storicista soccombono ad una medesima illusione, quella che risolve l'accadere storico in totalità dei fatti, nella gabbia d'acciaio di ciò che si è concluso: ambito del *perfectum*. Rispetto ad esso la coscienza non può che adeguarsi, intendendo l'*adaequatio rei et intellectus* nel senso di un perfetto rovesciamento tra l'attività del soggetto e la passività dell'oggetto. In questo caso è la storia stessa a presentarsi come *il* soggetto, come medium resosi autonomo in cui si è secolarizzato lo spirito. Nell'epoca in cui a dominare è il feticismo della forma-merce⁵, proprio nella storia pare realizzarsi la sua perfetta incarnazione.

In quanto feticcio della soggettività, formazione che ha in sé il principio del proprio movimento, la storia appare a Benjamin come l'*eidolon* più difficile da abbattere. E' innanzitutto per questo motivo che il ricorso alla teologia si rende necessario. Il compito di quest'ultima, secondo quanto Benjamin aveva affermato nel 1930 in un colloquio con Brecht relativo alla progettata rivista "Kritik und Krise", sta proprio nella "distruzione radicale del mondo dell'immagini"⁶. Nel volgere alla storia un gesto distruttivo, che può essere solo teologico, Benjamin corrisponde al precetto istitutivo dell'ebraismo: 'non farsi immagine alcuna' del Nome di Dio. Con questo gesto egli prende distanza non solo da quella secolarizzazione dell'escatologia nello spazio profano della storia, già analizzata nel libro sul Barocco, ma anche dall'isomorfismo schmittiano tra forma teologico-

metafisica e forma politica. Nell'equazione tra storia e progresso o nella sua assolutizzazione storicistica in nuda processualità non s'incarna il Dio ebraico-cristiano, nemmeno nella forma hegeliana di un concetto finalmente compreso, bensì un'immagine idolatrica del divino, anzi un feticcio: apparenza fissata in cosa. Ebraismo e platonismo rinnovano qui quell'originale intreccio, al quale il pensiero di Benjamin si è mostrato sempre fedele, almeno a partire dalla Premessa al libro sul *Trauerspiel*.

La critica all'*eidolon*-storia implica qualcosa di analogo all'esercizio platonico della dialettica nel mondo della *doxa*. L'*eidolon* è apparenza che coincide assolutamente con sé: immagine che viene creduta come la cosa stessa e, dunque, come la propria verità. Il motivo è semplice. Se la storia surroga la totalità dell'umano, cancellando perfino la sua originaria natura, essa ha in sé la misura del proprio bene. Alla storia in quanto "continuità reificata"⁷, nel cui apparente movimento ogni soggettività politica o semplicemente umana non può far altro che identificarsi come parte di una totalità, è affidato il Giudizio (a meno di non proiettare il bene in un astratto dover essere, del tutto impotente nei confronti della logica inesorabile del suo accadere). Essa si è trasformata in un *ethos* globale dove essere e dover essere coincidono. Ovviamente tale equazione regge finché la storia sembra aver rimosso ogni potenza mitica e funziona normalmente come un processo intimamente razionale che può soltanto effettuarsi. Di qui l'impotenza e, in ultima istanza, la complicità di coloro che credono di aver compreso Hitler e il fascismo come una parentesi barbarica oppure un rimosso della storia europea che ritorna da quelle zone paludose che la civiltà europea si è dimenticata di bonificare. Proprio quello stato d'eccezione va pensato come la regola: ogni documento culturale è insieme documento di barbarie, ogni segmento di civiltà si alimenta di una logica sacrificale⁸, finché c'è un mendicante – è la frase di Benjamin che Adorno amava citare – è attestata la potenza del mito⁹. Da qui alla necessità di determinare lo stato d'eccezione "effettivo" il passo testuale, nel corpo della tesi VIII, è breve, quello filosofico lunghissimo. Anzi è un vero e proprio salto che presuppone una radicale distruzione del feticcio-storia, del suo modello processuale: *continuum* causale di una serie di fatti, destinato solo a muoversi in avanti. Il primo passo in tale direzione consiste nel frantumare il totalitarismo di questo modello, il suo carattere di "falsa universalità". Per questo bisogna spingere il concetto di progresso verso il suo limite,

farlo precipitare verso la sua soglia critica. Allora il processo si rivela una catastrofe, la totalità si trasforma in un cumulo di macerie.

2. Lo sguardo dell'Angelo e il gesto della memoria

Solo un altro sguardo è capace di questa distruzione del feticcio-storia. E' agli occhi dell'angelo che la "continuità reificata", l'apparenza consolidata in cosale effettività, esplose in un *discontinuum* catastrofico. Non si può trascurare qui l'eccezionalità del passaggio. Il passaggio ha il senso di una cesura, di un arresto nell'argomentazione critica tesa a rivelare il feticcio-storia come un potente simulacro: "là dove davanti a noi appare una catena di avvenimenti, egli vede un'unica catastrofe"¹⁰. Il contrasto evidente, la distanza, sottolineata dallo stesso Benjamin, è tra l'*a noi* e l'*egli*. L'angelo della storia non è evidentemente la storia. Al pari di ogni altro *anghelos*, il suo stare è un in-stare, uno stare demonicamente inquieto, nel *metaxy*, nel frammezzo tra il mondo degli uomini e quello divino. Ha il volto rivolto al passato, una bufera che soffia dal Paradiso lo sospinge verso il futuro. Impotente a redimere (vorrebbe trattenersi, ridestare i morti e ricomporre l'infranto), rivela, però, la storia come catastrofe. Solo nello sguardo di quest'angelo è possibile, allora, l'appercezione del tempo come *katastrophikòn*¹¹. Ma appunto in virtù di tale appercezione, che frantuma la totalità storica negando il suo carattere di processo-progresso verso il futuro e che dal futuro trae il proprio senso, non è in alcun modo lecita una interpretazione del tempo in chiave di radicale finitezza dell'esserci umano. Qui la distanza tra Heidegger e Benjamin (contro ogni generico sincretismo delle due posizioni) si fa radicale. L'*horror* che si riflette nello sguardo dell'Angelo contrae la temporalità del processo storico nello spazio del presente¹². Per dirla in termini bergsoniani è uno spazio senza durata. La vita dell'angelo o perlomeno la sua parola pare risucchiata in questa intuizione del tempo come spazio e dello spazio come scena di rovine. E' appunto in virtù di questa intuizione che la considerazione del tempo storico come un'unica catastrofe può rovesciarsi. La scena del tempo fattosi catastroficamente spazio acquista una profondità: le rovine, i frantumi divengono allegorie di una possibilità redentiva che riguarda il risveglio della coscienza¹³. Il pensiero che si riflette nello sguardo dell'Angelo può cogliere le macerie, in cui si è frantumata la continuità della storia, come immagini della memoria. La storia – scrive Benjamin in uno degli appunti teorico-metodologici del *Passagenwerk* – non "si scinde in storie"¹⁴. La pluralizzazione dell'entità-storia in una pluralità di punti di vista (in un prospettivismo ermeneutico) è ancora una possibilità del tutto immanente

allo *Historismus*, ne è la sua versione estrema. La storia si scinde, bensì, in immagini. Immagini che si accendono dalle *disiecta membra* del passato e guizzano fulmineamente. In esse è avvertibile l'eco del lamento dei morti: il *perfectum* nella rammemorazione, nell'*Eingedenken*, si fa *imperfectum*. In virtù della sua appercezione catastrofica, nel tempo storico si apre una ferita. E' la coscienza di questa ferita che trasforma il tempo catastrofico in tempo messianico. Ma questa trasformazione è impensabile senza un gesto rammemorante del pensiero. Nell'istanza memoriale la dimensione antropologica e quella teologica, nel cui intreccio si scandisce la ritmica dell'ultimo pensiero benjaminiano, si saldano in un'unica figura. La memoria è sia ciò che nell'esperienza umana rende possibile la vita della coscienza sia la quintessenza teologica dell'ebraismo¹⁵. Il “nano gobbo”, che il materialismo storico deve prendere a proprio servizio per vincere la partita intorno al concetto di storia, è senz'altro la figura della rammemorazione.

Vi è certo un'enfasi particolare nella scelta benjaminiana del termine *Eingedenken*. Tale enfasi, che rimanda direttamente al patto del popolo ebraico con l'Irrapresentabile, non può però far trascurare che lo stesso gesto del rammemorare si radica in una teoria generale dell'esperienza, attestata, se non altro, proprio da quel vibrare dell'idea di redenzione nel desiderio di felicità di cui si parla nella tesi II. Questa connessione la si comprende se si mette in relazione il contenuto della seconda tesi con un passo contenuto nei materiali del *Passagen-werk* che compare anche negli scritti preparatori alle Tesi: “la rammemorazione può fare dell'incompiuto (la felicità) un compiuto e del compiuto (il dolore) un incompiuto. Questa è teologia; ma nella rammemorazione noi facciamo un'esperienza che ci vieta di concepire la storia in modo fondamentalmente ateologico”¹⁶. Con queste parole Benjamin risponde ad una lettera di Horkheimer del 16 marzo 1937, dove viene affrontato “il problema dell'incompiutezza della storia”. “l'asserzione della non-definitività – vi sostiene Horkheimer – è idealistica, se in essa non è sussunta quella della definitività. L'ingiustizia passata è avvenuta e definitivamente conclusa. Gli uccisi sono veramente uccisi...”¹⁷. Per prendere sul serio la tesi dell'incompiutezza della storia, scrive Horkheimer, bisognerebbe credere al “giudizio universale”. La risposta benjaminiana non fa appello alla fede. Ricorre piuttosto ad una dimensione decisiva dell'esperienza umana, quella della memoria. La necessità della teologia scaturisce da una riflessione antropologica. E' perciò che non gli pare lecito tentare di scrivere la storia “in concetti immediatamente teologici”. La storia resta l'ambito

profano dell'agire umano. Ma da qui a restringerla nella dimensione di un'irreversibile fattualità il passo oltre che troppo breve, sarebbe falso. Trascurerebbe che nessun *factum* è di per sé intelligibile se si prescinde dall'includere nella sua comprensione la dimensione del sogno, del desiderio e, in ultima istanza, dell'intenzione che trascende ogni agire. Non prescindendo da tale inclusione, l'inconcluso diviene parte essenziale di un concetto di storia che non voglia identificarsi con la logica del succedersi e, dunque, del successo. Questa logica consegna il passato ad una morta definitività, che agisce sul presente soltanto come la determinazione causale di ciò che è stato rispetto a quanto accade. Di tale passato si può solo prendere atto: è puramente oggetto di conoscenza. Mentre la storia, oppone Benjamin, "non è solo una scienza, ma anche, e non meno, una forma di rammemorazione"¹⁸.

3. L'eco del lamento e la figura dell'integrità

Nel ricordo la storia appare come storia di dolori, di sconfitte, di vinti, di senza nome. Da questo punto di vista ogni evento passato si trasforma in qualcosa di essenzialmente incompiuto: in un frammento. Come ricordare, allora, ciò che è stato nella forma di una frammentarietà inconclusa, nella quale risuona la voce degli sconfitti e, risuonando, si fa attuale? Come comprendere che qualcosa è frammento, se non alla luce della figura della sua integrità? E non è, appunto, solo in tale figura che il frammento è salvo? C'è un soffio d'idealismo che il gesto benjaminiano del rammemorare non può eludere. Non si tratta, però, dell'idealismo hegeliano, al quale forse pensa Horkheimer, bensì di quello platonico. Si rinnova nelle Tesi il compito che Benjamin, in opposizione a Hegel¹⁹, assegna alla filosofia nella Premessa gnoseologica al libro sul Barocco: "salvare i fenomeni" alla luce dell'idea. L'*Eingedenken*, allora, può essere anche considerata come la traduzione più pertinente dell'*anamnesis* platonica. La rammemorazione, così intesa, non può quindi essere definita semplicemente dal ricordo di ciò che è stato, ma piuttosto dal richiamare alla mente ciò che non è mai veramente stato, ciò che attende la sua verità e reclama i suoi diritti alla coscienza dello storico. Il ricordare, qui, si origina da un reclamante richiamo. Utilizzando la distinzione proustiana tra *mémoire volontaire* e *mémoire involontaire* Benjamin sottolinea a più riprese l'aintenzionalità che origina l'atto della rammemorazione. E' un'immagine "non rievocabile del passato" (tesi V) quella che sopraggiunge e reclama di essere ri-conosciuta. Tale immagine irrompe nella mente, come in sogno, ridestandola a sé: risvegliando la coscienza. Ed appunto

questa è la rivoluzione copernicana che Benjamin ritiene necessaria nella considerazione della storia: quella in cui “ricordo e risveglio sono strettamente connessi”²⁰. Se in questa rivoluzione è implicato “il primato della politica sulla storia”, d’altra parte tale primato può essere giustificato soltanto da un’attenzione profetica al presente²¹, da una tensione a cogliere l’attualità delle fila del passato che vi si intrecciano nel nodo della responsabilità. Un nodo pensabile soltanto in virtù di quell’origine aintenzionale della coscienza commossa (nella dialettica tra rammemorazione e risveglio) dall’eco del lamento, che si leva dal passato e si annuncia in un’immagine.

4. Il risplendere del dolore e l’apriori della giustizia

Se quest’ipotesi è giusta, il dolore (la cifra del disgregato, dell’infranto, dell’incompiuto) assume in Benjamin una funzione analoga alla bellezza nel pensiero platonico. Come quest’ultima è l’unica idea capace di risplendere nel mondo fenomenico e di permettere un’esperienza anamnestic del Bene, così nel mondo storico il dolore dei vinti acquista uno splendore che si accende nell’atto della rammemorazione²². In questo splendore, che dipende unicamente dal gesto del ricordare, si rivela l’idea di giustizia come quel vero e proprio apriori dell’ ”esistenza storica autentica”, che le Tesi cercano di pensare. La rammemorazione è ricordo del mai-stato appunto in quanto reclamata dall’esigenza di giustizia del “passato oppresso”.

Di cruciale importanza sono a questo proposito gli *Appunti per un lavoro sulla categoria di giustizia*²³, ritrovati di recente tra le carte di Scholem e risalenti all’ottobre 1916 (e, dunque, precedenti di qualche anno il *Frammento teologico-politico*). Il contesto è quello di una meditazione sull’idea di giustizia, dove un’innegabile radice ebraica del pensare si fonde indissolubilmente con motivi della dialettica platonica e dell’etica kantiana. Da un lato, la giustizia è definita come quanto trascende quella caducità che, nell’ordine spazio-temporale, si esprime nella logica del possesso. Essa è, piuttosto, il bene che non può essere posseduto. Ma proprio per questo motivo essa, appunto in quanto trascende la sfera mondana delle relazioni giuridiche, si pone in necessaria tensione nei suoi confronti. Dall’altro lato, la giustizia viene presentata come “lo sforzo di fare del mondo il sommo bene”. Questo non significa, però, la sua riduzione nella sfera umana dell’agire etico. Essa designa piuttosto lo “stato del mondo” in relazione alla categoria etica. Oltre che come stato del mondo, la giustizia può essere pensata soltanto come “stato di Dio”

ovvero come il modo del suo esistere. In questo senso la (categoria di) giustizia è metaetica; è la potenza da cui nasce l'etica stessa come "responsabilità verso il mondo"; è, infine, "la potenza della virtù e la virtù della potenza". Gli appunti di Benjamin si concludono, quindi, intorno all'essenziale divisione (l'"immenso baratro" che altre lingue, a differenza di quella tedesca, hanno indicato) tra la sfera del diritto e quella della giustizia. Tale differenza non significa, però, estraneità. Richiede, piuttosto, che venga rovesciato il rapporto che vige nell'ambito etico tra il singolo atto empirico e la legge morale. Se in quest'ultimo caso, il singolo atto rappresenta "un (indeducibile) adempimento" per lo schema formale della legge (qui Benjamin ha evidentemente presente l'etica kantiana), nel caso del rapporto tra diritto e giustizia, la relazione va rovesciata: la giustizia (ovvero quel Bene esente da possesso in permanente tensione critica con lo "stato del mondo") costituisce l'adempimento per la natura schematica del diritto.

Proseguendo la riflessione dell'amico, nei *Diari* di quel periodo Gerschom Scholem chiarisce come l'essenza dell'ebraismo stia in questa categoria di giustizia. In quanto potenza da cui scaturisce la legge morale (potenza di ogni virtù etica), la *Zedakah* (la giustizia) è un'esigenza nell'uomo che deriva solo da Dio. E' l'esigenza che lo fa responsabile di fronte a un comando. Corrispondendo a tale comando l'agire umano incrementa la rivelazione della *shechinah* sulla terra. Giustizia, perciò, è la suprema rivelazione di Dio: solo "i giusti chiamano il Messia, nessun altro". Il problema che c'interessa, a questo punto, è se le Tesi di Benjamin siano comprensibili al di fuori di questa connessione tra giustizia e messianismo, sulla quale insisteva Scholem nel novembre 1916. Non è forse ogni rammemorazione del passato come qualcosa di incompiuto e, dunque, di mai stato, una rammemorazione di un'esigenza di giustizia e, con essa, della giustizia stessa? Se a questa domanda si risponde affermativamente, va valutata con attenzione la tesi di Scholem, secondo la quale delle due categorie fondamentali dell'ebraismo, la rivelazione e la redenzione, il Benjamin degli ultimi anni avrebbe "esplicitamente serbato per sé solo la seconda". E' lo stesso Scholem, del resto, a precisare, subito dopo, che la rivelazione, nell'opera benjaminiana successiva alla conversione al materialismo storico, più che "scomparsa" risulta "sottaciuta, in quanto ritenuta ormai vera e propria sapienza esoterica"²⁴. Quella dell'ultimo Benjamin, conclude, sarebbe "una teoria materialistica della rivelazione, il cui oggetto stesso non vi figura più". Ma allora, ci si potrebbe chiedere, perché il ricorso alla teologia nelle Tesi? Introducendola

attraverso la dimensione del rammemorare, Benjamin non la indica come un mero contenuto del sapere o come un vuoto guscio metaforico, bensì come qualcosa di cui facciamo esperienza. Ciò induce a pensare che la rivelazione permanga nella dimensione letteralmente apocalittica e, dunque, rivelativa, del messianismo benjaminiano. Una dimensione, nella quale rimane del tutto necessario, seppur inespesso, il riferimento alla categoria della giustizia. Prescindendo dall'istanza della giustizia, infatti, l'atto redentivo del passato, quale si dà nella rivoluzione copernicana che capovolge il senso dell'azione politica rivoluzionaria e della conoscenza storica, non è affatto comprensibile. Fino a poter affermare che la giustizia è la potenza di ogni "effettivo" stato di eccezione: l'unica, vera fonte dell'interruzione del *continuum* storico. Lo è, appunto, come rivelazione della sua origine discontinua. Una rivelazione nel segno dell'incompiutezza, dove il frammento storico è commisurato all'idea della sua integrità e dunque al compito della sua redenzione²⁵.

5. Il messianismo di Benjamin: dal Frammento teologico-politico alle Tesi

Il problema che resta da indagare, a questo punto, è se non sia proprio il rapporto tra radicalizzazione messianica e teoria della rivelazione, implicato nelle Tesi e nei relativi appunti del *Passagen-Werk*, a inserire l'ultimo Benjamin nell'alveo frastagliatissimo della tradizione del messianismo ebraico con una posizione del tutto originale. Una posizione che porta ad un punto di indistricabile compenetrazione e, nello stesso tempo, di massima fusione, aspetti della direzione apocalittico-catastrofica e di quella politico-restaurativa, tratti del messianismo mistico e tratti di quello razionalista²⁶. L'originalità di tale fusione impedisce di 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 Mosè"²⁷, che troverebbe in Marcione "il suo unico vero allievo"²⁸.

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 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?"²⁹. La risposta negativa ad entrambe le domande segna una netta distanza rispetto alla nozione paolina di *pistis* e sottolinea l'unità tra teologia, Torah (termine che Benjamin indicava sempre come la Dottrina) ed esperienza del singolo ebreo. Qui Benjamin sembra anticipare la posizione di Rosenzweig nella Stella della redenzione, secondo la quale la fede del cristiano è tale "come contenuto di una testimonianza" ("è la fede in qualcosa"), mentre l'ebreo "non crede in qualcosa, è fede egli stesso" (la sua fede è "frutto di una generazione")³⁰. 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. Questa supposizione è corroborata, nella medesima lettera, dalla riflessione successiva, che rafforza l'ipotesi di una sostanziale estraneità di Benjamin al rifiuto marcionita dell'Antico testamento. In questa riflessione Benjamin s'interroga sulle radici spirituali della malevolenza e poi dell'odio verso ebrei ed ebraismo. Tali radici ritiene di averle individuate nella maniera "estremamente falsa e ambigua in cui l'Antico Testamento veniva imposto al riconoscimento dei futuri secoli e popoli cristiani dalle più antiche chiese e comunità, originariamente certo con la speranza di strapparli agli ebrei e senza coscienza delle conseguenze storiche". Il motivo, conclude Benjamin, sta nel fatto che "si viveva in attesa della prossima fine" e, dunque, "si doveva creare un malvolere dei cristiani verso l'ebraismo che avrebbe segnato la storia del mondo"³¹. Lo svolgimento delle implicazioni teologiche contenute in quest'osservazione conduce a tracciare una cesura netta tra il messianismo escatologico delle prime comunità cristiane, che identificando il Messia in Gesù produce l'allegorizzazione dell'Antico Testamento a partire dal Nuovo, e il messianismo apocalittico dell'ebraismo. Solo non sottolineando come il *telos nomou* di Romani, 10, 4 significa una "fine della legge" mediante il suo compimento, Taubes può intendere Paolo come radicalizzazione antinomistica del messianismo³². Evitando, così, di vedere come nella conseguente allegorizzazione dell'Antico testamento che ne deriva stia il nucleo originario di ogni futura teologia cristiana della storia³³. Non è forse azzardata, a questo punto, l'ipotesi che proprio il persistere dell'ebreo e dell'ebraismo abbia contribuito a trasformare questa teologia della storia in un'escatologia teleologica privata del suo pungolo messianico. E sarebbe appunto in virtù di tale privazione che si stabilisce quel rapporto tra cristianesimo e civiltà mondiale, interpretato da Franz Overbeck³⁴ nel

sensu di una “Accomodation”³⁵: di un accomodamento. Secondo questa ipotesi si potrebbe anche rovesciare la nota tesi di Scholem, secondo cui la vita post-esilica dell’ebreo sarebbe caratterizzata come un’”esistenza nel differimento”, a motivo delle continue smentite cui è soggetta l’attesa messianica. Senza l’introduzione della contromisura di una dottrina della storia della salvezza, dove il processo storico è teleologizzato all’interno di una escatologia, a vivere nel differimento di qualcosa di paradossalmente già compiuto sarebbe destinato piuttosto il cristiano. Solo questa trasformazione dell’originario messianismo apocalittico delle prime comunità cristiane in escatologia teleologica, infatti, evita questo pericolo. Il risultato è la disposizione della storia sacra e di quella profana nel vettore intimamente polemico di un’unica *Historia salutis*. La teologia politica di Carl Schmitt è spiegabile solo all’interno del paradigma della secolarizzazione di questa trama concettuale e precisamente nel momento in cui il conflitto agostiniano tra le due Città si trasforma in una statica corrispondenza dovuta alla trasformazione di categorie teologiche in categorie politiche³⁶. Schmitt, in breve, definisce la sua teologia politica solo a partire dall’esaurirsi nominalistico del tentativo proprio della scolastica medievale di salvare mediante l’analogia il *polemos* tra i due ordini e, in particolare, dopo l’estremo tentativo dantesco, nel *De monarchia*, di pensare la reciproca autonomia di Chiesa e impero alla luce di un unico principio. Il raggio di validità della teologia politica schmittiana si concentra, perciò, sulla definizione dell’assolutismo dello Stato moderno (da cui deriva la dilatazione del politico in sfera della totalità), facendo dello spettro del *Deus mortalis* hobbesiano il modello di riferimento per la definizione di ogni futuro ordine politico. L’estraneità di Benjamin rispetto all’intima connessione che si stabilisce tra la secolarizzazione dell’escatologia teleologica cristiana e la teologia politica di Schmitt è netta già a partire dal cosiddetto *Frammento teologico-politico* del 1920-21³⁷.

Qui l’ordine profano e il messianico si muovono in due direzioni opposte. Nessuna relazione è legittima dall’interno del decorso storico verso il messianico; nessuna politica è analogicamente legittimata dalla tensione verso il Regno di Dio. Solo il Messia “compie tutto l’accadere storico”³⁸, lo redime, restaura la figura della sua integrità interrompendolo. Il Messia sospende la dimensione temporale producendone la fine. E perciò non può essere inteso come meta, come *telos* della *dynamis* storica. Dalla prospettiva di quest’ultima, l’aspettativa umana, il desiderio di felicità, può conoscere solo la perfezione del tramontare. *La restitutio in integrum*

spirituale, che è opera unicamente dell'agire del Messia, si traduce nell'idea di immortalità. Il problema sta nello stabilire se quest'ultima nozione significhi salvezza dal tempo, abbandono platonico della prigione del corpo, oppure una salvezza del tempo. A questo problema il Frammento non risponde direttamente. Introduce, piuttosto, la nozione di "immediata intensità messianica del cuore, del singolo uomo interiore" che "procede attraverso l'infelicità, nel senso del soffrire". La vicinanza con il regno messianico sta, allora, soltanto nel paradosso del divergere da esso che caratterizza la ricerca umana di felicità all'interno dell'orizzonte storico. Questa divergenza, che si condensa nel puro soffrire, può fare del profano una categoria del "più silenzioso approssimarsi" del regno proprio nella misura della sofferenza. E' questa misura a condurre ad una *restitutio in integrum* mondana nel segno del tramonto: nel ritmo di un ordine storico mondano che eternamente passa. La conseguenza politica di quest'ultimo passaggio è la distruzione della possibilità stessa di una teologia politica. Il compito della politica mondiale è tendere a questo eterno passare, conducendo alla propria fine ogni suo ordine. Per questo il suo metodo si chiama nichilismo: *reductio ad nihil* di ogni costruzione mondana.

All'idea di tramonto, di un'eterna transitorietà della scena storica, le Tesi sostituiscono quella di catastrofe. Ma è solo il libero legame che si annoda, nelle Tesi, tra la storia come *discontinuum* catastrofico e l'esperienza del rammemorare a segnare uno scarto teologico rispetto alla prospettiva del *Frammento teologico-politico*. Proprio la ferita della memoria, cardine dell'esperienza teologica della storia, delinea nelle tesi un rapporto diverso tra la storia e il messianico, aprendo un passaggio tra i due ordini. E' in questo passaggio, la "debole forza messianica" assegnata ad ogni generazione, che si trasforma la concezione benjaminiana della politica.

6. Lo "spazio immaginativo" della politica e l'immagine come 'compimento' messianico

Lo spazio dell'agire politico è introdotto nell'orizzonte delle Tesi muovendo dalla nozione di "spazio immaginativo", coniato nel saggio sul Surrealismo del 1929³⁹. Qui esso significa il determinarsi di un campo di tensioni rivoluzionarie, che dischiude "il mondo dell'attualità universale e integrale", derivato dal reciproco compenetrarsi tra la dimensione corporea del collettivo e la tecnica. Nell'ambito problematico delle Tesi tale "spazio immaginativo" si traduce nell'innervazione dello stato del mondo storico ad opera della categoria del messianico. In virtù di tale innervazione la storia si trasforma in un campo di tensioni ai cui estremi stanno l'a

priori della giustizia e la caducità di ogni realizzazione mondana. Quanto non convince in proposito è una semplificazione in senso antinomistico di questo campo di tensioni, tale da legittimare l'accostamento del messianismo benjaminiano versioni eretiche come quella del movimento sabbatiano. Dell'antinomismo che contraddistingue questo movimento nelle Tesi non v'è traccia. Il vero o reale stato d'eccezione che si contrappone a quello in cui viviamo, che deve esser pensato come la regola, non contiene in alcun modo la sospensione della vigenza diritto né, tanto meno, di quella della Legge (della Torah). Lo stato di eccezione sul quale decide il sovrano schmittiano sospendendo ogni normalità giuridica va considerato, appunto, come la regola. Il vero stato d'eccezione di cui parla Benjamin potrebbe essere piuttosto inteso come il ripristino dell'originaria relazione del rapporto tra diritto e giustizia nel senso di un rapporto tra schema e adempimento. Ciò non sminuisce affatto la critica benjaminiana alla sfera del diritto, delineata a partire dal saggio *Per la critica della violenza*⁴⁰. Mentre l'utopia politica del diritto sta nel riportare la storia ad un naturale equilibrio bilanciando colpa e infelicità, la giustizia messianica ha il senso di compiere la costitutiva incompiutezza della vita storica abbandonando l'idea che la restaurazione significhi il ripristino di un mitico ordine naturale pre-storico.

Cogliendo la complementarità tra la nozione di progresso e quella di eterno ritorno Benjamin mira ad immunizzare il suo concetto di storia dalla potenza del mito. La misura storica del compimento messianico non è né il progresso né il ritorno, ma l'arresto. Nell'arresto della storia come processo, dove vengono alla luce "le forze distruttive che stanno nell'idea di redenzione"⁴¹, è rivelata la natura incompiuta dell'originario: la storia come ferita all'origine. Proprio questo, allora, è il carattere originalmente restaurativo adombrato nell'idea benjaminiana di redenzione; ciò che viene restaurato attraverso la frantumazione catastrofica dell'idea di storia è la dimensione originaria dell'esistenza storica: la sua attualità. L'insistenza benjaminiana sulla nozione di presente come *Jetztzeit* (tempo attuale: tempo in atto, tempo che precipita nell'attimo e solo una considerazione tempestiva può arrestarlo-salvarlo)⁴² induce ad intendere la restaurazione messianica come restaurazione del mai-stato nelle catastrofi del tempo storico. E' il mai stato dell'immagine, che sovviene involontariamente alla memoria dell'umanità; quell'immagine che sorge unificando fulmineamente ciò che è stato e l'adesso del presente. Tale immagine, come sappiamo, non è intemporale: non salva dal tempo. Essa piuttosto indica il tempo come salvo; è indice della sua salvezza come scintilla che fa esplodere la verità

del tempo arrestando per un istante la fuga non tanto del tempo, quanto della verità stessa. Per questo, nell'afferramento dell'immagine v'è, per Benjamin, il canone dell'autentica conoscenza storica. Essa consiste nel cogliere il tempo nella sua verità; in altri termini, nel conoscere la verità nel suo indice temporale, come intimamente "carica di tempo fino a frantumarsi"⁴³. Nella verità, che si manifesta nella dialettica dell'immagine⁴⁴, ogni conoscenza storica si estingue nell'adempimento del suo compito messianico: citare ciò che è stato come qualcosa di nuovo, ridestarlo ad "un grado di attualità più alto che al momento della sua esistenza"⁴⁵. Si conferma qui in maniera estremamente eloquente una forte continuità, troppo spesso trascurata dagli interpreti, tra l'ordito concettuale delle Tesi e quello della *Premessa gnoseologica* al libro sul *Trauerspiel* barocco. Nella stessa misura in cui il frantumarsi messianico della verità "carica di tempo" significa la "morte dell'intenzione", il compito dello storico (e dell'esistere storico) si pone da capo ad ogni presente.

7. Messianismo senza escatologia? La soglia tra il "messianico" e il Messia

Come si rapporta il riproporsi sempre di nuovo del compito di redimere il passato con la figura del "mondo messianico" come "il mondo dell'attualità universale e integrale"⁴⁶ (la storia redenta nella sua integrità)? L'immagine più significativa adoperata da Benjamin a questo proposito è quella del "lume perpetuo". Per Benjamin questa diviene "un'immagine dell'esistenza storica autentica": "esso cita ciò che è stato – la fiamma che un tempo venne accesa – *in perpetuum*, in quanto gli dà sempre nuovo nutrimento"⁴⁷. Questa frase, ed in particolare la congiunzione tra eternità e memoria che implica, getta una luce problematica su due questioni decisive per la comprensione delle tesi tra loro strettamente congiunte: 1) il rapporto tra messianismo ed escatologia e 2) quello tra la categoria del messianico (tempo m., forza m., azione m., arresto m.) e la figura del Messia (nominato solo nelle tesi VI e B)⁴⁸. Quanto al primo punto, v'è da notare che le Tesi non pongono mai il problema di un passaggio escatologico (quello che si pone Kant in *La fine di tutte le cose*⁴⁹) come fine assoluta del tempo. Forse tale assenza deriva proprio dalla consapevolezza delle aporie teoretiche inerenti alla pensabilità di un istante nel tempo che significhi la fine del tempo e l'ingresso nell'eternità. A differenza che nel Frammento teologico-politico Benjamin più che sulla fine assoluta del tempo insiste sulle catastrofi che ne interrompono il *continuum*. Ma sarebbe più coerente dire che tali catastrofi mandano in frantumi l'apparenza del *continuum* del tempo storico (la sua "continuità reificata"). C'è al riguardo, nelle Tesi, un rapporto di continuo slittamento reciproco

tra la dimensione dell'apparenza e quella dell'effettività. Quanto Benjamin mira a distruggere è, infatti, proprio la possibilità di pensare la storia come un in sé, come qualcosa di assolutamente e oggettivamente reale al di fuori della coscienza individuale e collettiva. Lo dimostra inequivocabilmente il fatto che la definizione di rivoluzione copernicana ruota attorno alla relazione dialettica tra rammemorazione e risveglio (e dunque alla dimensione vigile della coscienza come proprietà dell'essere desti). Ciò non sminuisce in alcun modo il valore della posta in gioco al centro delle Tesi. Distruggere il potere di effettività dell'apparenza (rovesciare il rapporto tra storia e coscienza) è piuttosto la questione decisiva per la possibilità di definire non feticisticamente la storia. Solo chi pensasse la coscienza immune da un costitutivo rapporto con l'alterità interna ed esterna⁵⁰, potrebbe pensare che ciò significa una dissoluzione della *res historica*. Per tornare al nostro problema, si potrebbe sostenere che la stessa preoccupazione relativa all'apparenza storica⁵¹ guida Benjamin nella cautela con cui sfiora il problema dell'eternità: sottrarlo all'apparenza di una pura astrazione dalla vitalità del tempo. Quanto risulta da questa duplice preoccupazione, nei confronti della dimensione apparente del tempo storico e dell'eternità, è il concetto di *Jetztzeit* e, quindi, quello di attualità. La congiunzione di dimensione catastrofica e redentiva, nell'immagine che attualizza una relazione irripetibile tra passato e presente, non è mai la fine assoluta del tempo.

A questo proposito la prospettiva di Benjamin va confrontata con la tesi del suo antico maestro Hermann Cohen, il quale nell'opera postuma su *La religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo* parla, appunto, di un messianismo senza escatologia. Ma in Cohen ciò avviene a favore dell'idea di uno sviluppo infinito che salvi il rapporto tra messianismo, etica e progresso. Cohen, pertanto, intende come "poesia" il passo di Isaia, dove si dice che la morte sarà "inghiottita per sempre". Tutti i passi dei profeti prima e dopo l'esilio circa la "fine dei giorni" vanno intesi come un riferimento ad "un futuro politico del proprio popolo e dell'umanità"⁵². Rispetto a tutti gli altri popoli che ponevano l'età dell'oro nel passato, in un "tempo originario", la peculiarità di quello ebraico sta nello sperare dal futuro lo "sviluppo dell'umanità". Questa tesi si intreccia con il platonismo di Cohen ed in particolare con l'aver posto Platone il Bene, l'Etico, "al di là dell'essere". Ciò stabilisce una continuità tra la trascendenza platonica del Bene e l'etica kantiana. Rispetto al limite politico della teoria platonica dello stato ideale (all'assenza della tesi della sua sviluppabilità dal punto di vista umano), Cohen intende l' "al di là" nel senso di un

“futuro messianico” essenzialmente distinto da quello escatologico: “il valore sommo della religione viene oscurato, se non si riconosce il messianismo come il frutto più puro del monoteismo”⁵³. Spostando la direzione dell’azione messianica dal passato al futuro Benjamin rovescia la tesi coheniana. La teoria catastrofica del tempo storico risulta antitetica a quella del messianismo come sviluppo infinito dell’anima umana in senso etico. Quando Benjamin critica la dottrina della “perfettibilità infinita” sembra avere in mente anche Cohen. Questa critica scaturisce, infatti, dalla necessità di definire il “presente come catastrofe” a partire dal tempo messianico. In virtù di questa definizione Benjamin può sostenere, con un implicito rinvio a quanto già espresso nel Frammento del 1920-21, che “il messia tronca la storia; il messia non compare alla fine di uno sviluppo”⁵⁴. Interrompere la storia non equivale a decretarne la fine. A tale riguardo Benjamin sembra condividere l’idea di un messianismo senza escatologia, se si intende quest’ultima nel senso di Cohen ovvero come identità di fine e compimento della storia. Ma per motivi opposti a quelli di Cohen. Intendendo il giorno del giudizio come indistinto da tutti gli altri (“ogni attimo è l’attimo del giudizio su certi attimi che l’anno preceduto”⁵⁵), Benjamin sposta nel tempo, e non al suo limite, il confine critico. Questo confine escatologico (dove la fine è interruzione del decorso temporale) si dà nella congiunzione ‘politica’ di catastrofe e redenzione all’interno della coscienza.

Tutto ciò aiuta a comprendere la definizione benjaminiana del messianico (il suo implicare una dimensione apocalittico-catastrofica e non una escatologica nel senso coheniano del termine); non aiuta, però, a tracciare una linea di distinzione tra la categoria del messianico e il Messia. Cosa intende Benjamin con quest’ultimo termine? Chi è il Messia per Benjamin? Il cenno benjaminiano al divieto ebraico di investigare il futuro mostra una profonda affinità con quanto affermato da Maimonide nel dodicesimo dei 13 principi formulati nella sua introduzione al commentario mishnico dedicato a *Sanhedrin*, cap. X: “Il dodicesimo principio fondamentale concerne i giorni del Messia. Esso consiste nel credere e riconoscere per vero che egli verrà; e non invece nel ritenere che Egli tarderà. Così, anche se egli ritarda, spera in lui. E non si deve fissare il un tempo alla sua venuta né congetturare sul senso dei versetti biblici per scoprire il tempo in cui Egli verrà. Già i savi hanno detto: “esalino il loro spirito, coloro che pretendono di calcolare la fine”⁵⁶.” (Sch., 137). In un’altra opera, nei paragrafi 11 e 12 delle *Halakhoth concernenti l’insediamento del Re* Maimonide ammonisce a non pensare che “nei giorni del Messia il mondo cesserà di

seguire il suo corso naturale, o che la creazione si disporrà secondo una nuova configurazione”⁵⁷. Le parole di Isaia che Cohen intendeva come “poesia”, Maimonide le intende come parabola e allegoria; allo stesso modo vanno per lui interpretati tutti i passi della Scrittura che parlano del Messia. I giorni del Messia saranno, allora, quelli in cui ognuno potrà comprendere “cosa queste allegorie significhino”. L’effetto politico di questi giorni sarà la possibilità di dedicarsi liberamente allo studio della Torah: “il carattere vincolante della legge non sarà sospeso, né la legalità della natura farà posto all’irruzione di alcun miracolo”⁵⁸.

Forse la prospettiva di Benjamin non è affatto estranea a quello che Scholem chiama il razionalismo messianico di Maimonide. Se ogni secondo è la piccola porta attraverso la quale può entrare il Messia, questo ingresso significa il rovesciamento dialettico della catastrofe in redenzione. Nel grande saggio su Kafka del 1934 Benjamin cita il detto di un grande rabbino (in effetti un’invenzione di Scholem⁵⁹) secondo il quale ciò che il Messia cambierà nello stato del mondo sarà qualcosa di impercettibile⁶⁰ (non lo trasformerà con violenza, ma lo aggiusterà solo “di pochissimo”. Il detto è interpretato da Benjamin come un aggiustamento nelle “deformazioni del tempo”, anziché in quelle dello spazio. Questo ‘aggiustamento’ ha a che fare, nelle Tesi, con il modo stesso di concepire il tempo storico, producendo un mutamento che trasforma la comprensione storica in atto politico. La piccola porta, allora, non è altro che la porta della giustizia. Ma appunto questa coincide, per il Benjamin del saggio su Kafka, con lo studio, con l’attenzione alla legge nel momento in cui questa pare essersi ritirata nel nulla dei significati⁶¹. Lo studio consiste per Benjamin in una *Umkehr*: in una inversione di direzione temporale nella tensione a redimere la storia (dal futuro al passato), che fa tutt’uno con una conversione della mente. Significa ciò che il Messia è svuotato allegoricamente? La risposta è nettamente negativa. Compiere questo passo significherebbe per Benjamin ridurre il Messia alla categoria del messianico, vanificando a priori il suo ingresso attraverso la piccola porta, riducendo la verità della sua figura all’intenzionalità del significare soggettivo. Ciò trasformerebbe in una equazione definitiva il rapporto tra Giustizia e tempo messianico. La giustizia come “sommo bene” diventerebbe oggetto di possesso, non sarebbe più *besitzlos*: trascendenza rispetto ad ogni logica del possedere, nella stessa misura in cui la verità è *intentionlos*, morte di ogni intenzione. Se il tempo messianico è il tempo nel quale il Messia è atteso in ogni secondo, la tensione tra la categoria e l’evento (tra il “messianico” e il Messia) resta. Quel che

resta qui non è, però, né il tempo né la sua fine. Quel resta è l'incompiutezza dell'origine che proprio l'unità di catastrofe e redenzione rivela. Di qui lo sguardo rivolto al passato del profetismo messianico di Benjamin. Se dal punto di vista storico la Giustizia è qualcosa di incompatibile, ciò non implica però tradurre in impossibilità il suo rapporto con il mondo storico⁶². Implica, piuttosto, intendere la redenzione del passato come un procedere *in infinitum*, dove ogni negazione "ha il suo valore solo come sfondo per i tratti del vitale, del positivo"; di qui la necessità di spostare di continuo la cesura critica all'interno del negativo. La tensione critico-distruttiva nei confronti dell'apparenza storica si rovescia qui nel suo opposto: nella tensione a restaurarne la figura nella sua integrità. Solo intendendo come qualitativa l'infinità del procedimento, Benjamin può sottrarre questo passaggio alla dottrina della perfettibilità infinita da lui stesso criticata. Il lavoro redentivo dello storico (animato da un principio costruttivo e non meramente ri-costruttivo) si rivelerebbe, perciò, come un lavoro nel carattere differenziale dell'immagine, in quanto origine aintenzionale (incostruibile) di ogni costruzione storica. Il riferimento all'oggetto storico come cristallizzazione monadica, nella cui struttura è da riconoscere il segno di un arresto messianico, depone a favore di questa tesi. Nella possibilità di pensare monadicamente il frammento storico è "custodito e serbato" (salvato) l'intero corso della storia. C'è così un filo tenacissimo, che trova le sue radici nello stesso Leibniz⁶³, che lega la struttura monadica della comprensione messianica del tempo e l'idea origeniana dell'apocatastasi storica, dove tutto il passato viene immesso nel presente⁶⁴. Ma, come avverte la tesi III, solo a "un'umanità redenta tocca in eredità piena il suo passato". E' dunque quest'ultima (l'umanità redenta) che sostituisce il Messia nell'orizzonte delle Tesi? Il problema è meno decisivo di quanto si possa pensare: in entrambi i casi, così come per l'idea di una società senza classi⁶⁵, vale il divieto di immagini⁶⁶. Così il rapporto tra il Messia e l'umanità redenta resta reale e non allegorico. La congiunzione dei due termini sta di nuovo nella figura della giustizia, essa nell'ordine delle *sefirot* è la più vicina al Regno e, insieme, la più dipendente dalle azioni degli uomini. Solo in virtù del permanente paradosso di questa vicinanza sta la possibilità del mondo messianico come "il mondo dell'attualità universale e integrale". Questo mondo coincide con l'idea di una "storia universale" effettiva (non storicistica). Dinanzi a tale effettività il compito dello storico 'materialista' si estingue. Tale effettività non va pensata – precisa Benjamin – "in quanto scritta, bensì in quanto festeggiata": "Tale festa è depurata da ogni

celebrazione. Essa non conosce canti di festa. La sua lingua è la prosa integrale, che ha fatto esplodere i vincoli della scrittura ed è compresa da tutti gli uomini (così come la lingua degli uccelli lo è dai fortunati)⁶⁷. In un altro passo Benjamin riprende un tema al centro del suo saggio su *Il compito del traduttore*: la storia universale, vi leggiamo, è nulla, “finché non sia ricomposta la confusione derivante dalla torre di Babele”⁶⁸. In tal caso la storia universale coincide con la lingua capace di “tradurre integralmente ogni testo di una lingua morta e vivente”. Con questo accenno Benjamin chiude il cerchio concettuale della sua riflessione e, in un certo senso, di tutta la sua opera: se la storia, in forza della rammemorazione, si scinde catastroficamente in immagini e queste, nella loro virtù di contenere in stato d’arresto la relazione tra ciò che è stato e l’adesso della conoscibilità, si presentano come immagini dialettiche, il luogo in cui queste s’incontrano, il luogo della loro esperienza, è il linguaggio⁶⁹. Quel che resta dell’immagine, allora, è di nuovo il nome che attende di essere interrogato: il nome nascosto ed evidentissimo nell’intrico di vie che formano la città del linguaggio quotidiano. Il non esser più dell’immagine, la necessità del suo oblio, rimangono appesi alla debole forza messianica della memoria. Quel che vale per il nome dei *passages*, vale in misura più radicale per il nome del Messia. Nella sua infigurabilità Benjamin, come un moderno cabbalista neo-platonico, intende il segreto di tutti i nomi e, con esso, il soffio che si libera dall’originaria contrazione dell’Uno: l’origine come intermittenza⁷⁰. A questo soffio, alla presenza di spirito, è affidata l’attualità della redenzione. Da questo soffio dipende il ‘nostro’ tempo.

¹ Spicca come esemplare la recente edizione italiana, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997 (a questa edizione faremo riferimento d'ora innanzi con la sigla SCS).

² In SCS, p. 37 l'espressione, contenuta nella tesi X, è resa con "renderli estranei...". La traduzione non rende la sfumatura del termine tedesco "abhold" e, per di più, sottolinea un senso di assoluta alterità rispetto alle cose mondane che verrebbe involontariamente a rafforzare una lettura in chiave gnostica delle Tesi. Da questa lettura ho preso le distanze sin da *Walter Benjamin. Il tempo e le forme*, Roma 1980. In anni più recenti questa lettura si è venuta raccogliendo, in particolare ad opera di Jacob Taubes e della sua scuola, nella definizione di Benjamin come "marcionita moderno". L'idea che in Benjamin il Dio dell'Antico Testamento possa configurarsi come il Dio malvagio, mi pare del tutto fantastica. Ciò significherebbe perlomeno misconoscere la centralità della dimensione creaturale per il suo pensiero. E' vero che la vita della creatura in Benjamin significa essenzialmente incompiutezza, quella incompiutezza che trova espressione nel lamento. Ma questo non giustifica l'identificazione di tale lamento con le "doglie" di cui parla Paolo nella Lettera ai Romani, in cui legge in senso cristologico un tema assai diffuso nella letteratura del messianismo ebraico. Nel lamento v'è piuttosto traccia di una ferita nell'origine stessa, una ferita che rende ogni ritorno, inteso come restaurazione dell'intero, sempre incompiuto. Ciò obbliga a ripensare radicalmente il senso del compimento messianico. Un'inizio di queste riflessioni è contenuto nel capitolo introduttivo a *La porta della giustizia. Saggi benjaminiani*, Pendragon, Bologna 1995, pp. 7-30; il presente saggio si propone di proseguirle.

³ Per il senso di tale espressione vedi la nota dei curatori in SCS, p. 39.

⁴ "La superiorità che questo [il fascismo] ha nei confronti della sinistra trova, non da ultimo, la sua espressione nel fatto che essa gli muove contro in nome della norma storica, di una sorta di condizione media della storia." (SCS, pp. 93-94).

⁵ Sulla questione del feticismo in Benjamin rimando a quanto scritto in *Il fantasma dell'opera. Benjamin, Adorno e le aporie dell'arte contemporanea*, Il Melangolo, Genova 2002, pp. 105-132.

⁶ "Ci sono sempre stati dei movimenti, in passato prevalentemente religiosi, che, come Marx, si prefiggevano la distruzione radicale del mondo delle immagini / 2 metodi di ricerca: 1. teologia 2. dialettica materialistica" (l'inedito è pubblicato in SCS, pp. 310-311).

⁷ Cfr. in proposito SCS, p. 123 (si tratta dell'appunto N 9a, 6 dei Materiali dal *Passagen-werk*).

⁸ Sarebbe interessante analizzare a questo riguardo il frammento del 1921 dedicato a "Capitalismo e religione", dove Benjamin analizza il capitalismo con accenti assai diversi da quelli di Weber. Non quindi come una "confermazione condizionata religiosamente", bensì come "una pura religione culturale, forse la più estrema che si sia data". La seconda caratteristica del capitalismo è "la durata permanente del culto" che abbatte la distinzione tra festa e giorno feriale: non vi è "nessun giorno che non sia giorno di festa nel senso terribile del dispiegamento di tutte le pompe sacrali, dell'estremo impegno dell'adorante". In terzo luogo, il capitalismo è il "primo caso di culto che non toglie il peccato, ma genera la colpa". Il ricorso al culto, in tal caso non è al fine di togliere il peccato, ma di universalizzare la colpa fino "alla finale, piena colpevolizzazione di Dio": la trascendenza di Dio è caduta, ma egli non è morto, egli è incluso nel destino dell'uomo." Il testo, che testimonia la precoce estraneità di Benjamin al paradigma della secolarizzazione come chiave di lettura del Moderno, è opportunamente riprodotto in SCS, pp. 284-287.

⁹ Cfr. W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, vol. IX delle Opere complete, a cura di R. Tiedemann edizione italiana a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2000, p. 446.

¹⁰ SCS, p. 37.

¹¹ Per l'analisi di questo concetto definito in antitesi all'ekstatikòn heideggeriano (al centro dell'analisi della temporalità autentica dell'Esserci in *Sein und Zeit*) rimando a F. Desideri, *La porta della giustizia*, cit., pp. 167-184. G. Di Michele nel suo, *Tiri mancini. Walter Benjamin e la critica italiana*, Mimesis, Milano 2000, pp. 177-78, in un libro intelligente, appassionato e pieno di preoccupazioni condivisibili, critica come un residuo che non sarei "riuscito a cancellare" l'uso di categorie heideggeriane nel confronto tentato tra Benjamin, Heidegger e Rosenzweig. Se non si fosse fatto fuorviare dal fastidio per la terminologia impiegata, si sarebbe accorto come l'intento del saggio (originariamente pubblicato in AA.VV., *Walter Benjamin. Tempo storia linguaggio*, Editori Riuniti, Roma, 1983) era quello di mostrare l'irriducibilità del pensiero benjaminiano a quello di Heidegger. Vi era certamente anche una volontaria ironia nel portare la critica, il reciproco innesto tra l'idea di felicità e quella di redenzione, nel cuore dell'analitica del *Dasein*. Quando un tono ironico non è avvertibile la responsabilità, ovviamente, va attribuita (quasi sempre) all'autore.

¹² Sulla figura dell'Angelus Novus rimando a quanto scritto in *La porta della giustizia*, cit., pp. 60-62. In queste pagine ipotizzo una qualche pur indiretta affinità tra la bufera che si impiglia nelle ali dell'Angelo della tesi IX e quel vento del Nord che si leva dal paradiso mentre una scintilla scaturisce dal fuoco di Dio e colpisce sotto l'ala L'Arcangelo Gabriele, di cui parla il Midrash ha-Ne' elam al Libro di Ruth. Per quest'ultimo cfr. G. Scholem in *La Kabbalah e il suo simbolismo*, tr. it. di A. Solmi, Einaudi, Torino 1980, p. 187. Oltre al fondamentale saggio di Scholem, *Walter Benjamin e il suo angelo* (in Id., *Walter Benjamin e il suo angelo*, tr. It. di M. T. Mandalari, Adelphi, Milano, 1978, pp. 11-68) e alle pagine di M. Cacciari, *L'angelo necessario*, Adelphi, Milano 1992 (3 ediz.), pp. 71-90, si veda anche l'interessante saggio di W. Van Gerven, *Walter Benjamin auf Ibiza in global benjamin / Internationaler Walter Benjamin-Kongress 1992*, a cura di K. Garber e L. Rehm, Wilhelm Fink Verlag, München 1999, vol. 2, pp. 969-981.

¹³ Questa possibilità era già stata indicata chiaramente nelle pagine conclusive del libro sul Trauerspiel: "proprio nell'ebbrezza dell'annientamento, là dove tutto quel che è terreno precipita in un ammasso di rovine, ciò che si svela non è tanto l'ideale dell'allegoria come abbassamento, quanto il suo limite. La perdita desolazione degli ossari, che

troviamo come schema allegorico in infinite stampe e descrizioni dell'epoca, non è solo un'immagine dello squallore esistenziale. La caducità è in essa non tanto significata, rappresentata allegoricamente, quanto piuttosto offerta come allegoria, a sua volta significante. Come l'allegoria della resurrezione. [...] L'allegorista si risveglia nel mondo di Dio." (W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, a cura di G. Schiavoni, Einaudi, Torino 1999, p. 207).

¹⁴ SCS, p. 126.

¹⁵ Cfr. SCS, p. 96.

¹⁶ SCS, p. 121 (ma si veda anche p. 85). A questo passo ho dedicato il saggio *Del teologico nelle Tesi sul concetto di storia*, adesso in *La porta della giustizia*, cit., pp. 139-152.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ciò al di là della pertinenza dell'osservazione benjaminiana sul rapporto, in Hegel, tra la "comprensione dei nessi essenziali" e il mondo dei fatti; cfr. in proposito W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, cit., pp. 20-21; sul rapporto Benjamin-Hegel si veda F. D. Wagner, *Aspekte. Benjamin und Hegel in global benjamin / Internationaler Walter Benjamin-Kongress 1992*, cit., pp. 1071-1087.

²⁰ Cfr. SCS, p. 113; ma si veda anche l'intero brano a p. 112 (entrambi i passi sono tratti dai *Materiali del Passagen-Werk*) qui riportato interamente: "La svolta copernicana nella visione storica è la seguente: si considerava «ciò che è stato» come un punto fisso e si vedeva il presente sforzarsi di avvicinare a tentoni la conoscenza a questo punto fermo. Ora questo rapporto deve capovolgersi e ciò che è stato deve diventare il rovesciamento dialettico, l'irruzione improvvisa della coscienza risvegliata. La politica consegue il primato sulla storia. I fatti diventano qualcosa che ci colpì proprio in quell'istante, fissarli è compito del ricordo. E in effetti il risveglio è il caso esemplare del ricordo: il caso in cui riusciamo a ricordarci di ciò che è più prossimo, più banale, più a portata di mano. Ciò che Proust ha in mente con l'esperimento della dislocazione dei mobili nel dormiveglia mattutino, ciò che Bloch definisce l'oscuro attimo vissuto, non è nulla di diverso da ciò che va assicurato qui sul piano della storicità, e collettivamente. C'è un sapere-non-ancora-cosciente di ciò che è stato, la cui estrazione alla superficie ha la struttura del risveglio."

²¹ "Vi è un concetto di presente, secondo cui questo costituisce l'oggetto (intenzionale) di una profezia. Questo concetto è il (complemento) correlato della storia quale viene ad apparire fulmineamente." (SCS, p. 85)

²² Di questa idea troviamo una significativa anticipazione nel giovane Scholem. "Solo nel lamento l'oscurità risplende": così si conclude l'ultima delle *95 tesi su ebraismo e sionismo* scritte da Scholem nel 1918 e dedicate al 26° compleanno di Benjamin. Cfr. per questo SCS, p. 303.

²³ Per questo testo (anticipato in "Frankfurter Adorno Blätter", IV (1992), con una nota di H. Schweppenhäuser: *Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit* e poi pubblicato in G. Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätze und Entwürfe bis 1923*, I Halbband 1913-1917, Jüdischer Verlag, Frankfurt a. M. 1995, p. 401) si veda l'ottimo commento e contestualizzazione che ne offre G. Bonola in *Antipolitica messianica. La giustizia di Dio come critica del diritto e del "politico" nel filosofare comune di G. Scholem e W. Benjamin (1916-1920)*, in "Fenomenologia e società", XXIII, n. 2/2000, pp. 3-36.

²⁴ G. Scholem, *Walter Benjamin e il suo angelo*, cit., p. 105.

²⁵ Del resto, in una prima stesura dell'Introduzione al libro sul *Trauerspiel*, Benjamin aveva proprio affermato che "ogni che di originario è incompiuta restaurazione della Rivelazione". Cfr. W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt/M 1972-1989, I, 3, p. 935. Su questo passo mi sono soffermato nel saggio introduttivo a *La porta della giustizia*, cit., pp. 21-22.

²⁶ Su questo tema resta fondamentale il saggio di G. Scholem, *Per la comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo* in Id., *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, tr. it., Genova 1986, pp. 105-147; ma si veda anche dello stesso autore il primo capitolo di *Šabbetai Ševi. Il messia mistico*, edizione italiana a cura di M. Ranchetti, Torino 2001, pp. 11-108.

²⁷ Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, tr. it. di P. dal Santo, Adelphi, Milano 1997, p. 80; per un intelligente analisi dell'interpretazione taubesiana di Benjamin cfr. T. Tagliacozzo, *Jacob Taubes interprete della teologia politica di Benjamin*, in "Paradigmi", Anno XIX, n. 56, Nuova Serie, maggio - agosto 2001, pp. 283-311.

²⁸ Cfr. *ivi*, p. 109.

²⁹ W. Benjamin, *Lettere 1913-1940*, tr. it. Di A. Marietti e G. Backhaus, Einaudi, Torino 1978, p. 37.

³⁰ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, a cura di G. Bonola, Marietti, Genova 1985, p. 365.

³¹ Anche in questo passo Benjamin anticipa un'analogia affermazione di Rosenzweig; cfr. *La stella della redenzione*, cit., p. 442.

³² Cfr. J. Taubes, *Il prezzo del messianesimo*, a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 2000, p. 51. Taubes in questa lettura di Paolo si mostra, almeno per certi aspetti, profondamente debitore all'esegesi protestante: cfr in particolare, G. Bornkamm, *Das Ende des Gestetzes. Paulusstudien*, Kaiser verlag, München 1966 e, soprattutto, E. Käsemann, *Prospettive paoline*, tr. it. di M. Ravà, Paideia, Brescia 1972, pp. 219 e ss. Sul "netto antiebraismo" che caratterizza la lettura di Käsemann richiama l'attenzione R. Buchholz nel saggio *Erlösung und Destruktion. Zur Dialektik des Messianischen bei Gershom Scholem*, in „Lebendiges Zeugnis“, 52 (1997), pp. 183-211. In questo contesto risulta di notevole interesse il saggio di A. Pangritz, «Ende des Gesetzes» (Röm 10, 4)? *Anmerkungen zur Barth-Lektüre von Jacob Taubes* in AA.VV., *Torah Nomos Ius*, Vorwerk 8, Berlin 1999, pp. 187-201. Qui l'autore rileva la singolare assenza nell'interpretazione paolina di Taubes di un riferimento a Romani, 10, 4 e mostra altresì come lo stesso

tentativo taubesiano di interpretare in chiave marcionita il commentario barthiano all'Epistola ai Romani contrasti con la tesi dello stesso Barth, secondo cui "il fine (das Ziel: la meta) della Legge è Cristo" (cfr. *ivi*, pp. 195-96); cfr. anche K. Barth, *L'epistola ai Romani*, a cura di G. Miegge, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 356-359.

³³ Il merito dell'esegesi di Käsemann sta nell'aver chiarito il nesso tra "giustificazione" e "storia della salvezza" nella *Lettera ai Romani*, cfr. E. Käsemann, *Prospettive paoline*, cit., pp. 93-118.

³⁴ Overbeck, che fu sempre letto con attenzione da Benjamin, è inserito nella raccolta di lettere *Uomini tedeschi*; nell'introduzione alla lettera di Overbeck a Nietzsche del 25 marzo 1833, Benjamin sottolinea proprio questi aspetti della sua ricerca; cfr. W. Benjamin, *Uomini tedeschi*, tr. it. di C. Bovero, Adelphi, Milano 1979, pp. 135-136.

³⁵ Cfr. F. Overbeck, *Sulla cristianità della teologia dei nostri tempi*, a cura di A. Pellegrino, ETS, Pisa 2000, p. 70.

³⁶ Per una critica del tutto convincente alla teologia politica schmittiana rimandiamo a H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, tr. it. di C. Marelli, Marietti, Genova 1992, pp. 97-107.

³⁷ Ciò ridimensiona la ripresa di Schmitt all'interno del libro sul Barocco ad un valore essenzialmente euristico.

³⁸ Per le citazioni dal *Frammento teologico-politico* si veda SCS, pp. 254-255.

³⁹ Cfr. W. Benjamin, *Avanguardia e rivoluzione*, tr. it. di A. Marietti, Einaudi, Torino 1973, pp. 24-25; per la ripresa della sua conclusione nei Materiali preparatori alle Tesi cfr. SCS, p. 94..

⁴⁰ Proprio in questo saggio, del resto, la violenza mitica persistente nella sfera del diritto viene criticata dal punto di vista di quella sfera non violenta dell'intendersi offerta dal linguaggio; cfr. W. Benjamin, *Angelus novus*, a cura di R. Solmi con un saggio di F. Desideri, Einaudi, Torino 1995, p. 18.

⁴¹ SCS, p. 93.

⁴² A questo proposito sta il mio unco dissenso rispetto alla traduzione proposta dai curatori dell'edizione critica delle Tesi (*Sul concetto di storia*, cit.). Continuo a pensare che "tempo attuale" sia meglio che "adesso".

⁴³ SCS, p. 117.

⁴⁴ "[...] immagine è la dialettica in posizione di arresto." (SCS, p. 116).

⁴⁵ SCS, p. 114.

⁴⁶ Cfr. ad esempio SCS, p. 73.

⁴⁷ SCS, p. 90 (è uno dei passi dei materiali preparatori alle Tesi sbarrati con una linea orizzontale). In un altro passo, stavolta non sbarrato, l'espressione è ripresa con una variazione: "E' l'immagine dell'umanità redenta – della fiamma che viene accesa il giorno del giudizio finale e che trova nutrimento in tutto ciò che è accaduto tra gli uomini" (SCS, p. 76).

⁴⁸ Cfr. il lemma "Messia" in SCS, pp. 182-186.

⁴⁹ A questo testo kantiano ho dedicato *Quartetto per la fine del tempo. Una costellazione kantiana*, Marietti, Genova 1991.

⁵⁰ Per lo sviluppo di questo problema rimando a F. Desideri, *L'ascolto della coscienza. Una ricerca filosofica*, Feltrinelli, Milano 1998.

⁵¹ "Una conoscenza storica della verità è possibile solo come superamento dell'apparenza..." (SCS, p. 136).

⁵² H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, a cura di B. Strauß, Fourier, Wiesbaden, p. 337 (la prima edizione di questa opera postuma è del 1918), p. 337. Per un confronto tra Cohen e Benjamin si veda P. Fiorato, *Una debole forza messianica. Sul messianismo antiescatologico di Hermann Cohen*, in "Annuario filosofico", 12, 1996, pp. 299-327.

⁵³ H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, cit., p. 341.

⁵⁴ SCS, p. 88.

⁵⁵ SCS, p. 91.

⁵⁶ Il passo è citato in G. Scholem, *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, cit., p. 137.

⁵⁷ Per il passo cfr. *ivi*, pp. 138-140.

⁵⁸ *Ivi*, p. 140.

⁵⁹ Cfr. in proposito W. Benjamin – G. Scholem, *Teologia e utopia. Carteggio 1933-1940*, tr. it. di A. Marietti, Einaudi, Torino 1987, pp. 143-145.

⁶⁰ Cfr. W. Benjamin, *Angelus novus*, cit., p. 299. Sulla impercettibilità del Messia si vedano le pagine di H. Blumenberg in Id., *Passione secondo Matteo*, a cura di C. gentili, Il Mulino, Bologna 1992, pp. 264-268.

⁶¹ Per questo tema qui solo accennato rimando a *La porta della giustizia*, cit., pp. 25-26.

⁶² In questa direzione ho discusso, in *La porta della giustizia*, cit., pp. 27-29, la posizione di Derrida in *Force de loi* (in "Cardozo law review", 11, luglio/agosto 1990, nn. 5-6, pp. 919-1045).

⁶³ Benjamin non pare aver conosciuto il singolare scritto di Leibniz, rimasto allo stato di frammento, dal titolo *Apokatástasis pantōn*, pubblicato per la prima volta in M. Ettlinger, *Leibniz als Geschichtsphilosoph*, München 1921, pp. 27-34; di questo testo mi occupo in *Quartetto per la fine del tempo*, cit., pp. 142-151. Un accenno significativo di Benjamin al fondamento filosofico-teologico dell'idea di storia universale in Leibniz è, però, contenuto in uno dei materiali relativi alle Tesi; cfr. SCS, p. 77.

⁶⁴ Benjamin cita l'espressione in uno dei testi relativi alla parte metodologica del *Passagen-werk* (cfr. SCS, 115). Ma il termine era già stato introdotto anche nel saggio sul *Narratore* (cfr. *Angelus novus*, cit., pp. 267-268) e in una lettera a K. Thieme del 10 ottobre 1937 (cfr. SCS, pp. 257-258). Benjamin accenna qui al senso specifico attribuito, nel

Narratore, a questa espressione origeniana: quello di indicare la storia come interamente citabile in ognuno dei suoi aspetti nell'orizzonte della narrazione. Il tema ricompare nelle tesi III con la figura del cronista che "racconta gli avvenimenti, senza distinguere tra grandi e piccoli" e, perciò, "tiene conto della verità che per la storia nulla di ciò che è avvenuto dev'essere mai dato per perso". Sull'idea origeniana di apocatastasi come evento (e non come semplice ritorno allo stato iniziale) si veda M. Cacciari, *L'angelo necessario*, cit., pp. 118-119 (nota).

⁶⁵ Quest'idea, precisa Benjamin, non può essere concepita "come punto finale di uno sviluppo storico"; cfr. SCS, p. 102.

⁶⁶ "Chi volesse sapere in che situazione si troverebbe un' «umanità redenta», a quali condizioni sia sottoposto l'avvento di tale situazione, e in che momento sia possibile attenderselo, costui porrebbe domande alle quali non c'è risposta" (SCS, p. 101).

⁶⁷ SCS, p. 84.

⁶⁸ Ivi, p. 73.

⁶⁹ Cfr. SCS, p. 117.

⁷⁰ "E' un mondo di rigorosa discontinuità, ciò che è sempre nuovo non è il vecchio che permane, né il già stato che ritorna, ma l'uno e identico, attraversato da innumerevoli intermittenze". (W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., p. 919.