Tornare alla terra e agli antenati: *libatio*, rammemorazione e redenzione nell'etica della responsabilità di Walter Benjamin

ANNA NUTINI¹

Sommario: 1. Sentieri obliqui. Breve premessa sul problema della morale in Benjamin. 2. Oltre le antinomie della morale kantiana: dal soggetto alla collettività. 3. Tecnica e *libatio* in *Strada a senso unico*: per una dilatazione dei confini della responsabilità all'organico. 4. Il *Passagenwerk*: responsabilità verso l'inorganico e memoria sociale. 5. Destare i morti: la responsabilità verso la dimensione spettrale nelle tesi *Sul concetto di storia*. 6. Conclusioni. L'azione morale come *Geistesgegenwart* e lettura divinatoria.

Abstract: Reconstructing the traits of moral reflection in the work of Walter Benjamin is a daunting task that can only begin with the critical confrontation that the Berlin thinker has with the Kantian legacy. This challenge leads Benjamin to categorically reject the autonomous status of morality and to reveal the irreducible link it maintains with the dimensions of history, politics and theology. Only on condition of understanding this hybrid and radical approach it is possible to map out the cluster that supports Benjamin's ethics, whose cornerstone ultimately rests upon the commitment that human community must undertake to expand the boundaries of its responsibility towards the universe of which it is a temporary guest, including and restoring dignity to all those figures of otherness that have been relegated to marginalization by the oppressors. Humanity is called, in fact, to redeem the oppressed, the *Namenlosen*, the struggles of past generations, the planet and the cosmos in which it dwells and, finally, even the forgotten objects

1 Ricercatrice indipendente e già allieva del corso di perfezionamento in Teoria Critica della Società - Università degli Studi di Milano-Bicocca.

in the whirlwind exchange which the blind logic of consumption obeys to. In pages crossed by an extraordinary lucidity, which is the result of the analysis of the dark times that the world is going through, Benjamin warns that this task urgently requires a reversal of the role of technology, which must cease to be an instrument of domination of nature and become vice versa support for it, thus inaugurating an unprecedented relationship between organic and inorganic, past and present time, world of the living and spectral dimension.

Keywords: *Walter Benjamin, Ethics, Responsibility, Eingedenken, Erlösung.*

1. Sentieri obliqui. Breve premessa sul problema della morale in Benjamin

Nella vasta ed eterogenea produzione di Walter Benjamin risulta assai difficile incontrare testi esplicitamente o esclusivamente dedicati a questioni morali. Una peculiare sensibilità per questioni di ordine etico compare, tuttavia, nei primi scritti, in stretta connessione con tematiche di natura religiosa ed educativa. Fra essi spiccano i frammenti giovanili, che attestano il progetto di dedicare una specifica sezione del proprio lavoro teorico alla morale, se non addirittura di redigere un saggio sistematico ad essa dedicato. Tuttavia, un simile programma non solo sembra essere presto abbandonato, ma appare – come vedremo – già sul nascere destinato al fallimento.

Questa circostanza non deve, tuttavia, spingere a concludere sbrigativamente che Benjamin non si sia occupato di etica e che non abbia raggiunto dei risultati degni di nota in tale ambito. Occorre, piuttosto, dotarsi di una certa pazienza e predisporre a percorrere sentieri obliqui, per rintracciare le venature della riflessione morale di Benjamin all'interno delle questioni che lo hanno maggiormente impegnato². Un simile lavoro consente di pervenire a spunti di riflessione e a nuclei teorici di estremo interesse, specie per l'attualità che essi dimostrano di fronte alle sfide che presenta lo scenario globale attuale.

² Un simile programma è stato intrapreso da Bruno Moroncini. Cfr. B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, Guida, Napoli 1984.

L'ipotesi che in questa sede si intende proporre si articola, pertanto, in tre snodi principali:

1. Benjamin ha affrontato diffusamente nella sua opera temi di ordine etico estremamente innovativi e accomunati da una questione fondamentale, quella della *responsabilità*.
2. Il nucleo dell'etica benjaminiana si può individuare nell'impegno ad allargare i confini del concetto e della pratica della responsabilità.
3. Benjamin non ha *deliberatamente* dato vita a uno specifico progetto dedicato all'etica perché si è reso conto e si è sempre più convinto che questa fosse un precipitato della politica, a condizione che quest'ultima venisse animata dalla teologia.

Come noto, Benjamin era intenzionato a scrivere un'opera dedicata alla *Politica*. Era stato a seguito di alcuni stimolanti incontri con Ernst Bloch che Benjamin aveva, infatti, cominciato a delineare un simile progetto³. Il pensatore berlinese non avvertì, invece, se non nei primi anni della sua attività intellettuale, l'esigenza di stendere una *Morale*. È possibile, pertanto, che le due circostanze possano essere collegate fra loro: proprio perché Benjamin si impegnò sempre più a misurarsi con questioni di ordine politico e teologico, egli abbandonò il progetto di stesura di un saggio sulla morale, perché ormai gli appariva in modo sempre più chiaro che le prime potessero assorbire e risolvere i temi di ordine etico che gli stavano a cuore.

Una conferma della correttezza dell'ipotesi appena delineata è desumibile dal fatto che proprio nel testo *Strada a senso unico*, che segna una svolta in direzione di una definizione e di una radicalizzazione delle posizioni politiche di Benjamin, è possibile apprezzare le sue più penetranti e originali riflessioni in ambito morale, segnatamente per quanto riguarda il tema della responsabilità. Tali riflessioni vengono poi sviluppate da Benjamin negli anni successivi e vengono ad arricchirsi e ad articolarsi, raggiungendo nelle tesi *Sul concetto di storia* una formulazione di sorprendente attualità.

3 Cfr. H. Eiland – M.W. Jennings, *Walter Benjamin. Una biografia critica*, Einaudi, Torino 2016, pp. 114-117.

2. Oltre le antinomie della morale kantiana: dal soggetto alla collettività

Come precedentemente accennato, è sicuramente negli scritti giovanili che Benjamin sembra maggiormente intenzionato a tentare la strada di un confronto diretto e sistematico con questioni di ordine etico, sebbene una simile iniziativa sia strettamente connessa alla riflessione sul ruolo della religione e al tema della gioventù. In tale quadro, naturalmente, lo stimolo di partenza è rappresentato dalla ineludibile eredità della morale kantiana, della quale Benjamin giunge a individuare precocemente le basi contraddittorie. Due, infatti, sono i problemi fondamentali della morale kantiana agli occhi del giovane Benjamin: il primo è rappresentato dall'autonomia dell'etica – un'autonomia che egli ritiene insostenibile – e il secondo dall'impostazione soggettivistica che sorregge la speculazione morale kantiana.

Nel breve *Dialogo sulla religiosità contemporanea*, risalente al 1912, si può notare l'atteggiamento critico con cui Benjamin si avvicina a tali questioni. In questo scritto, infatti, egli dichiara il proprio «orrore dell'immagine di autonomia etica»⁴, mette in discussione la dottrina di Kant perché «la sua famosa autonomia morale trasformerebbe l'uomo in una macchina di lavoro per scopi che si condizionano a vicenda in una serie infinita»⁵ e giunge alla conclusione che «l'autonomia morale è un assurdo»⁶.

Nello scritto *L'insegnamento della morale*, risalente all'anno successivo, Benjamin, occupandosi di educazione, torna sulla questione della presunta autonomia della morale e sottolinea come sia impossibile impartire precetti morali senza rinviare ad assunti privi di carattere morale, riportando come esempio tipico l'assurda situazione in cui si cerca di convincere i fanciulli a mettere in pratica determinati precetti morali mostrando loro i benefici di tipo egoistico se ne possono

4 W. Benjamin, *Opere complete*, vol. I, a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2010, p. 125.

5 *Ibidem*.

6 *Ibidem*. Secondo Thomas Regehly è possibile associare le tesi esposte dal personaggio del dialogo che viene indicato con il pronome «io» alle posizioni di Benjamin: «I personaggi [del dialogo] includono un "io", al quale in un primo momento si contrappone un "lui", che però dopo poche frasi diventa "l'amico". Il tono della conversazione è amichevole, ma privo di compromessi. L'amico si mostra scettico e panteista, amante della vita, monista e pseudodemocratico. L'io reca i tratti di Benjamin e ragiona in base a un'impostazione metafisica, umanistica, dualistica e – in modo allusivo – elitaria» (T. Regehly, *Schriften zur Jugend*, in B. Lindner (Hrsg.), *Benjamin Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 2011, S. 107-118; la traduzione è mia).

ricavare⁷. Benjamin conclude la riflessione individuando le condizioni di possibilità di un'educazione morale solo all'interno di una «collettività morale»⁸.

Questo iniziale cenno alla collettività consente di ipotizzare che il motivo dell'insofferenza di Benjamin verso la possibilità di trattare la morale come una regione autonoma consista proprio nel rifiuto di concepire una sfera morale privata separata da una sfera pubblica e politica. Più avanti, nel saggio del 1926 dedicato alle lettere di Lenin a Maksim Gor'kij, infatti, affermerà che «il momento "privato" e quello "pubblico" non sono adiacenti tra loro come la camera da letto e l'ambulatorio nell'appartamento di un medico, ma sono *intessuti l'uno nell'altro*. Dove il fatto più privato ha luogo pubblicamente, anche le cose pubbliche sono decise privatamente, e comportano così una *responsabilità* fisica, politica che è qualcosa di completamente diverso da quella metaforica e morale. La persona privata si assume la *responsabilità* degli atti pubblici, poiché è sempre sul posto. Le rivoluzioni statuiscono sempre da questa *responsabilità*»⁹ (*Verantwortung*¹⁰). Ritroveremo questa apologia della trasparenza anche in un'altra opera fondamentale per la radicalizzazione della posizione politica di Benjamin, ossia il saggio sul surrealismo, dove egli tesse l'elogio delle architetture di vetro che rendono possibile osservare integralmente l'assenza di vizi degli inquilini: «vivere tra pareti di vetro è una virtù rivoluzionaria per eccellenza. Anche questa è una forma di ebbrezza, è un esibizionismo *morale* di cui abbiamo grande bisogno»¹¹.

Tornando allo scritto giovanile sull'educazione morale, è di estremo interesse notare che questo breve saggio si conclude con un auspicio che sarà sviluppato con sempre maggiore determinazione da Benjamin, ovvero la necessità di collegare la morale alla storia: «si deve sperare che l'insegnamento della morale rappresenti il trapasso verso un nuovo insegnamento della storia, in cui allora anche il presente

7 W. Benjamin, *Opere complete*, vol. I, cit., pp. 161-162.

8 *Ivi*, p. 160. Per un'analisi approfondita del confronto di Benjamin con la concezione kantiana e coheniana di moralità e del ruolo cruciale in esso rivestito dalla dimensione comunitaria si rimanda al secondo capitolo del volume di D.A. Contadini, *Il compimento dell'umano. Saggio sul pensiero di Walter Benjamin*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 33-50.

9 W. Benjamin, *Opere complete*, vol. II, a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2001, p. 486. I corsivi sono miei.

10 W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. III, herausgegeben von H. Tiedemann-Bartels, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1972, S. 52.

11 W. Benjamin, *Opere complete*, vol. III, a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2010, p. 204. Il corsivo è mio.

trovi un suo inquadramento nella storia della cultura»¹².

Gli aspetti problematici della morale kantiana e il nesso fra morale, storia e politica emergono ancora nei frammenti giovanili sulla storia, risalenti agli anni compresi fra il 1916 e il 1921. Di particolare interesse è il frammento 65, che attesta come fra l'estate e l'autunno del 1918 Benjamin fosse impegnato a raccogliere una serie di appunti per dar vita a un «sistema di filosofia morale»¹³. Prendendo in esame queste annotazioni, colpisce anzitutto osservare che Benjamin collega strettamente le partizioni di tale sistema a quello che definisce «il problema del tempo storico»¹⁴, che a sua volta «dev'essere concepito in correlazione con quello dello spazio storico»¹⁵.

È stato giustamente notato da Gianfranco Bonola e Michele Ranchetti, curatori dell'edizione critica delle tesi *Sul concetto di storia*, che questi frammenti attestano «la fedeltà di Benjamin ad alcuni motivi e prese di posizione che, maturati in anni giovanili, si ritroveranno nelle tesi *Über den Begriff der Geschichte*»¹⁶. Benjamin, infatti, sotto l'influsso evidente della filosofia kantiana, distingue un'«etica pura»¹⁷ e un'«etica applicata»¹⁸, una «morale pura»¹⁹ da una «morale applicata»²⁰. È, però, interessante notare che, a fianco della sezione relativa all'etica applicata, compaiono categorie riconducibili alla storia e alla politica, ossia la «Storia»²¹, lo «Stato»²², la «dottrina della rivoluzione»²³, la «dottrina dell'anarchia»²⁴, e, a fianco della

12 W. Benjamin, *Opere complete*, vol. I, cit., p. 163. La spinta verso un simile slittamento fu probabilmente condizionata anche dall'influenza di Heinrich Rickert – alle cui lezioni partecipò il giovane Benjamin – e della scuola kantiana del Baden, che aveva intrapreso – come ricordano Howard Eiland e Michael W. Jennings – una «svolta verso la storia dei problemi (*Problemgeschichte*)» che potesse superare lo stesso Kant. Cfr. H. Eiland – M.W. Jennings, *Walter Benjamin. Una biografia critica*, cit., p. 24.

13 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, p. 276 (n. 91).

14 *Ibidem*.

15 *Ibidem*.

16 *Ibidem* (n. 89).

17 *Ivi*, p. 277.

18 *Ibidem*.

19 *Ibidem*.

20 *Ibidem*.

21 *Ibidem*.

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*.

24 *Ibidem*.

sezione destinata alla morale applicata, categorie riconducibili all'ambito teologico: le dottrine del «giudizio universale»²⁵ e della «teocrazia»²⁶. Questo abbozzo di sistema, che dovrebbe costituire l'ossatura del saggio dedicato alla morale, sembra pertanto attestare in modo chiaro che, nella mente del giovane Benjamin, le questioni di ordine morale non possano essere risolte se non spostando l'orizzonte della riflessione su di un piano storico, politico e teologico²⁷. Un ulteriore passo sembra legittimare l'ipotesi che Benjamin ritenesse assurdo concepire la morale all'infuori della storia intesa, appunto, *more theologico*. Egli, infatti, conclude bruscamente i propri appunti, affermando che «“Filosofia morale” è una stupida tautologia. Morale non è altro che il rifrangersi dell'azione nella conoscibilità; qualcosa nell'ambito della conoscenza»²⁸.

La riconduzione della sfera morale alla questione della 'conoscibilità' (*Erkennbarkeit*²⁹) è un segnale estremamente importante, che indica anzitutto il tentativo di Benjamin di attuare una revisione del programma critico kantiano. La sostantivazione del verbo (in questo caso *erkennen*, riconoscere), che Benjamin attua in diverse occasioni, denota, infatti, – come ha evidenziato Stefano Marchesoni – l'intenzione di «spostare l'attenzione dal piano fattuale in cui incontriamo un determinato fenomeno [...] al piano trascendentale in cui reperirne le condizioni di possibilità»³⁰. Ma se l'orizzonte è quello della dimensione trascendentale di matrice kantiana, la riformulazione benjaminiana mira a sganciare quella dimensione dal soggetto, per collocarla in una «sfera impersonale che sta al di qua del dualismo soggetto-oggetto»³¹. La conoscibilità si caratterizza, quindi, come «un'esperienza impersonale, capace di produrre una temporalità propria, incentrata sull'adesso»³².

25 *Ibidem*.

26 *Ibidem*.

27 Anche Didier Contadini nota che, se negli scritti giovanili l'impegno è rivolto alla «costituzione etica della società», successivamente emerge un «nuovo ambito, la storia, in cui Benjamin riconosce la vera posta in gioco di una riflessione che si vuole anche effettuale» (D.A. Contadini, *Il compimento dell'umano*, cit., p. 9).

28 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 278.

29 W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, herausgegeben von R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, S. 93.

30 S. Marchesoni, *Conoscibilità e leggibilità*, in A. Pinotti (a cura di), *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, Einaudi, Torino 2018, p. 31.

31 *Ivi*, p. 32.

32 *Ivi*.

Nella produzione benjaminiana matura, la conoscibilità si fonderà con la leggibilità ed entrambe diventeranno le modalità specifiche in cui si danno le immagini dialettiche³³. In questo modo «nell'adesso della conoscibilità, non è in gioco solo il presente, ma un incontro fulmineo tra un momento del presente e un momento del passato. Ciò significa che la conoscibilità presuppone [...] un atto di rammemorazione»³⁴.

Torneremo più avanti ad affrontare in modo più approfondito la questione della rammemorazione. Per il momento, è utile constatare che in Benjamin la possibilità di trattare questioni di ordine morale appare precocemente condizionata dalla necessità di ripensare il tempo storico e sembra già far presagire il compito di un riscatto del passato che emerge da una sfera pre-soggettiva.

3. *Tecnica e libatio in Strada a senso unico: per una dilatazione dei confini della responsabilità all'organico*

Se è necessario constatare che questioni di ordine etico vanno ricostruite tramite una sorta di 'seconda navigazione' che attraversi le costellazioni benjaminiane è, purtuttavia, anche vero che ci sono due testi in cui le implicazioni etiche del pensiero politico benjaminiano emergono in modo netto. Al tempo stesso, però, laddove le riflessioni etiche di Benjamin si mostrano con maggiore chiarezza, risulta evidente che esse scaturiscono da un terreno politico. I due testi in cui questa miscela alchemica produce i suoi esiti più felici sono il breve frammento *Al planetario*, e quello straordinario, disperato e, al tempo stesso, potente appello che Benjamin ci ha lasciato in eredità prima di togliersi la vita a Port Bou pur di non cadere in mano ai nazifascisti, le tesi *Sul concetto di storia*.

Nelle poche righe che compongono il frammento intitolato *Al planetario* sono condensati principi etici che possiedono un'originalità e un'attualità straordinarie. Il testo è un tassello di quell'innovativo assemblaggio di geroglifici urbani che compone il testo *Strada a senso unico*. Questo volume, che Fredric Jameson ha definito nel suo recente libro dedicato a Benjamin «montaggio eisensteiniano delle

33 Cfr. *ibidem*.

34 *Ibidem*.

attrazioni»³⁵ capace di «dare assuefazione»³⁶, è il *fructus primus* dell'incontro con Asja Lācis (alla quale è anche dedicato) e segna una fondamentale accelerazione nel processo di radicalizzazione dell'impegno politico del pensatore tedesco.

In *Al planetario* Benjamin recupera alcuni temi del pensiero nietzschiano – quello dell'ebbrezza³⁷ e quello della fedeltà alla terra – smontandone, tuttavia, il titanismo e il superomismo, atteggiamenti verso cui nutre una netta antipatia. In tal modo, Benjamin riesce a fare di quei concetti dei nuovi strumenti di un'etica che, ben lungi dal volere superare o potenziare l'umano, mette in discussione i rigidi confini di questa stessa categoria. Se la definizione dell'umano, sino all'auspicio dell'avvento del superuomo, nella storia del pensiero occidentale è stata un dispositivo di oppressione e di dominio, l'etica benjaminiana mira, viceversa, a sfumare i confini dell'umano, a rendere questa categoria accogliente e permeabile alla commistione con un'ampia gamma di figure dell'alterità dalle quali l'umanità stessa dipende e soltanto tutelando le quali può ambire a salvarsi. Il monito del filosofo di Rōcken a sposare un'incondizionata fedeltà alla terra viene così raccolto da Benjamin per creare un'alternativa radicale alla celebrazione della volontà di potenza, la cui esplosione nei primi decenni XX secolo ha prodotto inquietanti e tragici effetti.

Benjamin individua, infatti, nella prima guerra mondiale l'evento che ha smascherato in modo definitivo il tradimento dell'umanità nei confronti del pianeta che la ospita e dell'universo in cui quest'ultimo è inserito³⁸. La tecnica è stata lo strumento tramite cui l'uomo ha tentato il «corteggiamento del cosmo»³⁹, ma tale espansione è stata intrapresa dalla classe dominante e, quindi, condotta obbedendo alla logica del profitto⁴⁰. Il risultato è che la stessa tecnica si è ritorta contro l'uomo, trasformando il sodalizio fra umanità e cosmo in un «mare di sangue»⁴¹. L'imperialismo⁴², in particolare, secondo Benjamin, ha orientato la tecnica verso un fine scellerato. Per il filosofo berlinese, quindi, la tecnica non

35 F. Jameson, *Dossier Benjamin*, Treccani, Roma 2022, p. 67.

36 *Ivi*, p. 53.

37 Cfr. W. Benjamin, *Strada a senso unico*, a cura di G. Schiavoni, Einaudi, Torino 2006, p. 70.

38 Cfr. *ibidem*.

39 *Ivi*, p. 71.

40 Cfr. *ibidem*.

41 *Ibidem*.

42 Cfr. *ibidem*.

costituisce l'origine del problema, ma è l'utilizzo che di essa fa un determinato sistema economico a trasformarla in uno strumento infernale.

Con una mossa che mira a spezzare quel nesso gerarchico di matrice aristotelica che associa forme del dominio politico e forme del dominio familiare e allestendo un efficace parallelo con le nefaste dottrine della “pedagogia nera”, Benjamin individua la comune radice del paradigma patriarcale e del modo di produzione capitalista, abitato da una strutturale fame imperialista. L'educazione non è «dominio dei bambini da parte degli adulti»⁴³, ma «del rapporto tra le generazioni»⁴⁴. Allo stesso modo, la tecnica non deve essere «dominio della natura»⁴⁵, ma «dominio del rapporto tra natura e umanità»⁴⁶, aprendo in tal modo la strada ad un'etica della responsabilità che si traduce nell'impegno a smontare l'apparente naturalità della volontà di potenza. Benjamin riesce così a dimostrare che essa, lungi dal costituire, come voleva Nietzsche, il nocciolo a partire dal quale scaturiscono i rapporti di dominio a cui fanno riferimento precise prospettive, risulta essere, viceversa, un ingrediente fondamentale dell'ideologia riconducibile a determinati rapporti di potere che si configurano a partire da un preciso modello economico. Ciò che appariva naturale o metafisico si rivela quindi storico, ciò che sembrava primario e originario risulta essere secondario e derivato.

Parallelamente, l'etica della responsabilità benjaminiana prevede l'invito rivolto all'uomo a riconoscere la sua vulnerabilità e l'importanza vitale della trama di rapporti che intrattiene con l'ambiente che lo ospita. Così, quando Benjamin ricorda che l'umanità – in senso biologico – esiste sulla terra da millenni, non perde l'occasione di ricordare che l'umanità – in senso etico – è solo all'inizio del processo che la porterà a realizzarsi⁴⁷. La tecnica può, quindi, passare da mezzo per sfruttare l'organico a strumento per allargare i confini della responsabilità all'ambiente in cui si trova immersa l'umanità – un ambiente al cui destino quest'ultima è inevitabilmente legata.

Una cifra fondamentale del pensiero benjaminiano risulta pertanto essere – come ha indicato Didier Contadini – «il tentativo di formulare in termini positivi le relazioni sia interumane che dell'uomo con l'elemento naturale, relazioni che

43 *Ibidem.*

44 *Ibidem.*

45 *Ibidem.*

46 *Ibidem.*

47 Cfr. *ibidem.*

l'ordine vigente e dominante vuole rimangano impensabili o impensate»⁴⁸. In un simile quadro, la tecnica rappresenta, quindi, un'occasione per costruire un rapporto nuovo fra umanità e natura. Le rivolte che hanno fatto seguito alla prima guerra mondiale costituiscono, agli occhi di Benjamin, un primo tentativo di riappropriarsi di quel rapporto e di curarlo⁴⁹. Coerentemente con la precedente individuazione della patologia cosmica nel monopolio della tecnica da parte della classe dominante, per Benjamin l'efficacia della terapia è direttamente proporzionale alla possibilità che sia la classe sfruttata – segnatamente, il proletariato – a ristabilire il corretto rapporto fra umanità e natura, ad assicurare la possibilità di una «guarigione»⁵⁰. Senza questa condizione, «nessun arzigogolo pacifista»⁵¹ porterà a un autentico risanamento: se non si muta la struttura economica che alimenta la fame imperialistica, gli appelli alla pace rimarranno *flatus vocis* impotente di fronte al «delirio dell'annientamento»⁵². Accostato a queste righe, l'importante frammento in cui Benjamin definisce la politica «umanizzazione non accresciuta»⁵³ restituisce in modo netto quale sia la direzione dello sforzo che impegna il pensatore berlinese nella ricostruzione di un orizzonte etico all'interno di un secolo in cui l'umanità sembra dirigersi rapidamente verso il baratro⁵⁴. Come ha sottolineato Contadini, in questo frammento «troviamo sinteticamente espresso l'intimo nesso che Benjamin riconosce esistere tra il compito della politica e la concezione etica del mondo che ha bisogno di affermarsi»⁵⁵.

48 D.A. Contadini, *Il compimento dell'umano*, cit., pp. 7-8.

49 Cfr. W. Benjamin, *Strada a senso unico*, cit., p. 71.

50 *Ibidem*.

51 *Ivi*, p. 72.

52 *Ibidem*.

53 W. Benjamin, *Opere complete*, vol. VIII, a cura di H. Riediger e E. Ganni, Einaudi, Torino 2014, p. 95.

54 A tale proposito risulta più convincente la proposta di Massimo Palma, che traduce questo importante frammento «*Erfüllung der ungesteigerte Menschhaftigkeit*» preferendo all'espressione «non accresciuta» che compare nelle *Opere complete* l'opzione «non potenziata», che presenta il vantaggio di rimarcare il gesto anti-nietzschiano contenuto in questa definizione benjaminiana. Parimenti interessanti sono le riflessioni di Palma circa la scelta di Benjamin di utilizzare il termine *Menschhaftigkeit*, nel quale «la desinenza allude a un'adesione, ma anche a una presa in carico dell'esser uomo». Si tratta di una pista che ben si concilia con l'ipotesi qui presentata della convergenza dell'etica e della politica benjaminiana sulla questione della responsabilità. Cfr. M. Palma, *Postfazione*, in W. Benjamin, *Senza scopo finale. Scritti politici (1919-1940)*, a cura di M. Palma, Castelvecchi, Roma 2017, pp. 259-293.

55 D.A. Contadini, *Il compimento dell'umano*, cit., p. 7.

Il tema della responsabilità verso la terra è in realtà presagito nel paragrafo XIV di uno dei brevi saggi che compongono *Strada a senso unico* intitolato *Kaiserpanorama. Viaggio nell'inflazione tedesca*. Qui Benjamin fa riferimento alla tradizione della *libatio*, una pratica tipica della religiosità greco-romana, in cui egli ritiene sia racchiusa una «remotissima esperienza morale»⁵⁶. Da questo rituale – scrive Benjamin – «sembra giungerci come un monito a guardarci dal gesto dell'avidità nell'accogliere ciò che riceviamo con tanta ricchezza dalla natura»⁵⁷. Questa usanza prescriveva, infatti, di non raccogliere i chicchi d'uva caduti e le spighe dimenticate nei campi, «che devono tornare in pro alla terra o agli antenati dispensatori di benefici»⁵⁸. Questo perché, secondo Benjamin, «alla madre terra, noi non siamo in condizione di regalare niente del nostro»⁵⁹. Perciò – prosegue – «ci si addice mostrare rispetto nel prendere, rendendo ad essa, ancor prima di impossessarci di quel che ci spetta, una parte di tutto ciò che riceviamo»⁶⁰. Per contrasto, invece, Benjamin prevede un tempo in cui l'uomo si approprierà dei «doni della natura solo predando»⁶¹, staccando i frutti dalle piante quando sono «ancora acerbi per piazzarli vantaggiosamente sul mercato»⁶². Come vedremo a breve, Benjamin svilupperà ulteriormente il tema della responsabilità che lega la generazione presente alla terra e agli antenati.

Nel saggio del 1928 sul *Surrealismo*, invece, l'operazione di risoluzione della morale nella storia e nella politica assume tratti radicali, tramutandosi in necessità di «allontanare la politica dalla metafora morale»⁶³. Questa svolta si colloca nell'ambito della critica serrata che Benjamin intraprende nei confronti della socialdemocrazia, responsabile di avere rinunciato a sostenere la causa della classe sfruttata e di avere sostituito una battaglia di natura esclusivamente morale al programma politico rivoluzionario⁶⁴. L'esigenza di liberare la politica dai lacci del moralismo è così forte che Benjamin arriva addirittura ad ammettere l'impiego del

56 W. Benjamin, *Strada a senso unico*, cit., p. 20. Il corsivo è mio.

57 *Ibidem*.

58 *Ibidem*.

59 *Ibidem*.

60 *Ibidem*.

61 *Ibidem*.

62 *Ibidem*.

63 W. Benjamin, *Opere complete*, vol. III, cit., p. 213.

64 Cfr. *ivi*, pp. 208-209, 212. Questa critica tornerà anche nelle *Tesi*, in particolare nella XII. Cfr. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 43.

«culto del male»⁶⁵ come «prassi (ancorché romantica) per disinfettare e isolare la politica da ogni forma di diletterismo morale»⁶⁶. Risulta così confermato il rifiuto del filosofo berlinese verso l'autonomia della morale, che, svuotata di contenuto politico, degrada in moralismo. La lotta per contrastare questa deriva deve, tuttavia, anche associarsi alla denuncia della ancor più inquietante esaltazione della spinta alla sopraffazione realizzata da un gruppo di uomini sugli altri. Il compito di ripensare il rapporto fra politica e morale, che Benjamin definisce ora come una questione «cruciale»⁶⁷, avrà come sbocco la necessità di definire a partire dalla politica, ovvero dallo schieramento a fianco degli oppressi, di coloro ai quali è stata tolta la voce, i valori morali.

4. Il *Passagenwerk*: responsabilità verso l'inorganico e memoria sociale

Abbiamo sin qui cercato di mostrare come il concetto di “responsabilità” vada progressivamente allargandosi nell'arco della produzione benjaminiana. Il saggio su Kraus, risalente al 1931, racchiude in una formula di straordinaria efficacia la *ratio* di questa operazione: «l'inumano sta tra noi come messaggero di un più reale umanesimo»⁶⁸. In Benjamin, infatti, non solo l'universo dell'organico, la natura e gli antenati, meritano la nostra cura, ma anche le cose inanimate, gli oggetti materiali, risultano suscettibili di essere riscattati: «noi vogliamo leggere la vita odierna e le forme odierne nella vita e nelle forme apparentemente secondarie e perdute»⁶⁹. Egli giunge, addirittura, a riconoscere il potenziale rivoluzionario del recupero degli oggetti trascurati. In fondo, l'intero *Passagenwerk* costituisce l'esito dell'applicazione di questo immane sforzo: una raccolta di materiali, di resti e rovine del secolo concluso che, opportunamente selezionati e assemblati dalla teoria critica, possono sprigionare fantasmi ed energie rimasti sino a quel momento sopiti.

La metodologia impiegata da Benjamin, ispirata – come noto – anche al concetto di “monade”, desunto dalla metafisica leibniziana, è quella di un'analisi

65 W. Benjamin, *Opere complete*, vol. III, cit., p. 209.

66 *Ibidem*.

67 *Ivi*, p. 212.

68 W. Benjamin, *Opere complete*, vol. IV, a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2002, p. 357.

69 W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2010, p. 512. Si noti il passaggio dall'“io” al “noi”, coerente con la scelta di pensare la moralità in chiave collettiva.

micrologica, in cui l'esame del «piccolo momento singolo»⁷⁰ permetta di «scoprire [...] il cristallo dell'accadere totale»⁷¹, che sfoci poi in un procedimento che prevede di «adottare nella storia il principio del montaggio»⁷², ovvero di accostare i frammenti raccolti per generare un effetto rivoluzionario. Il *passage* è l'emblema di questa operazione. In quanto elemento architettonico, esso racchiude come una monade le trasformazioni sociali e politiche che hanno caratterizzato il XIX secolo; al tempo stesso, il *Passagenwerk*, in quanto opera «rimasta allo stato di torso»⁷³, è un'immensa architettura aperta composta da «minuscoli elementi costruttivi, ritagliati con nettezza e precisione»⁷⁴ e assemblati in modo tale da generare un risveglio, uno *choc* critico dal sonno in cui il XIX secolo, con le sue fantasmagorie, ha fatto sprofondare le masse⁷⁵. In questo modo, Benjamin vuole esaminare come è avvenuto il passaggio «dalla fase premoderna a quella moderna della società capitalista, nel periodo in cui la città, e in particolare la “Parigi, capitale del XIX secolo”, si appresta a diventare un grande meccanismo al servizio della merce e del consumo di massa»⁷⁶. Lo scopo che innerva l'opera non è, quindi, solo descrittivo e analitico, ma critico e politico, perché Benjamin mira a rompere l'incantesimo della merce e a dissipare la fantasmagoria che ha ammantato la vita nella metropoli, trasformata in una costante fiera del capitalismo⁷⁷.

Il *passage*, galleria ricoperta da un tetto di vetro le cui pareti sono costituite da vetrine in cui sono messe in mostra le merci, è l'antenato del grande magazzino, delle grandi esposizioni⁷⁸. Quando questi ultimi hanno preso il sopravvento, i *passages* sono stati dimenticati, si sono trasformati in «caverne con i fossili di un mondo scomparso»⁷⁹, che attestano la presenza del «consumatore dell'epoca preimperiale

70 *Ivi*, p. 515

71 *Ibidem*.

72 *Ibidem*.

73 G. Gurisatti, *Passage*, in A. Pinotti (a cura di), *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, cit., p. 135.

74 W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., p. 515.

75 Cfr. *ivi*, p. 215; ma anche *ivi*, p. 432, dove Benjamin afferma: «ciò che s'intende operare nelle pagine che seguono è un esperimento di tecnica del risveglio: il tentativo di prendere atto della svolta copernicana e dialettica della rammemorazione».

76 G. Gurisatti, *Passage*, cit., p. 135.

77 Cfr. W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., p. 435.

78 Cfr. *ivi*, p. 44 e, più in generale, tutto il convoluto A [*Passages, magasins de nouveauté<s>, calicots*], pp. 41-65, e il convoluto G [*Esposizioni, pubblicità, Grandville*], pp. 179-211. Cfr. anche *ivi*, pp. 179-211, 509 e 876.

79 *Ivi*, p. 604.

del capitalismo, l'ultimo dinosauro d'Europa»⁸⁰ e gli oggetti in essi esposti sono stati abbandonati all'usura del tempo. Ecco come, nei primi appunti di stesura dell'opera, Benjamin descrive «l'ambiente di un *passage*»⁸¹: «mondo organico e mondo inorganico, miseria infima e lusso sfrontato si ritrovano l'uno accanto all'altro nel più contraddittorio dei legami, le merci sono appese o ammassate l'una accanto all'altra in modo così sfacciato da far pensare alle scene dei sogni più intricati»⁸². Il *passage* rappresenta il «paesaggio originario del consumo»⁸³.

Nel convoluto R troviamo, poi, una descrizione altrettanto suggestiva, che vale la pena citare per intero:

sulle pareti di queste caverne la merce prolifera come una flora immemorabile, intrecciando, come un tessuto ulcerato, i rapporti più sregolati. Un universo di affinità misteriose si schiude in essa: la palma e lo spolverino, l'asciugacapelli e la Venere di Milo, le protesi e il portacarte. L'odalisca fa la posta accanto al calamaio e delle adoranti sollevano la patera in cui noi buttiamo cicche come olocausto. Queste vetrine sono un rebus. È come se avessimo sulla punta della lingua la chiave che ci permette di decifrare il significato del becchime per gli uccelli nella vaschetta di fissaggio, i semi dei fiori accanto al binocolo, della vite spezzata sullo spartito e il revolver sulla boccia del pesciolino rosso. Del resto, nulla di tutto questo sembra nuovo. I pesci rossi provengono forse da un bacino inaridito da un pezzo, il revolver era un *corpus delicti* e difficilmente gli spartiti hanno potuto evitare che la loro precedente proprietaria morisse di fame, quando le sono venuti a mancare gli ultimi allievi⁸⁴.

Il *passage* è, quindi, – come nota acutamente Giovanni Gurisatti – da un lato «luogo aurorale della fantasmagoria capitalista»⁸⁵ e prototipo della «trasfigurazione

80 *Ibidem*.

81 *Ivi*, p. 899.

82 *Ibidem*.

83 *Ibidem*.

84 *Ivi*, p. 604.

85 G. Gurisatti, *Passage*, cit., p. 136. Cfr. W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., p. 611, dove Benjamin afferma: «non declino, ma improvviso mutamento dei *passages*. Di colpo divennero lo stampo, da cui si ottenne l'immagine del moderno. Con sufficienza il secolo rifletteva qui il suo passato più recente».

culturale-feticistica dell'oggetto-merce nell'idolo di un nuovo rituale collettivo»⁸⁶; dall'altro, però, «con un ribaltamento che ne fa una tipica immagine dialettica [...] acquista una potenzialità utopica ed eversiva»⁸⁷. Superato da più moderni templi del consumo, si è trasformato in deposito «in cui le cose (e le soggettività) scartate e rimosse dal super-mercato»⁸⁸ sono sottratte e affrancate dal circolo infernale del consumo. I *passages* rappresentano, quindi, la «rovina di ieri in cui si risolvono gli enigmi dell'oggi»⁸⁹. Essi sono tracce dei processi latenti che hanno portato alla colonizzazione con cui il consumo ha raggiunto ogni angolo della città; ma, al tempo stesso, la loro fuoriuscita dal vortice ammaliante di quel meccanismo fa di essi elementi anomali e sovversivi. Si spiega, così, anche la grande importanza che Benjamin attribuiva alla figura del collezionista, la cui attività consiste precisamente nel sottrarre gli oggetti al circolo economico capitalista⁹⁰.

Nell'attenzione di Benjamin verso gli oggetti trascurati è possibile rinvenire senz'altro l'influenza del surrealismo⁹¹, ma anche delle teorie di due storici dell'arte. Innanzitutto, quella di uno degli esponenti di maggiore spicco della scuola viennese, Alois Riegl, il quale sosteneva che in determinate epoche, come ad esempio il Tardoantico, il Barocco, la modernità precapitalistica, l'espressione artistica arrivasse a produrre opere «imperfette, approssimative, nelle quali viene alla luce una volontà artistica non meno significativa»⁹². Questa impostazione conduce, quindi, a riconoscere dignità anche alla marginalità, alla frammentarietà e all'incompletezza⁹³. Il programma benjaminiano di riscatto degli oggetti reca certamente anche un'impronta del concetto di *Nachleben*, che Benjamin aveva tratto dalle dottrine dello storico dell'arte Aby Warburg, il quale a sua volta aveva elaborato le proprie idee «a contatto con l'ambiente viennese»⁹⁴. Tale concetto,

86 G. Gurisatti, *Passage*, cit., p. 136.

87 *Ibidem*.

88 *Ibidem*.

89 R. Tiedemann, *Introduzione*, in W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., p. XIV. Per un'analisi più approfondita del tema del collezionismo in Benjamin si rimanda al capitolo di Andrea Pinotti dedicato a questo concetto in A. Pinotti (a cura di), *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, cit., pp. 27-30.

90 Cfr. W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., p. 214.

91 *Ivi*, p. 512.

92 Cfr. H. Eiland – M.W. Jennings, *Walter Benjamin, una biografia critica*, cit., p. 206.

93 Cfr. *ibidem e ivi*, p. 357.

94 *Ivi*, p. 245.

infatti, già in Warburg aveva non soltanto un connotato estetico, ma anche una coloritura sociale. Esso designa la sopravvivenza della cultura dell'antichità nelle epoche posteriori, capaci di conservare e reinventare gli artefatti delle epoche precedenti⁹⁵. In tal modo, egli giungeva a concepire l'opera d'arte «come funzione della memoria sociale»⁹⁶. L'esito di questa riformulazione appare quantomai interessante, perché sembra porre le basi per rintracciare, in Benjamin, un'etica dell'inorganico, che si configura come responsabilità politica nei confronti del mondo degli oggetti negletti.

A completare questa originale teoria e ad accentuarne il respiro sociale e politico contribuì senz'altro, infine, la teoria marxiana del feticismo della merce⁹⁷, che Benjamin aveva inizialmente conosciuto tramite *Storia e coscienza di classe* di György Lukács⁹⁸. La teoria dell'«enigma del feticcio merce»⁹⁹, per cui il «valore trasforma ogni prodotto di lavoro in un geroglifico sociale»¹⁰⁰ che gli uomini non riescono più a decifrare, deve avere prodotto una vera e propria folgorazione in Benjamin. Il compito del critico diventa, pertanto, quello di svelare l'arcano dell'oggetto-merce, rompendo l'incantesimo che fa apparire la merce come un oggetto *prima facie* innocuo. Ma se per Marx l'arcano della merce genera un abbaglio¹⁰¹, per Benjamin la decifrazione del geroglifico sociale può generare anche un ritorno alla lucidità. Nel *Passagenwerk*, proprio sotto l'influsso della dottrina marxiana¹⁰², questa operazione politica viene concepita nei termini di un risveglio

95 Cfr. *ivi*, p. 271.

96 *Ibidem*.

97 Cfr. W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., pp. 408-409. Cfr. H. Eiland – M.W. Jennings, *Walter Benjamin. Una biografia critica*, cit., p. 135. Cfr. anche R. Tiedemann, *Introduzione*, cit., p. XXII.

98 Cfr. H. Eiland – M.W. Jennings, *Walter Benjamin. Una biografia critica*, cit., pp. 188-189 e 205-206. Cfr. anche R. Tiedemann, *Introduzione*, cit., p. XXII.

99 K. Marx, *Il Capitale*, Libro primo, a cura di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1977, p. 125.

100 *Ivi*, p. 106.

101 Cfr. *ivi*, p. 125.

102 Cfr. W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., p. 523. Benjamin cita una lettera a Ruge in cui Marx afferma che «Il nostro motto deve ... essere: riforma della coscienza, non attraverso dogmi, ma attraverso l'analisi della coscienza mistica oscura a se stessa, sia che si presenti in modo religioso o in modo politico. Apparirà chiaro allora come da tempo il mondo possieda il sogno di una cosa della quale non ha che da possedere la coscienza, per possederla realmente». Naturalmente il riferimento al sogno non è debitore esclusivamente nei confronti della teoria marxiana, ma anche dell'importante influenza che ha esercitato su Benjamin il movimento surrealista e, tramite di esso,

dal sonno prodotto dal trionfo incalzante del capitalismo. Benjamin, infatti, afferma che «la svolta copernicana nella visione storica»¹⁰³ deve essere così realizzata: il rapporto col passato «deve capovolgersi e il passato deve diventare rovesciamento dialettico, l'irruzione improvvisa della coscienza risvegliata. La politica consegue il primato sulla storia. [...] C'è un sapere non ancora cosciente di ciò che è stato, la cui estrazione alla superficie ha la struttura del risveglio»¹⁰⁴.

L'espansione della responsabilità alla sfera dell'inorganico si affianca quindi a una lettura sociologica che precorre gli sviluppi più recenti degli studi sulla società dei consumi. In Benjamin gli strumenti della teoria marxiana vengono, infatti, ripensati per spostare l'attenzione dalla sfera della produzione a quella del consumo, della quale egli analizza le forme fantasmagoriche: dalla moda come ciclo infernale in cui l'identico riesce a camuffarsi e ad apparire nuovo, fino alle grandi feste del capitalismo, le esposizioni universali, in cui trionfa il «sex appeal dell'inorganico»¹⁰⁵. Il compito della teoria critica è, allora, quello che va in direzione opposta: recuperare in chiave rivoluzionaria gli oggetti del passato, risvegliare la «collettività sognante»¹⁰⁶, che «non conosce nessuna storia»¹⁰⁷, in modo tale che essa si riappropri della memoria collettiva degli oggetti e degli spazi tramite cui i rapporti sociali vengono riprodotti e ristrutturati questi ultimi tramite un processo rivoluzionario.

5. Destare i morti: la responsabilità verso la dimensione spettrale nelle tesi *Sul concetto di storia*

Se *Strada a senso unico* rappresenta il tentativo di trovare una risposta politica adeguata alle «notti di sterminio dell'ultima guerra»¹⁰⁸, le tesi *Sul concetto di storia* rinnovano questo impegno di fronte al nuovo precipitare della situazione

la dottrina psicoanalitica del sogno. Sul tema del rapporto tra sogno, veglia e risveglio si veda anche il relativo capitolo di M. Guerri, *Sogno e risveglio*, in A. Pinotti (a cura di), *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, cit., pp. 147-150.

103 W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., p. 432.

104 *Ivi*, p. 433.

105 *Ivi*, p. 84. Cfr., in generale, il convoluto B, dedicato alla moda, *ivi*, pp. 66-86.

106 *Ivi*, p. 611.

107 *Ibidem*.

108 W. Benjamin, *Strada a senso unico*, cit., p. 71.

internazionale¹⁰⁹. Questo testo è, pertanto, contrassegnato dall'urgenza di ampliare ulteriormente i confini dell'etica della responsabilità, in modo da tirare il «freno a mano d'emergenza»¹¹⁰ per impedire che l'umanità corra verso l'abisso. In questo scritto la responsabilità, infatti, si dilata anche all'interno della dimensione della temporalità, sfaldando i confini fra presente e passato, fra l'al di qua e l'aldilà, sino a includere, quindi, «il passato oppresso»¹¹¹ e gli spettri che lo popolano.

Il riscatto del passato costituisce, in realtà, un compito che Benjamin ha – come abbiamo visto – sin dagli anni giovanili sentito la necessità di formulare teoricamente. Benjamin era però consapevole che una simile operazione dovesse implicare un ripensamento radicale delle categorie tutt'altro che neutrali – il «*continuum* della storia»¹¹², il «tempo omogeneo e vuoto»¹¹³ – con cui la temporalità viene tradizionalmente concepita. Questo lavoro impegna Benjamin durante tutto l'arco della sua produzione, ma trova nelle tesi lo spazio per una trattazione specifica. Per il pensatore berlinese, il passato, lungi dal costituire una dimensione risolta e irrecuperabile, è «carico di *adesso*»¹¹⁴. Ciò significa che siamo chiamati a presentarci all'«appuntamento misterioso tra le generazioni che sono state e la nostra»¹¹⁵, a proseguire le lotte delle classi sfruttate o a riscattare quanti sono stati sommersi dalla storia, perché «neppure i morti saranno al sicuro dal nemico, se vince»¹¹⁶. Il lavoro del «materialista storico»¹¹⁷, quindi, è tutt'altro che un esercizio meramente intellettuale e si configura, viceversa, come un'azione politica che è in grado di «scardinare il *continuum* della storia»¹¹⁸, di permettere che il presente

109 Si fa qui, naturalmente, riferimento all'imminente scoppio della seconda guerra mondiale e al profondo sconcerto generato dal patto Ribbentrop-Molotov. È bene, tuttavia, ricordare – come fanno Gianfranco Bonola e Michele Ranchetti – che «le tesi [...] non possono ridursi ad una motivazione improvvisa, un evento scatenante, fosse pure, com'è stato suggerito da chi ha incontrato Benjamin in quei mesi, il patto germano-sovietico» (G. Bonola – M. Ranchetti, *Introduzione*, in W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. VII).

110 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 101. Cfr., su questo tema, il saggio di M. Löwy, *La rivoluzione è il freno di emergenza*, Ombre Corte, Verona 2020.

111 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 53.

112 *Ivi*, p. 47.

113 *Ivi*, p. 45.

114 *Ivi*, p. 47.

115 *Ivi*, p. 23.

116 *Ivi*, p. 27.

117 *Ivi*, p. 23.

118 *Ivi*, p. 47.

porti a compimento il passato, ossia che il passato agisca sul presente. Ciò spiega la circostanza, solo apparentemente singolare, che la nostra responsabilità, che si traduce in impegno e lotta politica, è risvegliata, per Benjamin, non dall'«ideale dei discendenti liberati»¹¹⁹, ma dall'«immagine degli antenati asserviti»¹²⁰.

Per spiegare il modo in cui il passato ridesta il senso di responsabilità nel presente, Benjamin fa riferimento a una serie di valori – «fiducia, coraggio, gaiezza, astuzia, perseveranza»¹²¹ – che «operano a ritroso nella lontananza del tempo»¹²². Benjamin impiega in questo caso il verbo *zurückwirken*, che sarebbe riduttivo tradurre semplicemente con 'agire a ritroso', perché *wirken* non significa semplicemente agire, ma rendere effettivo, inverare, portare a realizzazione. Quindi, anche le lotte perdute non sono mai tali definitivamente, perché è possibile mettere «sempre di nuovo in discussione ogni vittoria che mai sia toccata a chi ha il potere»¹²³.

La sovversione attuata da Benjamin delle categorie tramite cui il tempo storico viene abitualmente concepito reca le tracce di un'eco marxiana. Come afferma Maurizio Guerri, «è proprio in Marx che Benjamin incontra una cesura rispetto alla concezione lineare della storia e l'anacronismo come elemento costitutivo della comprensione materialistico-dialettica della storia»¹²⁴. Nella *Prefazione alla prima edizione del Capitale* Marx aveva ricordato che l'oppressione attuale è sempre anche frutto di una serie strutture anacronistiche che continuano a operare nel presente: «Le nostre sofferenze vengono non solo dai vivi, ma anche dai morti. *Le mort saisit le vif!*»¹²⁵. Partendo da assunti diversi, il giovane Nietzsche era arrivato a una conclusione simile. Nella seconda delle *Considerazioni inattuali*, intitolata *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, – testo che costituisce uno dei principali riferimenti all'interno delle tesi di Benjamin¹²⁶ – Nietzsche individuava i pericoli dello storicismo imperante nella cultura ottocentesca. In particolare, egli rifletteva sui pericoli della «storia monumentale»¹²⁷, che tende a fornire un'immagine edulcorata del passato, omettendone alcuni accadimenti. Egli aveva notato che una

119 *Ivi*, p. 43.

120 *Ibidem*.

121 *Ivi*, p. 25.

122 *Ibidem*.

123 *Ivi*, p. 25.

124 M. Guerri, *Sogno e risveglio*, cit., p. 148.

125 K. Marx, *Il Capitale*, Libro primo, cit., p. 33.

126 Cfr. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 43.

127 F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 1988, p. 23.

simile impostazione storiografica finisce per legittimare il «motto [...]: lasciate che i morti seppelliscano i vivi»¹²⁸.

Ma, se per Marx e Nietzsche i fantasmi degli oppressori continuano a infestare il presente degli oppressi, per Benjamin può anche accadere che i fantasmi degli oppressi vengano a farci visita per chiedere un riscatto e per turbare il sonno degli oppressori di oggi¹²⁹. Il celebre «angelo della storia»¹³⁰ della tesi IX, che volge lo sguardo verso il passato, alle macerie prodotte dagli oppressori, vorrebbe, infatti, non solo «riconnettere i frantumi»¹³¹, ma anche «destare i morti»¹³². Per Benjamin, che fa esplicitamente riferimento a Marx, è «la classe oppressa che lotta»¹³³ che viene incaricata del compito di farsi «classe vendicatrice, che porta a termine l'opera di liberazione in nome delle generazioni di sconfitti»¹³⁴. Per Benjamin non può essere, infatti, – come voleva Nietzsche – l'affermazione della vita (che, nella veste di volontà di potenza, si tramuta facilmente in sopraffazione e dominio) il criterio chiamato a decidere l'utilità o il danno della storia¹³⁵, ma la «lotta di classe»¹³⁶. Dietro le derive delle varie forme dello storicismo che Nietzsche definisce storia monumentale, antiquaria e critica, e che contesta limitandosi, tuttavia, a concepire come posizioni di natura meramente intellettuale, si celano, invece, gli interessi degli oppressori, che intendono censurare le rotture, le rivolte, le sofferenze degli oppressi e trasformano la storia in un museo e in un «corteo trionfale»¹³⁷, che viene

128 *Ibidem*.

129 Questa stessa idea è, però, già presente in Marx. È forse superfluo ricordare che il *Manifesto del partito comunista* si apre con l'assimilazione del comunismo a uno spettro che si aggira per l'Europa.

130 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., pp. 35-37.

131 *Ibidem*.

132 *Ibidem*.

133 *Ivi*, p. 43.

134 *Ibidem*.

135 Cfr. F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, cit., pp. 28-29: «Non è la giustizia che siede qui a giudizio; ancor meno è la clemenza che pronuncia qui il giudizio: ma soltanto la vita, quella forza oscura, impellente, insaziabilmente avida di se stessa. Il suo verdetto è sempre inclemente, sempre ingiusto, poiché esso non è mai scaturito da una pura fonte di conoscenza; ma nella maggior parte dei casi il verdetto risulterebbe uguale, se fosse la stessa giustizia a pronunciarlo. [...] Ci vuole molta forza per poter vivere e per dimenticare, in quanto vivere ed essere ingiusti sono una cosa sola».

136 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 25.

137 *Ivi*, p. 31.

spacciato come «patrimonio culturale»¹³⁸.

A tale proposito – come segnalano Bonola e Ranchetti – risulta estremamente significativa la scelta del termine *Eingedenken* da parte di Benjamin, per indicare il compito che giunge alle generazioni presenti dal passato. Si tratta di un termine desueto, tradotto generalmente nelle edizioni italiane con la parola «rammemorazione»¹³⁹, che Benjamin preferisce ad *Andenken*, «semplice, ufficiale commemorazione»¹⁴⁰. Il primo termine indica, infatti, «l'atto di ricordare con intensa partecipazione momenti importanti del vissuto soggettivo o collettivo»¹⁴¹. Come si può notare, il concetto di *Eingedenken* è accomunato, quindi, al concetto di conoscibilità, già menzionato in precedenza, per il fatto di implicare l'emersione da un piano pre-soggettivo. La rammemorazione si caratterizza, perciò, come un'attività che si colloca al di là della sfera della volontà soggettiva¹⁴², rinforzando la dimensione irriducibilmente collettiva, sociale e, pertanto, politica, dell'etica della responsabilità benjaminiana già emersa nei testi esaminati in precedenza.

Il fatto che Benjamin avverta come inscindibile il nesso fra dimensione etica, politica e teologia trova, del resto, un ulteriore riscontro nella sinergia attivata nelle tesi dall'accostamento dei termini *Eingedenken* ed *Erlösung* (redenzione). Quest'ultimo viene da Benjamin recuperato dall'ambito della teologia¹⁴³ ed è

138 *Ibidem*.

139 Per altre proposte di traduzione di questo termine si veda S. Marchesoni, *Memoria, ricordo, rammemorazione*, in A. Pinotti (a cura di), *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, cit., p. 112.

140 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 49 (n. f).

141 *Ibidem*.

142 Sull'influenza esercitata dalla *mémoire involontaire* di Proust e da Bloch su questo concetto si veda sempre il capitolo di Marchesoni *Memoria, ricordo, rammemorazione*, cit., pp. 111-112. Oltre all'influenza proustiana sul carattere aintenzionale della rammemorazione in Benjamin, Fabrizio Desideri e Massimo Baldi hanno anche individuato in quest'ultima «la traduzione più pertinente dell'*anamnesis* platonica». In tal modo Benjamin proseguirebbe il compito indicato nella *premessa* al libro sul Barocco di salvare i fenomeni alla luce dell'idea. Cfr. F. Desideri – M. Baldi, *Benjamin*, Carocci, Roma 2010, p. 175.

143 Per quanto riguarda il nesso a lungo discusso fra politica e teologia nel pensiero benjaminiano, riportiamo l'equilibrata riflessione di Bonola e Ranchetti: l'«ambivalenza delle tesi, intravista da molti e tematizzata ricorrentemente come un'irrisolta alternativa tra prospettive inconciliabili quali il materialismo storico e il messianismo politico, pur derivando da una lettura concettuale corretta, si rivela in realtà filologicamente falsa, perché all'interno della cultura ebraica è tutt'altro che assurdo pensare il messianismo in termini storico-politici così terreni e concreti da poter ipotizzare anche una qualche forma di materialismo messianico o di messianismo materialistico». I due curatori ricordano, inoltre, che oggi, nel quadro della mutata congiuntura storica, «non soltanto l'ispirazione

indice – come osserva Gurisatti – tanto della partecipazione di Benjamin al «clima “neomessianico” di crisi ed emergenza diffuso nella Germania d’avanguardia (politica e artistica) degli anni Venti e Trenta»¹⁴⁴, quanto della sua sensibilità alle «suggestioni della mistica ebraica, in particolare della teoria catastrofica della apocalittica messianica, che avrebbe trovato nell’amico Gershom Scholem [...] il suo massimo interprete»¹⁴⁵. Il termine compare nella tesi II, dove Benjamin si rivolge direttamente ai lettori, invitandoli a rispondere, ossia a farsi responsabili: «il passato reca con sé un indice segreto che lo rinvia alla redenzione. Non sfiora forse anche noi un soffio dell’aria che spirava attorno a quelli prima di noi? Non c’è, nelle voci cui prestiamo ascolto, un’eco di voci ora mute?»¹⁴⁶. La nostra generazione ha la responsabilità di dare una risposta alle voci che provengono dal passato – e a tale proposito si ricordi che, laddove Benjamin menziona la responsabilità, egli sceglie di utilizzare il termine *Verantwortung*¹⁴⁷, che, anche in tedesco, contiene il verbo ‘rispondere’ (*antworten*), come l’italiano ‘responsabilità’, che deriva dal latino *respondeo*, ossia ‘rispondere’.

Redenzione significa, quindi, rispondere all’appello che ci invita a restituire la voce a coloro ai quali gli oppressori la hanno sottratta, a portare avanti le loro lotte e far sì che i loro sacrifici non siano stati vani; le generazioni passate – prosegue Benjamin – hanno il «diritto»¹⁴⁸ a interpellarci dal passato, ad attendersi che noi proseguiamo il lavoro da esse iniziato. Anche qui, si noti che Benjamin sceglie di usare il termine *Anspruch*, che implica l’idea di un’autentica e spontanea rivendicazione dal basso, e non *Recht*, che invece coincide con l’ingiunzione violenta che precipita dall’alto sugli oppressi¹⁴⁹.

teologica e quella marxista-rivoluzionaria di questo testo non vengono più rivendicate l’una contro l’altra, né percepite in totale opposizione, [...] ma addirittura [...] esse oggettivamente si ravvicinano fino a formare un unico fronte di resistenza contro l’avanzare dell’insinuante convinzione di una fondamentale insensatezza degli eventi storici» (G. Bonola – M. Ranchetti, *Introduzione*, cit., pp. XV-XVI). Su questo aspetto si veda anche il saggio *Teologia e antifascismo in Walter Benjamin* all’interno di M. Löwy, *La rivoluzione è il freno di emergenza*, cit., pp. 100-113.

144 G. Gurisatti, *Nichilismo messianico*, in A. Pinotti (a cura di), *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, cit., p. 127.

145 *Ibidem*.

146 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 23.

147 Preferendolo al termine *Haftung*, che appartiene al lessico giuridico.

148 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 23.

149 Si veda l’utilizzo del termine *Recht* già in *Per la critica della violenza*. Qui Benjamin contrappone alla violenza mitica che pone il diritto la violenza divina che lo annienta. La prima incolpa e castiga,

Ad ogni generazione è assegnata, quindi, una «*debole* forza messianica»¹⁵⁰: un suggestivo ossimoro con cui Benjamin, come in *Al Planetario*, avverte che la responsabilità che spetta all'umanità non conferisce a quest'ultima alcuna posizione privilegiata nel cosmo, ma anzi le rammenta la propria fragilità e i legami di dipendenza che possiede con l'ambiente in cui dimora. Il riscatto che ogni generazione può realizzare non ha la potenza distruttiva, infatti, dell'intervento «*risolutivo*»¹⁵¹ del Messia, ma ne anticipa comunque l'avvento.

Al termine di questo percorso all'interno della produzione benjaminiana, che non ha la pretesa di essere esaustivo¹⁵², si può osservare come il tentativo di mappare le stelle principali che trapuntano l'etica della responsabilità benjaminiana dimostri come i concetti etici, in Benjamin, non costituiscano mai costellazioni autonome, ma emergano dalla contaminazione con la riflessione politica e teologica e con la rielaborazione critica del concetto di storia¹⁵³. Il riconoscimento consapevole, da parte di Benjamin, della necessità di adottare una simile impostazione metodologica trova riscontro nei materiali preparatori delle tesi, dove egli afferma: la «connessione tra storiografia e politica è identica a

la seconda purga ed espia. Cfr. W. Benjamin, *Opere complete*, vol. I, cit., pp. 467-488. Anche questo noto saggio costituisce un passaggio decisivo per l'analisi del rapporto fra etica e politica in Benjamin, specialmente per quanto riguarda il concetto di giustizia, che viene qui contrapposta al diritto. Cfr. M. Guerri, *Violenza*, in A. Pinotti (a cura di), *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, cit., pp. 171-174. Proprio in questo contrasto è possibile intravedere una tappa fondamentale del percorso che condurrà Benjamin ad assorbire la dimensione etica nelle questioni della storia, della politica e della teologia. Sulle matrici soreliane del tema del conflitto «fra diritto [Recht], e morale, fra validità universale delle leggi e la rivendicazione [Anspruch] di giustizia» e della riconduzione del diritto alla sfera degli interessi egoistici si veda anche A. Honneth, *Zur Kritik der Gewalt*, in B. Lindner (Hrsg.), *Benjamin Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, cit., S. 197-198 (La traduzione è mia).

150 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 23.

151 G. Gurisatti, *Nichilismo messianico*, cit., p. 128.

152 Il volume di Moroncini, al cui interno vengono presi in considerazione importanti testi che in questa sede non sono stati trattati, come ad esempio il saggio sulle *Affinità elettive*, lo scritto sulla teoria della critica romantica, il libro sull'*Origine del dramma barocco*, costituisce in tal senso un prezioso strumento. Cfr. B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, cit.

153 Tali conclusioni risultano coerenti con l'analisi di Contadini, che nota che «l'esigenza di esplorare le profondità metafisiche del tempo storico e le sue implicazioni etiche, nonché il significato stesso della definizione del tempo come storia, porta Benjamin a esprimere l'esigenza di un cambiamento urgente, in cui siano tenuti assieme concetti di ordine teologico-metafisico e di ordine etico-morale» (D.A. Contadini, *Il compimento dell'umano*, cit., p. 9).

quella teologica tra rammemorazione e redenzione»¹⁵⁴.

Una possibile conferma della lettura appena proposta e, nella fattispecie, della derivazione delle categorie etiche benjaminiane da categorie politiche proviene dal fatto che, nelle *Tesi*, Benjamin trova lo spazio per annotare che la rammemorazione è la chiave per la felicità¹⁵⁵. Non solo, quindi, per Benjamin, come nella tradizione filosofica antica, virtù e felicità coincidono (l'azione morale, virtuosa, è la condizione per il raggiungimento della felicità), ma è impossibile concepire l'azione etica all'infuori dello spazio, ma in Benjamin, soprattutto, del *tempo politico*: l'azione morale coincide con l'impegno politico, ossia l'impegno a rispondere nel momento esatto, a non lasciare cadere nel vuoto il riscatto che ci chiedono i *Namenlosen*¹⁵⁶.

L'azione etica virtuosa coincide, quindi, con l'attività di ridestare i morti. Ciò che nell'etica viene tradizionalmente definito vizio, in Benjamin diventa 'pericolo' e consiste precisamente nella possibilità che la classe dominante si appropri del passato per addomesticarlo, per disinnescare la carica rivoluzionaria in esso contenuta: l'«attimo del pericolo [...] minaccia tanto l'esistenza stessa della tradizione quanto i suoi destinatari. Per entrambi il pericolo è uno solo: prestarsi ad essere strumento della classe dominante»¹⁵⁷. Occorre, pertanto, come Brecht ricorda nelle *Domande di un lettore operaio*¹⁵⁸, sabotare la parata mistificante dei vincitori, svelare come essa sia stata possibile grazie allo sfruttamento degli oppressi e ridare voce a quanti nella storia hanno perso, per non rendere vano il loro sacrificio.

154 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 74.

155 Cfr. *ivi*, p. 23.

156 Cfr. *ivi*, p. 30. Gli esiti della presente analisi convergono con la riflessione di Moroncini: «Lavorare sui resti, nei quali il passato morto testimonia il suo desiderio di non voler morire prima d'aver ricevuto giustizia, ma insieme si rifiuta di essere trascinato nel futuro suo malgrado, ancora sotto tutela, attraverso la parola altrui, è il compito di un pensiero, il cui orizzonte più proprio sia la sfera etica» (B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, cit., p. 13).

157 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 27.

158 Cfr. B. Brecht, *Poesie 1933-1956*, Einaudi, Torino 1977.

6. Conclusioni. L'azione morale come *Geistesgegenwart* e lettura divinatoria

L'etica della responsabilità benjaminiana, nata sotto il cielo cupo delle due guerre mondiali che hanno scosso il “secolo breve”, conserva un'inquietante attualità anche per il nostro secolo. Le dense righe che compongono la tesi XI non possono che lasciare stupefatto il lettore di oggi per la loro straordinaria lungimiranza. Benjamin riesce qui a mostrare come la responsabilità verso la natura e quella verso gli oppressi abbiano una stessa radice. L'ideologia che accompagna il modo di produzione capitalistico celebra i «progressi del dominio della natura»¹⁵⁹ dietro e grazie ai quali si perpetuano i «regressi della società»¹⁶⁰; mentre, invece, in quel sistema economico «sfruttamento della natura»¹⁶¹ e «sfruttamento del proletariato»¹⁶² sono intimamente connessi. Se, dunque, al «concetto corrotto di lavoro»¹⁶³ fa da *pendant* un concetto di natura intesa come risorsa a cui l'uomo può attingere illimitatamente e in modo sregolato, occorre ripensare il lavoro come quell'attività che, «ben lontano dallo sfruttare la natura, è in grado di sgravarla delle creazioni che, in quanto possibili, sono sopite nel suo grembo»¹⁶⁴.

Il monito che Benjamin consegna alla nostra generazione, pertanto, è che la storia è costantemente attraversata dal pericolo che ogni immagine passata possa «scompare con ogni presente che non si sia riconosciuto inteso in essa»¹⁶⁵. Come noto, la dottrina benjaminiana della «non-definitività»¹⁶⁶ del passato aveva generato in Max Horkheimer un netto rifiuto. Questi non aveva esitato a definirla «idealistica»¹⁶⁷: «gli uccisi sono veramente uccisi»¹⁶⁸ – aveva bruscamente affermato. Eppure, Benjamin riesce a realizzare un'acrobazia concettuale di straordinaria efficacia critica: idealistica e ideologica è, invece, la tesi che vuole mascherare il carattere aperto del passato, per depotenziare le tensioni insite nel presente:

159 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 41.

160 *Ibidem.*

161 *Ibidem.*

162 *Ibidem.*

163 *Ibidem.*

164 *Ibidem.*

165 *Ivi*, p. 27.

166 *Ivi*, p. 261.

167 *Ibidem.*

168 *Ibidem.*

In realtà non vi è un solo attimo che non rechi con sé la *propria chance* rivoluzionaria – essa richiede soltanto di essere intesa come una *chance* specifica, ossia come *chance* di una soluzione del tutto nuova, prescritta da un compito del tutto nuovo. Per il pensatore rivoluzionario la peculiare *chance* rivoluzionaria trae conferma da una data situazione politica. Ma per lui non trae minor conferma dal potere delle chiavi che un attimo possiede su di una ben determinata stanza del passato, fino ad allora chiusa. L'ingresso in questa stanza coincide del tutto con l'azione politica; ed è ciò per cui essa, per quanto distruttiva possa essere, si dà a riconoscere come un'azione messianica¹⁶⁹.

Se, dunque, l'azione politica rivoluzionaria è l'immersione nel passato al fine di risvegliare i morti, il corrispettivo etico di questa mossa trova riscontro in quella che Benjamin, nel *Passagenwerk*, definisce «la forma tra le più alte di comportamento adeguato»¹⁷⁰, ossia il mantenimento tenace della «presenza di spirito»¹⁷¹ (*Geistesgegenwart*¹⁷²). Questo atteggiamento indica, quindi, la disponibilità ad allargare i confini della responsabilità a dimensioni dell'alterità che sono state rese marginali, a sintonizzarsi con esse e a cogliere nell'orizzonte del presente l'occasione propizia per riscattarle. La presenza di spirito, poi, è immediatamente anche «categoria politica»¹⁷³ dal momento che – nota Benjamin citando Turgot – «la politique a toujours besoin de prévoir, pour ainsi dire, le présent»¹⁷⁴. Il comportamento morale del politico si configura, così, come una «lettura, che è in ogni caso divinatoria»¹⁷⁵. Nelle *Tesi*, Benjamin torna ancora a riproporre la figura dell'indovino, per ricordare che, in base ai precetti della Torah, «agli ebrei era vietato investigare il futuro»¹⁷⁶.

169 *Ivi*, p. 55.

170 W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., p. 526.

171 *Ibidem*.

172 W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. V, herausgegeben von R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1982, S. 587.

173 W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., p. 537.

174 *Ibidem*.

175 *Ivi*, p. 575. Questo riferimento alla lettura non può non richiamare il concetto di “leggibilità” precedentemente menzionato. Per quanto riguarda, invece, il riferimento all'arte divinatoria, può essere evocativo ricordare che il verbo *respondere*, in latino, da cui viene “responsabilità”, indica anche l'attività degli aruspici, ossia quella di fornire, per l'appunto, responsi.

176 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 57.

Solo attraverso la rammemorazione, infatti, è possibile liberare il futuro dall'incantesimo in cui l'umanità è intrappolata¹⁷⁷.

177 Cfr. *ibidem*.