

LUDOVICA PICCHI\*

## WALTER BENJAMIN E LA CRITICA ALL'IDEOLOGIA DEL PROGRESSO COME PARADIGMA DELLA MODERNITÀ

### Abstract

This article aims to show how Walter Benjamin's critique of the ideology of progress, as relevant as ever, remains a central aspect of his production from his early writings to his death. At a time when the word progress has become a synonym of modernity, advancing like a locomotive on iron tracks, denouncing instead, with Benjamin, its catastrophic outcomes, can only contribute to a profound analysis of the contemporaneity in which we are immersed. We will therefore analyze paradigmatic occasions in which Benjamin, from his youthful years up to the Paris Passages and the *Theses on the Concept of History*, denounces how progress is, in reality, a regression to "something immemorially ancient that struts about in the guise of absolute novelty".

**Keywords:** Dialectical Image, Interruption, Modernity, Progress, Walter Benjamin

### 1. Eredità di Walter Benjamin

Approssimarsi a Walter Benjamin, percorrere il labirinto sotterraneo costellato di immagini dialettiche, abitare il suo pensiero, non può che generare la consapevolezza di esserne orfani.

Per questo ci si sente eredi<sup>1</sup>. Si avverte l'incommensurabile vuoto della mancanza, il deserto della privazione, tanto più dinnanzi a una morte così prematura e tragica. Eredi di chi si è sentito con le spalle al muro, spacciato, e pur di non consegnarsi all'imminente arrivo dei nazisti alla frontiera franco-spagnola di Port- Bou, si è consegnato alla morte.

La sua intera esistenza si dispiega all'insegna dell'erranza e dal 1933, con la salita al potere di Hitler, si vede costretto a lasciare la Germania e vivere da esule a Parigi, da cui pure dovrà fuggire con l'occupazione tedesca del 14 giugno 1940. Il progetto di Benjamin sarebbe stato quello di attraversare con altri setti rifugiati ebrei la frontiera pirenaica lungo la via Lister, il percorso dell'esilio verso la Francia, con l'intento di andare in Portogallo e da lì fuggire negli Stati Uniti. Ad attenderlo avrebbe trovato l'amico Theodor Adorno, che era riuscito a fargli ottenere il visto. Ma gli mancava il permesso per lasciare la Francia. Arrivò solo il giorno seguente alla notte del suo suicidio, il 26 settembre 1940, nella stanza numero 4 della pensione Francia, ultimo solitario rifugio di chi, in fin

\* Sapienza Università di Roma – ludovica.picchi@uniroma1.it.

1 Sull'etimologia della parola si rinvia a D. Di Cesare, *Heidegger & Sons, Eredità e futuro di un filosofo*, Bollati Boringhieri, Torino 2015, p. 26: «Chi sono gli eredi? Il latino *heres* potrebbe derivare dall'indoeuropeo \**ghar*, che vuol dire "tenere", "prendere", e designerebbe "colui che prende", che si appropria, che si impadronisce. Secondo un'altra ipotesi il termine sarebbe la forma indebolita del greco *chēros*, cioè "privo", "vuoto", "spoglio", "deserto". L'erede sarebbe chi è stato abbandonato, e avverte l'abbandono, scopre la mancanza, prova il lutto».

dei conti, non si era mai sentito a casa, ovunque si trovasse, per la sua radicale atopia.

Delle sue ultime parole, resta solo la testimonianza di una compagna di viaggio, la fotografa Henny Gurland: «In una situazione senza via d'uscita non ho altra scelta che farla finita. Sarà in un villaggio dei Pirenei dove nessuno mi conosce che la mia vita finirà. La prego di comunicarlo al mio amico Adorno. Non mi resta tempo sufficiente per scrivere tutte le lettere che avrei voluto»<sup>2</sup>.

E così, nel nesso indissolubile che lega la vita girovaga di ristrettezze economiche al pensiero frammentario di Benjamin, in un luogo di confine, si spegne a soli quarantotto anni il pensatore che mai ha posto confini al suo pensiero, trovandosi sempre sulla soglia tra filosofia e critica letteraria, teologia, anarchismo e materialismo storico.

«Che ne sarà del dialogo dopo il sigillo impresso dalla morte? Il dialogo continua, dopo l'interruzione estrema, in chi sopravvive e che, seguendo le tracce di chi è scomparso, ne fa risuonare in sé la parola. La promessa e l'impegno di chi accoglie l'ingiunzione dell'eredità si condensa nel verso di Celan *Die Welt ist fort, ich muss Dich tragen* – “il mondo non c'è più, io devo portarti”»<sup>3</sup>.

È in questo portare (*tragen*) che si riassume e ci si assume il compito dell'eredità, avulso dalla consanguineità: adempiere alla propria responsabilità con la risposta, mai acritica, a un appello, a una chiamata, che risulta impossibile da declinare. Soprattutto oggi, in una contemporaneità che abita il mondo del capitalismo avanzato e considera univocamente e ciecamente il progresso come paradigma della modernità *tout court* (talvolta persino come suo sinonimo), dell'innovazione tecnica e scientifica.

## 2. Walter Benjamin versus ideologia del progresso

L'allerta benjaminiana nei confronti del progresso lo rende fin dagli anni giovanili una sentinella<sup>4</sup> – di cui essere eredi – pronta all'ammonimento, all'avviso: dietro di esso si nasconde l'altra faccia della catastrofe. Benjamin amava definirsi un Giano bifronte<sup>5</sup>,

2 Si tratta dell'ultima lettera di Benjamin, scritta il 25 settembre 1940 da Port-Bou e indirizzata a Henny Gurland e Theodor Adorno. Il documento originale è stato distrutto da Henny Gurland, dopo averlo trascritto a memoria. Fu lei stessa a ricostruirne il contenuto una volta al sicuro in Spagna, per comunicarlo ad Adorno. Interessante la testimonianza contenuta in questo articolo <https://www.doppiozero.com/benjamin-in-punta-di-penna>, in cui l'autore osserva esposti in mostra a Parigi, nel 2012, i documenti benjaminiani provenienti dal Walter Benjamin Archive di Berlino e nota immediatamente la differenza tra la grafia tondeggiante e piana di Gurland e quella spigolosa e ispida di Benjamin.

3 D. Di Cesare, *Heidegger & Sons, Eredità e futuro di un filosofo*, cit., p. 54.

4 Si fa riferimento, in particolare, al saggio di D. Bensaïd, *Walter Benjamin, sentinelle messianique: A la gauche du possible Broché*, Plon, Paris 1990.

5 W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, vol. III, a cura di C. Gödde e H. Lonitz, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1997, p. 578. Si tratta di una lettera indirizzata a Gershom Scholem datata 22 dicembre 1926. In questa corrispondenza, Benjamin utilizza l'immagine del dio romano Giano, noto per avere due volti rivolti in direzioni opposte, per descrivere la sua posizione intellettuale e personale, divisa tra due approcci distinti. L'immagine del Giano bifronte simboleggia la duplicità di Benjamin, che si trova sospeso tra due campi di pensiero: da un lato la teologia e il misticismo ebraico, rappresentati dal suo rapporto con Scholem, e dall'altro il marxismo e l'impegno politico (rappresentati dal rapporto con

con un volto rivolto verso Gerusalemme, verso l'ebraismo, e l'altro verso Mosca, il comunismo. Allo stesso modo, si potrebbe affermare che il progresso è un Giano bifronte perché, se da un lato guarda sempre avanti nella sua corsa apparentemente inarrestabile, dall'altro – denuncia Benjamin nel lavoro sui *Passages di Parigi*, dunque fino alla fine della sua vita – è un regresso ad «un che di immemorabilmente antico che si pavoneggia nelle vesti della novità assoluta»<sup>6</sup>.

Lo smascheramento radicale di questo fenomeno trova il suo punto di insorgenza già nel 1913, quando il giovane Benjamin redige il manoscritto *Dialogo sulla religiosità contemporanea*, che rimarrà inedito, in cui oppone agli «sforzi eroico-rivoluzionari»<sup>7</sup> l'avanzata retrograda del progresso. È così possibile scorgere il *leitmotiv* che segnerà la sua intera opera, la critica radicale all'ideologia del progresso: non crede nella concezione evoluzionistica e teleologica della storia, che non è per lui fonte di rassicurazione. Lungi dall'essere sinonimo di modernità assoluta, il progresso non promette la luce della ragione illuministica tanto agognata dalla socialdemocrazia e dal marxismo ortodosso.

L'incedere andante e rettilineo della locomotiva che corre sempre in avanti su binari in ferro<sup>8</sup>, simbolo di modernità, verso un progresso mai saturo, coincide infatti con l'ideologica presunzione di superiorità nei confronti delle epoche precedenti. La pungente critica al capitalismo di Benjamin sarebbe impensabile senza la critica, altrettanto radicale, al positivismo storico e alla concezione evoluzionistica della storia, cui deve esser data una nuova possibilità, e che va dunque ripensata come insieme di segmenti frammentari, di crepe e rotture, di istanti potenzialmente rivoluzionari, in una prospettiva catastrofico-apocalittica, ma allo stesso tempo messianica, che sempre si frange.

Il giovane Benjamin sembra già avere le idee chiare: nel saggio *La vita degli studenti* (1915) contrappone alla «concezione della storia che, fidando nell'infinità del tempo, distingue solo il ritmo, la velocità degli uomini e delle epoche, che scorrono più rapidi o più lenti sui binari del progresso», un particolare «stato determinato, in cui la storia riposa come raccolta in un punto focale, e a cui alludono da sempre le *immagini utopiche* dei pensatori», come «il regno messianico o l'idea francese di rivoluzione»<sup>9</sup>, e affida agli studenti il compito di una «rivoluzione spirituale permanente»<sup>10</sup>, nonostante non si sia ancora in loro sviluppato «quello spirito tolstoiano che rivelò l'abisso che si spalanca tra la vita borghese e quella proletaria [...] che si formò nelle idee degli anarchici più profondi e nei monasteri cristiani»<sup>11</sup>. Si evince, fin dalla gioventù, l'accusa scagliata contro il progresso, nonché l'inclinazione anarchica che contraddistingue Benjamin. Sono gli anni della Prima Guerra Mondiale, durante i quali non esita a schierarsi deliberatamente

Brecht e Bloch), che divennero sempre più centrali nel suo pensiero negli anni successivi.

6 W. Benjamin, *I "passages" di Parigi*, a cura di R. Tiedemann, ed. it. a cura di E. Ganni, 2 voll., Einaudi, Torino 2010, vol. I, p. 34.

7 Id., *Metafisica della gioventù*, in *Opere complete di Walter Benjamin. Scritti 1906-1922*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, vol. I, Einaudi, Torino 2008, p. 130.

8 Sul ferro inteso come materiale dell'innovazione tecnica e del progresso, si rimanda a W. Benjamin, *I "passages" di Parigi*, cit., vol. IX, sezione *Appunti e materiali, Costruzioni in ferro*, pp. 159-178.

9 W. Benjamin, *La vita degli studenti* (1915), in *Opere Complete*, cit., vol. I, p. 250.

10 Ivi, p. 257.

11 *Ibid.*

in favore del pacifismo, al contrario della maggioranza dei socialisti dalle posizioni nazionalistiche e interventiste.

Un anno dopo, nello scritto *Trauerspiel e tragedia* (1916), Benjamin traccia una netta distinzione tra il “tempo della meccanica” e il “tempo della storia”<sup>12</sup>: il primo non può determinare altro che «la possibilità di spostamenti di una determinata grandezza e regolarità – ossia del movimento della lancetta dell’orologio», mentre il secondo possiede un “di più”, impossibile da comprendere sul piano empirico, poiché si sviluppa su quello ideale, ovvero il «tempo messianico [...] divinamente compiuto»<sup>13</sup>. Difficile non udire la eco della riflessione bergsoniana sul tempo, l’idea di durata vivente nella quale il passato si prolunga nel presente e differisce dal tempo meccanico della scienza, della geometria e degli oggetti inerti, da quella che chiama «logica dei solidi»<sup>14</sup>.

Nel 1924 Benjamin, durante un suo soggiorno a Capri, incontra Ernst Bloch, che gli consiglia *Storia e coscienza di classe* di György Lukács, testo che lo appassiona e lo conduce rapidamente alla scoperta del comunismo, insieme a *Marxismo e filosofia* di Karl Korsch. Nello stesso anno fa la conoscenza della regista lettone Asja Lacis, assistente di Brecht, fondatrice dopo la Rivoluzione d’Ottobre del teatro per ragazzi emarginati, che gli apre la porta del marxismo. Fulminante è anche l’incontro con Brecht stesso, che lo introduce al materialismo. Quello di Benjamin si configura come un marxismo profondamente eterodosso<sup>15</sup>, impregnato di tinte anarchiche e libertarie; non elabora infatti

12 Per approfondire questa differenza, si rimanda a B. Hanssen, *Walter Benjamin's Other History: Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*, University of California Press, Berkeley 1998; il testo si concentra sulle implicazioni del concetto di tempo benjaminiano e su come esso si differenzi dalla visione meccanicista; L.P. Koepnick, *Walter Benjamin and the Aesthetics of Power*, University of Nebraska Press, Lincoln 1999; G. De Caro, *Walter Benjamin e la storia*, Editori Riuniti, Roma 1997; T. Eagleton, *Walter Benjamin, or Towards a Revolutionary Criticism*, Verso, London 1981; G. Gilloch, *Myth and Metropolis: Walter Benjamin and the City*, Polity Press, Cambridge 1996; P. Osborne, *The Politics of Time: Modernity and Avant-Garde*, Verso, London 1995; Michael Löwy, *Rédemption et Utopie: Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Presses Universitaires de France, Paris 1992; V. Burgin, *The Remembered Film: Time and Memory in Walter Benjamin's Theses on History*, in «Theory, Culture & Society», 23, n. 1, 2006, pp. 47-74; H. Caygill, *Walter Benjamin's Concept of Cultural History*, in *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*, a cura di A. Tucker, Wiley-Blackwell, Malden (MA) 2009, pp. 345-355.

13 W. Benjamin, *Trauerspiel e tragedia* (1916), in *Opere Complete*, cit., vol. I, p. 274.

14 H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Alcan, Paris 1907, ed. it. *L'evoluzione creatrice*, a cura di A. Vedaldi, Sansoni, Firenze 1986, pp. 65-71.

15 Sul marxismo eterodosso di Benjamin, nonché sulla differenza sostanziale che separa marxismo e materialismo, si rimanda in particolare a B. Moroncini, *Il lavoro del lutto. Materialismo, politica e rivoluzione in Walter Benjamin*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 171 s. Il materialismo come posizione etico-filosofica che affonda le sue radici nella filosofia antica, va necessariamente distinto dal tanto dal marxismo come teoria scientifica, quanto dal leninismo come procedura politica, contrapposta al «compito infinito» attribuito da Benjamin alla socialdemocrazia tedesca. Moroncini scrive che, rispetto a questi ultimi: «il materialismo viene prima logicamente e temporalmente, [...] emerge nel momento stesso in cui si costituisce – un evento storico anch'esso – quel campo d'esperienza che siamo abituati a chiamare filosofico e che, come ogni campo d'esperienza umana, è attraversato da conflitti, da forze contrapposte [...]. Il materialismo, quindi, nasce in contrasto rispetto all'altra posizione etica in cui si scinde il campo filosofico, vale a dire all'idealismo. Se per l'idealismo la trasformabilità in linea di diritto del reale comporta la sua sussunzione sotto il comando retroattivo di una causa finale, la

una netta sostituzione della passione anarchica giovanile con il marxismo, piuttosto una compenetrazione dei due elementi solo apparentemente antinomici, in grado di dar vita a un pensiero originale, unico nel suo genere, dalla profondità abissale.

### 3. La critica di Benjamin al marxismo positivista o alla SPD

Si rintraccia proprio nella critica radicale all'ideologia del progresso il tratto che non ha mai reso Benjamin una presenza di punta nel pantheon del marxismo ortodosso, cui viene rimproverata la pretesa illusoria di basare il suo progetto su una concezione interamente scientifica, deterministica e darwiniana, secondo la quale la storia consisterebbe in un processo meccanico, evolutivo e progressivo che condurrebbe, infine, all'abolizione del capitalismo e alla nascita del comunismo<sup>16</sup>.

L'ideologia del progresso, che va di pari passo con l'istituzione drastica dello Stato centralizzato, non fa che inibire l'azione politica, sbarrare la strada alla rivoluzione, ostacolare le scintille dalla carica trasformativa, in cui, al contrario, Benjamin ripone la sua fiducia per un avvenire che sia scevro da predeterminazioni già stabilite, dalle catene di una certezza assoluta e vincolante, ma aperto e proteso verso l'ignoto, l'imprevedibile, il possibile. Non guardare passivamente e pazientemente al flusso storico che scorre inesorabile, ma attivare, qui e ora, una trasposizione dalla speranza riposta nel futuro all'urgenza del presente: questo è il punto nevralgico del suo pensiero politico. Il cambiamento radicale è una questione che riguarda l'adesso.

Occorre però precisare che, per quanto aspra sia la critica verso Marx (sicuramente ingente tanto quanto il debito nei suoi confronti), Benjamin si imbatte in un doveroso

---

sua sottomissione ad uno scopo ideale formalmente prefissato in modo da costituire la mira verso cui si dispone il darsi disperso degli eventi, finendo per assumere un inevitabile tratto religioso, il materialismo metterà l'accento più ancora che sulle cause efficienti su quelle appunto materiali, caratterizzate cioè dalla casualità più spinta per cui ogni aggregato, ogni configurazione, ogni insieme relativamente stabile, debba essere visto come il risultato dell'incontro fortuito – l'urto o il *clinamen* – di elementi privi in quanto tali di ogni significato o essenza precostituiti».

16 Cfr. in particolare W. Benjamin, *Eduard Fuchs, il collezionista e lo storico* (1937), in *Opere Complete*, cit., vol. VI. Per approfondire il tema della posizione di Benjamin nei confronti del marxismo ortodosso, la sua critica alla SPD, e il suo tentativo di coniugare materialismo storico con elementi messianici e teologici, si rimanda a R. Wolin, *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*, University of California Press, Berkeley 1994; S. Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*, MIT Press, Cambridge (MA) 1989; H. Caygill, *Walter Benjamin: The Colour of Experience*, Routledge, London 1998. Per un approfondimento su quello che Benjamin considera il fallimento della SPD nel prevenire la crescita del fascismo, si veda R. Tiedemann, *Dialectics at a Standstill: Approaches to the Passagen-Werk*, Verso, London 1989. Per una dimostrazione di come e quanto le riflessioni di Benjamin sull'arte e la letteratura siano intrinsecamente legate alle sue critiche politico-filosofiche, al suo scetticismo nei confronti del marxismo ortodosso e della socialdemocrazia, si rimanda a M.W. Jennings, *Dialectical Images: Walter Benjamin's Theory of Literary Criticism*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1987. Infine, per un'analisi del famoso saggio di Benjamin *Tesi sul concetto di storia* e una discussione approfondita delle sue critiche al marxismo ortodosso e alla visione evolutiva della storia promossa dalla SPD, si veda M. Löwy, *Fire Alarm: Reading Walter Benjamin's "On the Concept of History"*, Verso, London 2005.

distinguo tra la sua figura e gli epigoni della socialdemocrazia, in particolare in due occasioni paradigmatiche: nello scritto su Fuchs e nella *Tesi XVII a*.

Nel testo *Eduard Fuchs, il collezionista e lo storico* (*Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker*) del 1937, la critica benjaminiana nei confronti della democrazia e delle sue false nonché effimere illusioni, raggiunge il suo apice. L'attacco è mirato, nei confronti di un'ideologia che coniuga alla base marxista, un conglomerato "catecontico" di darwinismo e positivismo, che la mina profondamente. La responsabilità più grande della socialdemocrazia è la completa cecità nei confronti delle istanze degli ultimi della società – accompagnata da una costante finzione di ottimismo – insita nel negare a se stessa l'evidenza dei pericoli latenti nella tecnica, ad esempio per fini bellici e guerrafondai; ma anche il non voler comprendere che le ripercussioni di uno sviluppo tecnico-scientifico non equivalgono esattamente a un progresso dell'umanità, ma anzi, al contrario, a una regressione delle condizioni di vita di una sola parte di essa, la parte povera e sfruttata, quel proletariato che tanto stava a cuore a Marx.

In particolare, come messo in evidenza da Löwy<sup>17</sup>, Benjamin rimprovera a Fuchs il fatto che, ai suoi occhi, il progresso della società umana si presenti come un processo irreversibile e inarrestabile, che «non si può arginare, così come non si può arrestare un ghiacciaio nella sua continua avanzata»<sup>18</sup>. La concezione deterministica si veste di «un incrollabile ottimismo»<sup>19</sup>, vale a dire che

alla lunga, nessuna classe potrà operare politicamente con successo senza la fiducia. Ma la differenza sta in questo: si tratta di vedere se l'ottimismo concerne la capacità d'azione della classe oppure invece le circostanze in cui la classe è chiamata ad operare. La socialdemocrazia era incline a questo secondo e alquanto discutibile ottimismo. La prospettiva della incipiente barbarie, che era balenata a Engels in *La condizione della classe operaia in Inghilterra*, a Marx nella prognosi sullo sviluppo capitalistico, e che oggi è ovvia anche per un mediocre uomo politico, per gli epigoni della fine del secolo era bloccata<sup>20</sup>.

Benjamin non intende scagionare completamente il marxismo dagli esiti socialdemocratici, quanto, invece, sottolineare una differenza importante che separa il marxismo di Marx ed Engels dalla SPD della seconda metà degli anni Trenta in cui, come scritto nell'undicesima *Tesi sul concetto di storia*, «il conformismo fin dall'inizio è stato di casa», dal momento che «non è connesso solo con la sua tattica politica, ma anche con le sue idee economiche. Esso è una causa del suo successivo crollo. Non c'è nulla che abbia corrotto i lavoratori tedeschi quanto la persuasione di nuotare con la corrente. Per loro lo sviluppo tecnico era il favore della corrente con cui pensavano di nuotare»<sup>21</sup>. Al

17 Cfr. M. Löwy, *La révolution est le frein d'urgence. Essais sur Walter Benjamin*, Édition de l'éclat, Paris 2009, tr. it. di G. Morosato, *La rivoluzione è il freno di emergenza. Saggi su Walter Benjamin*, Ombre corte, Verona 2020, p. 41.

18 W. Benjamin, *Eduard Fuchs, il collezionista e lo storico* (1937), cit., vol. VI, p. 486.

19 *Ibid.*

20 *Ibid.*

21 *Id.*, *Sul concetto di storia*, cit., vol. VII, p. 488, tesi XI.

contrario, per Benjamin la tecnica non è affatto solo un fatto puramente scientifico, ma anche e soprattutto storico. Seguendo l'interpretazione di Gentili, Benjamin

intende l'analisi storica della tecnica secondo la propria concezione della storia, che segue un corso discontinuo e non linearmente continuo. Pertanto, nell'XI tesi, il regresso da Marx a Fourier, le cui fantasticherie riguardo al rapporto tra tecnica e natura erano state superate proprio dall'approccio scientifico marxiano, rappresenta una nuova prospettiva per il presente<sup>22</sup>.

La critica al progressismo socialdemocratico, simbolo di una modernità mai satura, non si arresta ma, al contrario, si acuisce nella *Tesi XVII a*, in cui Benjamin afferma che la sciagura non sta tanto nel fatto che Marx ha "secolarizzato l'idea del tempo messianico" nella "società senza classi", quanto invece nel fatto che

la socialdemocrazia elevò a "ideale" questa idea. Nella dottrina neokantiana l'ideale veniva definito come un 'compito infinito'. E questa dottrina è stata la scolastica del partito socialdemocratico – da Schmidt a Stadler fino a Natorp e Vorländer. Una volta definita la società senza classi come un compito infinito, il tempo omogeneo e vuoto si trasformò, per così dire, in un'anticamera nella quale si poteva attendere, con maggiore o minore tranquillità, l'ingresso della situazione rivoluzionaria<sup>23</sup>.

La socialdemocrazia, dunque, considerando la società senza classi come un "compito infinito"<sup>24</sup>, sulla base del neokantismo, finisce per rifugiarsi in un attendismo che non sfocia in azione politica, ma che anzi non fa che frenare e inibire, in maniera catecontica, ogni slancio rivoluzionario, ristagnando nella vuota attesa dell'esito trionfale del progresso. Attendere, con calma serafica, l'avvento delle condizioni per fare la rivoluzione, che inevitabilmente si daranno alla fine di un percorso progressivo, finirà per produrre conseguenze pericolose e soffocare ogni scintilla di speranza.

Forse in questo aspetto risiede l'ammonimento più importante che, se letto con le lenti della crisi politica del presente, in cui il senso di impotenza politica è agli estremi, non può che suonare ancor più profetico. Per Benjamin ulteriore responsabilità della socialdemocrazia è quella di essersi accontentata di assegnare, in maniera esclusiva, alla classe lavoratrice, la carta della redenzione da giocare per riscattare le generazioni dal peso dell'oppressione. Non a caso, nella *Tesi X*, Benjamin scrive:

22 D. Gentili, *Il tempo della storia. Le tesi "Sul concetto di storia" di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2020, p. 158.

23 W. Benjamin, *Appendice a Sul concetto di storia*, cit., vol. VII, p. 496.

24 Sulla concezione neokantiana di "compito infinito" e sulle influenze di Kant e del fondatore della corrente neokantiana, Hermann Cohen, sulla riflessione di Benjamin negli anni 1912-1918, si veda T. Tagliacozzo, *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2003. Per un'analisi del pensiero di Kant e del Neokantismo, ma anche della fenomenologia husserliana, nonché di Heidegger, con cui il giovane Benjamin si confronta a più riprese, si veda in particolare P. Fenves, *The Messianic Reduction. Walter Benjamin and the Shape of Time*, Stanford University Press, Stanford 2010.

In un momento in cui i politici nei quali avevano sperato gli oppositori del fascismo giacciono a terra e confermano la loro sconfitta col tradimento della loro stessa causa, esse si propongono di liberare i figli del secolo<sup>25</sup> politici dalle pastoie in cui quelli li hanno irretiti. Questa considerazione muove dal fatto che l'ottusa fede di quei politici nel progresso, il loro confidare nella loro "base di massa", e infine il loro servile inquadramento in un apparato incontrollabile, sono stati tre aspetti della stessa cosa. E cerca di dare l'idea di quanto costerà *cara*, al nostro pensiero abituale, una concezione della storia che eviti ogni complicità con quella a cui si attengono ancora questi politici<sup>26</sup>.

Nelle *Tesi sul concetto di storia*, infatti, la critica al progressismo storicista come paradigma del moderno e alla sua armatura teorica raggiunge il suo apice: Benjamin denuncia, con la radicalità che lo contraddistingue, il procedimento additivo del progresso che si abbatte sulla catastrofe della storia come una bufera, rea di impedire all'angelo della storia di dispiegare le sue ali, ma soprattutto di compiere il gesto redentivo del *Tikkun Olam*<sup>27</sup>, rispetto alle macerie che l'uragano continua, inesorabile ed impietoso, ad accatastare ai suoi piedi<sup>28</sup>.

#### 4. Interruzione del tempo

Benjamin si chiede se il tempo fisico, che percepiamo come *continuum*, non acquisti invece il suo carattere storico solo dal momento in cui viene narrato, dunque riscattato storicamente. Tra passato, presente e futuro non c'è decorso, ma interruzione nell'immagine dialettica dove l'ora si unisce fulmineo con ciò che è stato in una costellazione, che non appartiene al tempo che fluisce imperterrita, ma lo infrange. L'immagine dialettica

25 Come notano i curatori delle *Opere Complete* di Benjamin, nell'originale l'espressione utilizzata è «das politische Weltkind». Il termine *Weltkind* era stato impiegato da Martin Lutero, per indicare i figli di questo mondo in contrapposizione ai credenti. È usato ancora in questo senso da Goethe in un famoso distico del 1774, incluso anche in *Dichtung und Wahrheit*, per distinguersi rispetto ai suoi amici teologi J.C. Lavater e J. Basedow. Cfr. J.W. Goethe, *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*, Zenodot Verlagsgesellschaft, tr. it. *Dalla mia vita. Poesia e verità*, a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2019.

26 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., vol. VII, pp. 487-488.

27 Teoria della *Kabbalah* lurianica che consiste nel ristabilirsi di una situazione di armonia, dopo la Rottura dei Vasi (*Shvirat Ha-Kelim*) avvenuta al tempo della creazione del mondo, a causa della luce divina e del ritrarsi di Dio: una vera e propria ricomposizione dei frammenti di cocci infranti. Ciò avverrà solo con la fine catastrofica dell'ordine storico, ovvero con l'irruzione del Messia, in grado di redimere e ricomporre i frammenti sparsi e distrutti dei vasi.

28 Ivi, p. 487, tesi IX: «C'è un quadro di Klee che si chiama *Angelus Novus*. Vi è rappresentato un angelo che sembra in procinto di allontanarsi da qualcosa su cui ha fisso lo sguardo. I suoi occhi sono spalancati, la bocca è aperta, e le ali sono dispiegate. L'angelo della storia deve avere questo aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Là dove davanti a noi appare una catena di avvenimenti, egli vede un'unica catastrofe, che ammassa incessantemente macerie su macerie e le scaraventa ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e riconnettere i frantumi. Ma dal paradiso soffiava una bufera, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che l'angelo non può più chiuderle. Questa bufera lo spinge inarrestabilmente nel futuro, a cui egli volge le spalle, mentre cresce verso il cielo il cumulo delle macerie davanti a lui. Ciò che noi chiamiamo il progresso, è questa bufera».

trasfigura il reale, gli fa cambiare radicalmente aspetto, sorgendo proprio dalla constatazione della sua profonda insufficienza, per rispondere ad una stessa domanda di giustizia.

«Questa, la ripetizione differenziale del risveglio: il passato è ripetuto per essere riaperto alla variazione. Fino a che l'orizzonte delle sue possibilità non risulti esaurito: l'immagine dialettica è perciò ricapitolazione integrale, forma contratta di tutta la storia passata degli oppressi»<sup>29</sup>.

L'intreccio denso e fitto che si instaura tra i tempi ha, per Benjamin, chiare ripercussioni politiche e si potrebbe dire che la storia stessa è una questione di scrittura<sup>30</sup>. Scrivere storia non è semplicemente uno scavare nel passato, ma si configura piuttosto come un continuo risalire alle sue tracce a partire dalla modernità e dal tempo presente, rileggerlo, dunque, proprio come si fa con un testo che non ha finito di interrogarci. Non solo, dato che si tratta di una questione ermeneutica, poiché la storia è interpretabile come un testo, si renderà allora necessaria l'operazione di leggere non solo ciò che è stato scritto ed è visivamente leggibile, ma ciò che ancora non è stato scritto, dando importanza agli spazi vuoti, alle sospensioni tra le lettere, dato che anche i silenzi testuali concorrono a dare voce a quanto ancora è inespresso. Occorrerà dunque leggere questi silenzi, senza tralasciarli, ma anzi continuando ad interrogarli.

Una tale e complessa articolazione storica non può prescindere da una radicale cinetica dell'interruzione del tempo e della corsa lineare del progresso, perché è nell'arresto del percorso della locomotiva che si cristallizza l'accadere storico. Benjamin lo esplicita chiaramente: «Marx dice che le rivoluzioni sono la locomotiva della storia universale. Ma forse le cose stanno in modo del tutto diverso. Forse le rivoluzioni sono il ricorso al freno d'emergenza da parte del genere umano in viaggio su questo treno»<sup>31</sup>.

La sua è una *Dialektik im Stillstand*, una «dialettica in posizione di arresto»<sup>32</sup>, la cui aporia essenziale consiste nel fatto che «il *continuum* della storia è quello degli oppressori. Mentre l'idea di un *continuum* livella al suolo ogni cosa, l'idea del *discontinuum* è il fondamento della vera tradizione»<sup>33</sup>, quella degli oppressi, a cui Benjamin voleva dar voce e a cui si vuole dar voce, ancora oggi, dato che la «progreditissima» modernità non riesce a fare a meno di escluderli dalla vita politica.

29 M. Montanelli, *Iconoclastie dialettiche. Adorno e Benjamin in dialogo*, in «Annali della Classe di Lettere e Filosofia Scuola Normale Superiore», serie 5, 13, n. 1, 2021, p. 255.

30 Sull'intreccio denso tra storia e scrittura si rimanda, in particolare, a S. Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*, MIT Press, Boston 1991; S. Weber, *Benjamin's -abilities*, Harvard University Press, Cambridge 2008; H. Eilberg-Schwartz, *Walter Benjamin: A Critical Life*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2014; D.S. Ferris (ed.), *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*, Cambridge University Press, Boston 2004; M.W. Jennings, *Walter Benjamin and the Story of the Medium*, University of California Press, Berkeley 2006; G. Dowd, *Walter Benjamin: An Introduction*, Polity Press, Cambridge 2010; D. Held, *The Philosophy of Walter Benjamin*, Polity Press, Cambridge 2006.

31 Appendice a W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., vol. VII, p. 497.

32 Ivi, p. 501.

33 *Ibid.*