

Giovanni Gurisatti

Nichilismo messianico e allegoria. Benjamin tra Schmitt e Taubes

1. Benjamin nel carteggio tra Taubes e Schmitt

Il carteggio tra Jacob Taubes e Carl Schmitt¹, in cui Benjamin svolge un ruolo decisivo, consente di fare il punto sui pregi e i limiti della lettura taubesiana di Benjamin. Che quest'ultimo conoscesse alcune opere di Schmitt, e che tra i due vi fosse una certa affinità di metodo, era cosa nota². Anche l'interesse di Taubes per Benjamin e Schmitt è stato oggetto di studio, in particolare riguardo la questione della "teologia politica"³. Non v'è dubbio che Taubes, occupandosi dello "scandaloso" rapporto tra Benjamin e Schmitt⁴, si mosse con un coraggio intellettuale in controtendenza con l'atteggiamento addirittura censorio

¹ Cfr. J. Taubes-C. Schmitt, *Ai lati opposti delle barricate. Corrispondenza e scritti 1948-1987*, a cura di H. Kopp-Oberstebrink, T. Palzhoff, M. Treml, ed. it. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2018 (d'ora in poi CS).

² Cfr. M. Rumpf, *Radikale Theologie. Benjamins Beziehung zu Carl Schmitt*, in D. Harth (a cura di), *Walter Benjamin – Zeitgenosse der Moderne*, Scriptor, Kronberg/Ts 1976, pp. 37-50; E. Castrucci, *Il teologico e il politico: Walter Benjamin e Carl Schmitt*, in Id., *La forma e la decisione*, Giuffrè, Milano 1984, pp. 65-127; U. Fadini, *Esperienze della modernità: Carl Schmitt e Walter Benjamin*, in "La Politica", 3/4, 1985, pp. 43-56; S. Ganis, *L'ordine della redenzione. Benjamin e il politico*, in "Trimestre", 1, 1991, pp. 45-86; G. Figal, *Von Sinn der Geschichte. Zur Erörterung der politischen Theologie bei Carl Schmitt und Walter Benjamin*, in E. Angehrn (a cura di), *Dialektischer Negativismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992, pp. 252-69; H. Bredekamp, *Von Walter Benjamin zu Carl Schmitt, via Thomas Hobbes*, in "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", XLVI, 6, 1998, pp. 901-16.

³ Cfr. T. Tagliacozzo, *Jacob Taubes interprete della teologia politica di Benjamin*, in "Paradigmi", XIX, 56, 2001, pp. 283-311; E. Stimilli, *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*, Morcelliana, Brescia 2004, in part. pp. 93-152 e 213-65; Id., *Il messianesimo come problema politico*, in J. Taubes, *Il prezzo del messianesimo*, a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 2017², pp. 163-217; M. Treml, *I simboli della democrazia. Sul confronto tra Jacob Taubes e Carl Schmitt*, in E. Stimilli (a cura di), *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 211-33.

⁴ Cfr. M. Treml, *Inimicizia paolina. Corrispondenza tra Jacob Taubes e Carl Schmitt*, in CS, pp. 307-344, e G. Gurisatti, *Introduzione del Curatore dell'edizione italiana*, ivi, pp. 9-28.

del “benjaminismo” ufficiale di matrice francofortese. Ciò non esime tuttavia dal considerare con più attenzione la strategia adottata da Taubes nel giocare, nel “caso Schmitt”, la carta Benjamin, una strategia ricca di virtù ma non priva di vizi, dato che presenta forzature e lacune da cui emerge la parzialità dell’interpretazione taubesiana dell’opera di Benjamin nel suo complesso.

1.1. Una questione di metodo: filosofia dell’arte e filosofia dello Stato

Nella lettera del 9 dicembre 1930 inviata da Benjamin a Schmitt⁵, che per Taubes rappresenta una sorta di passepartout ogni qualvolta si tratta di legittimare Schmitt sia ai propri occhi sia a quelli altrui⁶, ricorre la frase “i miei metodi di ricerca di filosofia dell’arte hanno trovato una conferma nei Suoi metodi di ricerca di filosofia dello Stato”⁷. In un abbozzo di lettera (probabilmente del luglio 1970) a Schmitt, rammentando questa frase di Benjamin, Taubes così si esprime:

A me pare che la Sua opera e quella di Walter Benjamin siano interessate a decifrare le ‘gerarchie di significato’ [...]. Di gerarchie di significato si tratta sia nella Sua *Teologia politica* sia nel *Dramma barocco* di Benjamin. [...] Sia di Lei sia di Benjamin si può dire quindi che ‘non siete mai riusciti a pensare e a studiare altrimenti che in ... senso teologico’ [...]. Per Benjamin ciò significava: in conformità con le dottrine talmudiche dei quarantanove livelli di significato di ogni rotolo della Torah. Per Lei, stimato signor Schmitt, ciò significa senz’altro: conformemente all’interpretazione simbolica della Sacra Scrittura, che è ancora viva in ambito cattolico.⁸

La strategia di Taubes è chiara: ciò che accomunerebbe Benjamin e Schmitt sarebbe il fatto di pensare in senso “teologico”, sicché tutto si giocherebbe sul confronto tra ebraismo e cattolicesimo. La parzialità – non l’illegittimità – di tale prospettiva teologica appare evidente se si considera un curriculum, redatto da Benjamin nel 1928, relativo al metodo adottato nel *Dramma barocco*⁹, in cui non v’è traccia di “teologia”: in gioco è piuttosto “la distruzione della teoria del carattere settoriale

⁵ Cfr. W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, a c. di C. Götde e H. Lonitz, vol. III: 1925-1930, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987, pp. 558-59 (tr. it. in CS, p. 245, nota 31).

⁶ Cfr. CS, pp. 47-49, 50, 52, 53, 57, 63, 129, 164, 178, 180, 220-21, 224-25, 253, nota 95, 263, nota 201.

⁷ Cfr. *ivi*, p. 245, nota 31.

⁸ *Ivi*, pp. 47-48.

⁹ Cfr. W. Benjamin, *Curriculum III/2*, tr. it. di G. Gurisatti in *Id.*, *Opere complete*, a c. di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a c. di E. Ganni, Einaudi, Torino 2000-2014, vol. III: *Scritti 1928-1929*, p. 38 (d’ora in poi useremo la sigla OCWB, seguita dal numero del volume).

dell'arte", cioè l'elaborazione di quella "efficace comprensione fisiognomica delle opere d'arte" che le intende come "un'espressione integrale, in nessun caso delimitabile per ambiti specifici, delle tendenze religiose, metafisiche, politiche ed economiche di un'epoca". Lo insegnano il Croce del *Breviario di estetica*, che "mediante la distruzione della teoria dei generi letterari, ha aperto la via che porta alla singola, concreta opera d'arte"¹⁰, il Riegl di *Arte tardoromana*, che tramite la teoria del *Kunstwollen* ha saputo cogliere quel carattere unitario di un'epoca che si esprime nell'arte, nella religione, nella filosofia, nella scienza, perfino nello Stato, nel diritto¹¹, e infine, appunto, lo Schmitt della *Teologia politica*, la cui "sociologia del concetto di sovranità di ogni epoca" indaga la coincidenza di "struttura" tra concetti giuridici, metafisici, teologici¹².

È questa morfologia e fisiognomica delle forme espressive del carattere dell'epoca che interessa a Benjamin – un interesse che nei primi decenni del Novecento accomuna personaggi diversi come Dilthey, Simmel, Klages, Riegl, Worringer, Warburg, Spengler, Panofsky, Sedlmayr, ecc. – sicché se sarebbe miope disconoscere il polo teologico del suo metodo di filosofia dell'arte, altrettanto miope sarebbe non considerarne questo polo profano, che ha una non meno nobile tradizione, benché Taubes non sembri prestare particolare attenzione a questo fatto.

1.2. Una questione di merito: la dottrina della sovranità nel XVII secolo

Come testimoniano i riferimenti alla *Teologia politica* contenuti nel *Dramma barocco*¹³, Benjamin riconosce il suo debito nei confronti di Schmitt: "Non Le ci vorrà molto" gli scrive "per capire fino a che punto il mio testo Le è debitore nell'interpretazione della dottrina della sovranità nel XVII secolo"¹⁴. Anche in questo caso Taubes – che parla di "affinità di spirito e di natura" tra Schmitt e Benjamin –¹⁵, si esprime in termini abbastanza unilaterali: "Il *Dramma barocco* di Walter Benjamin – come scrive lo stesso Benjamin a Schmitt [...] – è influenzato nel modo più profondo dalla problematica della teologia politica"¹⁶. E altrove, con una

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Cfr. A. Riegl, *Arte tardoromana*, a c. di L. Collobi Ragghianti, Einaudi, Torino 1959³, p. 272.

¹² C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, tr. it. di P. Schiera in Id., *Le categorie del 'politico'*, a c. di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972, pp. 68-69 (d'ora in poi TP).

¹³ Cfr. W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, tr. it. di F. Cuniberto in OCWB II (*Scritti 1923-1927*), p. 105 (d'ora in poi DB).

¹⁴ W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, vol. III, cit., pp. 558-59 (tr. it. cit.).

¹⁵ Cfr. CS, pp. 49-50.

¹⁶ Ivi, p. 129 (lettera del 30.5.1978 a K. Müller), corsivo nostro.

maggior forzatura: “Il *Dramma barocco tedesco* [...] cita più volte Schmitt. Come dimostrano i passi citati da Benjamin, *l'intera costruzione della funzione del sovrano nel dramma dell'epoca barocca è tratta tout court dalla 'Teologia politica' di Schmitt*”¹⁷.

Ciò è vero, ma solo in parte, poiché l'interpretazione benjaminiana della sovranità, benché tragga spunto da quella di Schmitt¹⁸, è non solo *opposta* alla sua, ma sembra addirittura *ironizzare* su di essa. Il sovrano di Schmitt è per Benjamin “il detentore di un potere dittatoriale nello stato di eccezione”¹⁹, e il suo compito è la “restaurazione dell'ordine”²⁰. La dittatura si erge, con lucida, dispotica decisione, a *katechon* nei confronti della guerra civile, della rivolta e della catastrofe, perseguendo restaurativamente l'idea di una stabilità assoluta. Per Benjamin invece la catastrofe coinvolge l'idea stessa di sovranità: egli mette a nudo il “tiranno” nel sovrano²¹, che in quanto *incapace* di decidere e di governare politicamente l'eccezione appare nella luce creaturale della violenza, del delitto, dell'abiezione, dell'effetezza: un “autocrate delirante”, un “Cesare smarrito nell'ebbrezza del potere”²². Per la teologia politica negativa e delegittimante di Benjamin ciò che contrassegna i tiranni “non è la sovranità [...] ma la capricciosa mutevolezza delle loro tempeste emotive”²³. È questa l'immagine drammaturgica del sovrano seicentesco, “il vertice della creazione, nell'atto di esplodere nella sua furia come un vulcano, e di annientare se stesso insieme alla corte che lo circonda. [...] La sua rovina assume l'aspetto di un processo la cui sentenza travolgerà anche i sudditi”²⁴.

Contro Schmitt, Benjamin è interessato a sottolineare i “due volti di Giano”²⁵ della sovranità “dittatoriale”, mostrandone ironicamente il rovescio di *rovina*, dovuta a impotenza, inettitudine, bassezza morale e scelleratezza, che si pone al centro della teatralità barocca tedesca. Solo

¹⁷ J. Taubes, *Carl Schmitt – un apocalittico della controrivoluzione*, cit., p. 221, corsivo nostro.

¹⁸ Cfr. C. Galli, *Presentazione* a C. Schmitt, *Amleto o Ecuba*, tr. it. di S. Forti, il Mulino, Bologna 1983, pp. 7-35; G. Agamben, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 68-83; M. Palma, *Schmitt secondo Benjamin: dal simbolo all'allegoria. La critica della sovranità schmittiana nel 'Dramma barocco tedesco'*, in “Links”, 3, 2003, pp. 77-95; S. Weigel, *Il martire e il sovrano. Scene da un 'Trauerspiel' moderno a partire da Walter Benjamin e Carl Schmitt*, in M. Ponzi-B. Witte (a cura di), *Teologia e politica. Walter Benjamin e un paradigma del moderno*, Aragno, Torino 2006, pp. 153-68; B. Moroncini, *Il lavoro del lutto. Materialismo, politica e rivoluzione in Walter Benjamin*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 99-118.

¹⁹ DB, p. 105.

²⁰ Ivi, p. 113.

²¹ Ivi, p. 109.

²² Ivi, p. 110.

²³ Ivi, pp. 110-11.

²⁴ Ivi, pp. 110-12.

²⁵ Ivi, pp. 109.

con la dovuta cautela si può sostenere quindi – come fa Taubes – che “l’intera costruzione della funzione del sovrano nel dramma dell’epoca barocca è tratta tout court dalla *Teologia politica* di Schmitt”, dato che ciò che Benjamin esalta è piuttosto la *crisi* che mina *dall’interno* la sovranità schmittiana.

Negli anni Venti Benjamin può senz’altro condividere la critica di Schmitt alla degenerazione liberal-borghese della politica sviluppata nella *Teologia politica*: l’antipolitica della finanza e della tecnocrazia, il dominio dell’economico, riducono lo Stato a “compiti tecnico-organizzativi e sociologico-economici”, privando la vita pubblica di “un’idea politica”, sicché lo Stato appare solo più “una grande fabbrica”, in cui “[viene] meno il nucleo dell’idea politica, l’orgogliosa decisione morale”²⁶. Il che implica, sul piano giuridico, il normativismo kelseniano, la cui neokantiana “scientificità” riduce la democrazia a espressione di un mero “relativismo politico”²⁷. Ma quello che Benjamin non può approvare di Schmitt è che a contrastare tale crisi affaristico-tecnocratica e scientificistico-formalista della politica debba porsi, in linea con le tendenze di fondo della *Konservative Revolution*, uno Stato ri(con)dotto “al momento della decisione, e conseguentemente a una decisione assoluta, pura, non ragionata né discussa, non bisognosa di legittimazione e quindi sorgente dal nulla. Ma ciò è in sostanza dittatura, non legittimità”²⁸.

Proprio perché vede il rovescio tirannico, delirante e creaturale della dittatura, la teologia politica di Benjamin si oppone sia alla neutralizzazione antipolitica e antimorale della vita pubblica (e in ciò è d’accordo con Schmitt), sia alla sua ultrapoliticizzazione in senso decisionistico e dispotico (e in ciò è in polemica con Schmitt) – entrambe prospettive che, come vedremo, vanno “distrutte” nel segno di un “nichilismo” politico a matrice apocalittica, anarchica e antinomica, coniugato con una forte tensione messianica e utopica. Su questa posizione, in contrasto sia con il liberalismo borghese sia con l’autocrazia autoritaria, Taubes e Benjamin vanno d’accordo, ma anche qui con alcune apprezzabili differenze.

2. Il “nichilismo messianico”, concetto chiave della teologia politica di Benjamin

La peculiare concezione “apocalittica” della storia in seno al messianismo ebraico, che la intende come intreccio paradossale di catastrofe e redenzione, distruzione e salvezza, potenza annichilente

²⁶ TP, pp. 84-85.

²⁷ Ivi, pp.65-66.

²⁸ Ivi, p. 85.

della redenzione e potenza messianica della distruzione, è stata così sintetizzata da Scholem²⁹, in un saggio ben noto a Taubes: “Il messianismo ebraico è alle sue origini e per sua natura [...] la teoria di una catastrofe”, e ciò implica “la natura catastrofica e distruttiva della redenzione”³⁰. L’Evento messianico “è un giorno di catastrofe”, e coincide con una Fine cataclismatica, dolorosa (i “dolori del parto del Messia”), terrificante e pericolosa.

Ciò esclude qualsiasi transizione continuistica, progressiva, teo-escaatologica tra la storia umana e l’*Einbruch* distruttivo-redentivo del Messia:

La Bibbia e gli autori apocalittici non conoscono alcun progresso nella storia che porta alla redenzione. La redenzione non è l’esito di uno sviluppo immanente [...]. Si tratta piuttosto di una irruzione della trascendenza nella storia, un’irruzione in cui la storia stessa sprofonda, trasformandosi in questo tramonto [...]. Se c’è qualcosa che [...] la storia merita è solamente di tramontare.³¹

L’antiprogresismo implica che l’autentico “*kairos*” messianico sia quello “nichilistico” della rovina e della caducità, della disperazione e dello sprofondamento:

[Il Messia] arriva all’improvviso, non annunciato, e proprio quando meno è atteso o quando già da tempo si è persa ogni speranza [...]. La chance della redenzione esiste a partire dal momento della catastrofe più immane. “Israele parla a Dio: ‘Quando ci salverai?’ Egli risponde: ‘Quando sarete sprofondati fino in fondo, allora vi salverò’” [*Midrash Tehillim, ad Sal, 45, 3*].³²

La concezione apocalittica esclude che l’*Einbruch* messianico possa essere direttamente *causato, determinato* dalla storia e dall’agire umani. Alla domanda se “esistono azioni che, in un certo senso, aiutano la redenzione, ne agevolano il parto”³³, cioè se “[sia] possibile ‘accelerare la Fine’, vale a dire forzarne l’avvento con le proprie azioni”³⁴, l’apocalittico risponderebbe di no: “Di fatto non può esserci alcuna preparazione per il Messia. [...] L’evento metafisico non è mai visto come dipendente dall’attività umana”³⁵. *Eppure*, nonostante questo pessimismo, la cui

²⁹ Cfr. G. Scholem, *Per comprendere l’idea messianica nell’ebraismo*, (1959), tr. it. di R. Donatoni in Id., *L’idea messianica nell’ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, a c. di R. Donatoni e E. Zevi, Adelphi, Milano 2008, pp. 13-45.

³⁰ Ivi, p. 19.

³¹ Ivi, pp. 21-22, tr. mod.

³² Ivi, p. 23, tr. mod.

³³ Ivi, p. 22.

³⁴ Ivi, p. 25.

³⁵ Ivi, pp. 23 e 25.

conseguenza sarebbero inerzia, quietismo e attendismo, la componente dell'utopismo radicale presente in ogni apocalittica non rinuncia all'idea che vi sia una *praxis* messianica, un "attivismo messianico":

L'attrattiva dell'azione, il bisogno di realizzare le cose, è inerente a questa proiezione nel futuro della parte migliore dell'uomo, che è appunto ciò che il messianismo ebraico, nei suoi elementi utopici, propone in modo così energico.³⁶

Ma se distruttiva è la redenzione, e redentiva è la distruzione, se il Messia irrompe annichilendo le forme-norme consolidate della storia, allora tale attivismo, se vuole essere "messianico", non può che concepirsi come *ethos* nichilistico-distruttivo ribelle, anarchico e antinomico:

C'è un elemento anarchico nella natura stessa dell'utopismo messianico: la dissoluzione dei vecchi legami [...] nel nuovo contesto della libertà messianica. [...] Alla fine, all'elemento anarchico si uniscono anche le potenzialità antinomiche latenti nel messianismo utopico.³⁷

Viceversa, l'attivismo nichilistico-messianico resta pur sempre *debole*, preliminare, mai *pienamente* realizzato, sempre *procrastinato*, dato che "nulla di concreto può essere portato a compimento dall'irredento"³⁸. Un prezzo che il messianismo paga alla natura paradossale dell'Evento³⁹.

Le considerazioni di Scholem consentono una corretta decifrazione retroattiva del *Frammento teologico-politico* (1920-21) di Benjamin, che sottolinea però in modo assai più deciso l'elemento *attivistico* dell'utopismo apocalittico-messianico. Se è vero infatti che "solo il Messia stesso compie ogni accadere storico e precisamente nel senso che egli soltanto redime"⁴⁰, e che quindi "nulla di storico può volersi da se stesso riferire al messianico", è anche vero che

come una forza, attraverso la sua traiettoria, *può favorirne* un'altra diretta in senso opposto, così anche l'ordine profano del Profano *può favorire* l'avvento del regno messianico. Il Profano non è dunque una categoria del Regno, ma una categoria [...] *del suo più facile approssimarsi*.⁴¹

³⁶ Ivi, p. 26.

³⁷ Ivi, pp. 30-31.

³⁸ Ivi, p. 45, tr. mod.

³⁹ Cfr. *ibidem*.

⁴⁰ W. Benjamin, *Frammento teologico-politico*, tr. it. di G. Agamben in OCWB I (*Scritti 1906-1922*), p. 512.

⁴¹ *Ibidem*, corsivi nostri.

Da un lato, l'idea che nulla nella storia possa determinare l'*Einbruch* distruttivo-salvifico del Messia sembra indurre all'attesa e all'inattività; dall'altro, l'idea che il Salvatore irrompa come distruttore sembra suggerire che l'unico attivismo in grado di "favorire" l'approssimarsi della Fine non possa che consistere in un *surplus* di distruttività "apocalittica", cioè in una prassi che aspira al "tramonto", al "trapasso" e alla "caducità" delle forme date della storia e della cultura, dell'arte e della politica. È questo per Benjamin "il compito della politica mondiale, il cui metodo dev'essere chiamato nichilismo"⁴². All'*Einbruch* nichilistico *risolutivo* del Messia corrisponde il nichilismo *provvisorio* dell'uomo, che però non perde affatto la sua carica utopica, e può definirsi esso stesso "messianico". Il saggio *Per la critica della violenza* – coetaneo del *Frammento teologico-politico* – evidenzia le caratteristiche sovversive, anarchiche, antinomiche del nichilismo messianico-apocalittico di Benjamin, per cui la "violenza rivoluzionaria" contro lo Stato e il Diritto è l'espressione profana della potenza distruttiva della Giustizia divina⁴³.

Scholem parla inoltre di un ebraismo rabbinico di ispirazione conservatrice e restaurativa, che, contro l'attivismo anarchico e antinomico dell'utopismo, avrebbe sempre tentato di "liquidare l'apocalittica nel messianismo ebraico"⁴⁴. Maimonide "era profondamente diffidente nei confronti di quell'elemento anarchico [...], forse per paura di un'esplosione di forme di pensiero antinomiche, che di fatto l'apocalittica poteva facilmente produrre [...], paura dell'utopismo radicale"⁴⁵. Se Maimonide fu il più importante "persecutore" medioevale dell'utopismo messianico, è significativo che, quale moderno esponente di un ebraismo votato a liquidare l'apocalittica nel nome di una reinterpretazione liberale e razionalistica dell'idea messianica, Scholem menzioni il neokantiano Hermann Cohen⁴⁶, che dalla sua "religione della ragione" fu indotto a un'interpretazione secolarizzata del messianismo come "collegato all'idea di progresso eterno e del compito infinito dell'umanità di perfezionarsi"⁴⁷. Un utopismo razionale-ideale progressista, questo, che neutralizza la drammatica radicalità kairologica dell'attivismo anarchico e antinomico dell'utopismo apocalittico. È appena necessario ricordare che per il Benjamin delle *Tesi* proprio la riduzione progressista del tempo messianico secolarizzato a "ideale" e "compito

⁴² Ivi, p. 513.

⁴³ Cfr. W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, (1921), tr. it. di R. Solmi in OCWB I, in part. pp. 484 sgg. In *Stato di eccezione* Agamben avanza l'ipotesi che Schmitt conoscesse questo saggio di Benjamin e che la sua *Teologia politica* possa essere letta come "una puntuale risposta" a esso (*op. cit.*, p. 70).

⁴⁴ G. Scholem, *Per comprendere l'idea messianica nell'ebraismo*, cit., p. 37.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 36.

⁴⁷ G. Scholem, *Per comprendere l'idea messianica nell'ebraismo*, cit., p. 36.

infinito” fu il peggior servizio che la “dottrina neokantiana” poté rendere alla socialdemocrazia weimariana, in quanto foriera di quel quietismo e attendismo politico, fiducioso nella razionalità del progresso, che liquidava l’autentica azione politica, messianica in quanto distruttiva⁴⁸.

Non è il caso di entrare qui nel merito della polemica di Taubes contro Scholem⁴⁹, il quale, accentuando l’aspetto del differimento e del quietismo rabbinico su quello dell’attualizzazione e dell’attivismo mistico, avrebbe “negato la rilevanza” degli elementi apocalittici – anarchici, antinomici e nichilistici – al solo scopo di “liberare l’utopico esperimento sionista da tutte le implicazioni apocalittiche e messianiche”, spaventato dalle loro conseguenze distruttive⁵⁰. Né ci interessa verificare l’ipotesi di un’origine “paolina” di tale antinomismo trasgressivo – altro punto cruciale di contrasto tra Taubes e Scholem –⁵¹, che induce Taubes alla singolare congettura di un “marcionismo” antinomico di Benjamin, che si esplicherebbe proprio nel *Frammento teologico-politico*⁵². Ciò che ci importa è piuttosto sottolineare la lettura “nichilistica” che Taubes dà di tale frammento: “Benjamin” scrive

condivide il pensiero di Scholem [...] secondo cui l’apocalittica [...] pone fra l’ora e il poi un tempo della catastrofe [...], un tempo della distruzione e dell’annientamento totali. [...] La mia tesi è che il concetto di nichilismo qui elaborato da Benjamin rappresenta anche il filo conduttore dell’*os me* contenuto nella *Prima lettera ai Corinzi* [1 Cor, 7, 29-32] e nella *Lettera ai Romani* [Rm, 13, 11 sgg.]. Il mondo svanisce, la *morphé* di questo mondo si dilegua. La relazione con il mondo nel senso datole dal giovane Benjamin è politica mondiale come nichilismo, [...] a monte di tutto ciò si colloca un profondo nichilismo, operante come politica mondiale finalizzata a distruggere l’Impero romano.⁵³

⁴⁸ Cfr. W. Benjamin, *Appendice a ‘Sul concetto di storia’*, tr. it. di G. Bonola e M. Ranchetti in OCWB VII (*Scritti 1938-1940*), p. 496.

⁴⁹ Cfr. E. Stimilli, *Il messianesimo come problema politico*, cit.

⁵⁰ Cfr. J. Taubes, *Il prezzo del messianesimo*, (1981), in Id., *Il prezzo del messianesimo*, cit., p. 43, e cfr. Id., *Una revisione critica delle tesi di Scholem sul messianesimo*, (1982), ivi, pp. 55-56.

⁵¹ Cfr. J. Taubes, *La disputa tra ebraismo e cristianesimo. Su una controversia insolubile*, (1953), in Id., *Il prezzo del messianesimo*, cit., pp. 23 sgg., e Id., *La teologia politica di San Paolo*, (1993), tr. it. di P. Dal Santo, Adelphi, Milano 1997. Su ciò si veda la *Postfazione* di W.-D. Hartwich e A. e J. Assmann: “Paolo nega in linea di principio la legge in quanto ordinamento politico. Ogni tipo di potere di questo mondo, sia esso imperiale o teocratico, viene così delegittimato. [...] [A Roma] Paolo contrappone la propria teologia politica negativa che scardina ogni ordinamento terreno. Essa mina la funzione della legge in quanto ordinamento” (ivi, pp. 202-203).

⁵² Cfr. J. Taubes, *Walter Benjamin – un marcionita moderno?*, (1986), in Id., *Il prezzo del messianesimo*, cit., pp. 57-72, e cfr. Id., *La teologia politica di San Paolo*, cit., in part. pp. 133-43.

⁵³ J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 137. Taubes sente “la necessità di un confronto radicale con ciò che costituisce l’essenza stessa del messianico: la prospettiva antinomica del compimento della legge, a cui è intimamente connessa una forma nichilistica”.

Nella convergenza, che emerge nel carteggio Taubes-Schmitt, tra i nomi di Paolo e Benjamin, tali parole appaiono dirette contro il “catecontismo” e “nomismo” cratologico di Schmitt. Mentre infatti il teologico-politico schmittiano (che si *identifica* con il politico-statuale, e lo eccede solo in quanto vuole rafforzarlo) è “legittimazione” costrittiva del potere dittatoriale del sovrano e dello Stato, il teologico-politico antinomico e anarco-apocalittico di Benjamin (che *eccede* il politico-statuale proprio in quanto vuole annientarlo) è “delegittimazione” distruttiva del potere dittatoriale del sovrano e dello Stato. Mentre nella teologia politica di Schmitt è sovrano chi stabilisce “se sussista il caso estremo di emergenza”, e soprattutto è in grado di *decidere* il conflitto, ristabilendo l’ordine, la sicurezza, la norma, sicché “il caso d’eccezione rende palese [...] l’essenza dell’autorità statale”⁵⁴, nella teologia politica di Benjamin gli “oppressi” possono riacquistare la loro sovranità di fatto solo se sono in grado di *distruggere* l’ordine, la sicurezza, la norma, *delegittimando catastroficamente* l’autorità statale. È questa la differenza tra lo “stato di eccezione” catecontico imposto come “regola” dal sovrano-tiranno, e il “vero stato di eccezione” apocalittico suscitato dalla politica nichilistico-messianica⁵⁵. Questo il commento di Taubes:

Lo ‘stato di eccezione’, che in Schmitt viene decretato in modo dittatoriale, imposto dall’alto, si trasforma in Benjamin nella dottrina di una tradizione degli oppressi. [...] Benjamin sta con quelli che, all’interno della tradizione apocalittica, parlano di discontinuità. [...] La storia e il tempo storico terminano con l’apocalisse. Egli sta con chi nell’apocalittico vede qualcosa connesso a una fine traumatica di tutte le esistenze storiche; che lascia spazio a un che di nuovo, irraggiungibile da qualsiasi immagine mondana. [...] Benjamin interpreta Marx in termini anarchici, blanquisti. [...] La comunità messianica [...] esiste in un permanente *stato di eccezione*.⁵⁶

Nel rapporto di Taubes con Schmitt emerge ovunque la contrapposizione tra “teoria messianica della rivoluzione” e “teoria catecontica della controrivoluzione”⁵⁷, cioè tra il “messianismo acuto” di Benjamin, per cui

lista di esistenza. Il primo ad aver messo in atto un tale confronto è stato senza dubbio Walter Benjamin” (E. Stimilli, *Il messianesimo come problema politico*, cit., pp. 200-201).

⁵⁴ TP, p. 40.

⁵⁵ Cfr. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, tr. it. di G. Bonola e M. Ranchetti in OCWB VII, p. 486 [Tesi VIII]. Cfr. D. Gentili, *Il tempo della storia. Le tesi ‘Sul concetto di storia’ di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 123 sgg.; G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit., pp. 74 sgg.

⁵⁶ J. Taubes, *Carl Schmitt – un apocalittico della controrivoluzione*, cit., p. 222, e J. Taubes, *Le ‘Tesi di filosofia della storia’ di Walter Benjamin*, (1984-1985), in Id., *Il prezzo del messianesimo*, cit., pp. 100-101.

⁵⁷ Cfr. CS, p. 129.

la catastrofe della storia è qualcosa che va *accelerato* e portato all'estremo per cogliere, nel suo *kairos*, la chance della redenzione (rivoluzione), e il "catecontismo imperiale" di Schmitt, per cui la medesima catastrofe è ciò che va *frenato*, trattenuto e rallentato, pena la caduta della civiltà nel caos dell'anarchismo rivoluzionario⁵⁸. Taubes si identifica anche personalmente con il nichilismo anarchico e antinomico di Benjamin:

Schmitt fu guidato da un unico interesse: che il partito, che il caos non venissero a galla, che permanesse lo Stato. A tutti i costi. [...] Il giurista è ciò che in seguito egli chiama *katechon*, colui che trattiene, che impedisce al caos di emergere. Non è questa la mia concezione del mondo né la mia esperienza. Come apocalittico immagino che direi: vada pure a fondo. *Spiritualmente, non ho niente da investire nel mondo così com'è*. [...] [Schmitt vede] nell'apocalisse l'avversario, facendo di tutto per soggiogarla e sottometterla, poiché c'è il rischio che da essa si sprigionino forze che non siamo in grado di controllare.⁵⁹

Tra l'"apocalittica della rivoluzione" dall'alto del potere di Schmitt e l'"apocalittica della rivoluzione" dal basso degli oppressi di Taubes e Benjamin non c'è compromesso possibile⁶⁰. Per Taubes, Schmitt fu perseguitato da "quella paura della tempesta in agguato nel vento messianico secolarizzato del marxismo" che gli fece assumere il ruolo del Grande Inquisitore contro gli eretici⁶¹, lo stesso ruolo conservatore e restaurativo dell'ebreo Maimonide nei confronti delle "eresie" apocalittiche del suo tempo: "Maimonide" scrive Taubes "si rivela un ateo e un Grande Inquisitore in grande stile, quindi per nulla innocuo"⁶².

3. L'allegoria come espressione estetica del nichilismo messianico di Benjamin

Quella di "nichilismo messianico" è l'idea teologico-politica che – ancorché mai enunciata con questa formula – ispira l'intera opera di Benjamin e le dà unità. Se si prescinde quindi dalle forzature tattiche attuate da Taubes circa la convergenza tra il Benjamin del *Dramma barocco* e lo Schmitt della *Teologia politica*, risulta evidente che la divergenza tra Schmitt e Taubes si spalanca nel segno della sua convergenza con il nichilismo messianico di Benjamin:

⁵⁸ Cfr. *ivi*, pp. 178-79, 182 e 216-17.

⁵⁹ Cfr. J. Taubes, *La storia Jacob Taubes-Carl Schmitt*, in CS, p. 231.

⁶⁰ J. Taubes, *Carl Schmitt – un apocalittico della controrivoluzione*, cit., pp. 216-17 e 222.

⁶¹ Cfr. *ivi*, p. 212.

⁶² CS, p. 105.

Sia il *Frammento teologico-politico* di Walter Benjamin, sia in particolare il suo capolavoro *Il dramma barocco tedesco*, fino al suo testamento spirituale costituito dalle *Tesi di filosofia della storia* si pongono talora in tacito, ma in passi decisivi manifesto contrasto con le tesi di Carl Schmitt sulla teologia politica [...]: teoria messianica della rivoluzione *versus* teoria 'catecontica' della controrivoluzione.⁶³

Queste parole colgono nel segno ma contengono anche i limiti della lettura taubesiana dell'opera di Benjamin, che sintetizziamo così:

a) in funzione pro-Schmitt, Taubes si concentra su pochi luoghi *esplicitamente* teologico-politici di Benjamin – il *Frammento teologico-politico*, le pagine sulla sovranità del *Dramma barocco*, le *Tesi* –, ma trascura il *Passagen-Werk*, gli scritti su Baudelaire, *L'opera d'arte*, ecc., come se non ne cogliesse o ne negasse l'ispirazione teologico-politica, quindi nichilistico-messianica di fondo;

b) per analoghi motivi, Taubes – come altrimenti Scholem e Adorno – sembra nutrire una certa allergia per la fase “marxista-materialista” di Benjamin *tra* il *Dramma barocco* e le *Tesi*, nella misura in cui Benjamin, “legandosi al materialismo storico”, si sarebbe solo “complicato la vita” esponendo le sue lungimiranti idee metafisiche “paludandole in una fraseologia che fosse la più vicina possibile a quella comunista ufficiale”⁶⁴. Tra il “marxismo” di Benjamin e il suo “nichilismo messianico” vi sarebbe quindi solo un rapporto estrinseco, o un non rapporto;

c) quanto al *Dramma barocco*, Taubes, concentrato sulla questione teologico-politica della sovranità, trascura *in toto* la problematica teologico-estetica dell'allegorico, che è l'oggetto cruciale della filosofia dell'arte del *Trauerspielbuch*, proprio in quanto l'allegoria è *la forma artistica che esprime in modo compiuto la dinamica apocalittica del nichilismo messianico*, cioè della teologia politica di Benjamin. È chiaro che quanto questi enuncia nel *Frammento teologico-politico* trova il suo sviluppo teologico-estetico nella concezione dell'allegoria barocca. Inoltre, dato che la forma allegorica consente di cogliere la costellazione centrale dell'opera benjaminiana che unisce Barocco (*Dramma barocco*), Moderno (*Passagen-Werk* e *Baudelaire*) e Avanguardia (*Opera d'arte*)⁶⁵, la parzialità della visuale taubesiana appare eclatante.

Nel saggio *Sulla lingua*⁶⁶, Benjamin evoca la polarità tra “nome” e “segno”. Mentre il nome ha un rapporto ricettivo-traduttivo con le cose, il

⁶³ CS, p. 263, nota 201, e p. 129.

⁶⁴ Ivi, pp. 48-49.

⁶⁵ Cfr. G. Gurisatti, *Costellazioni. Storia, arte e tecnica in Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2010.

⁶⁶ Cfr. W. Benjamin, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, tr. it. di R. Solmi in OCWB I, pp. 281-95.

segno ha con esse un rapporto impositivo-distruttivo. Il segno – generato dal peccato originale di Adamo ispirato da Satana – è il polo nichilistico di quella lingua di cui il nome è il polo redentivo. Dopo il peccato, la storia della lingua è la storia del suo catastrofico sbilanciamento sul suo polo “nichilistico”, che però non ne elimina il polo redentivo, il quale ne costituisce l’inesauribile utopia inconscia.

Nel *Dramma barocco* la polarità linguistica nome-segno appare come polarità estetica simbolo-allegoria, che sta alla base di tutta la concezione dell’arte di Benjamin. Mentre nel simbolico c’è un rapporto organico, empatico, *traduttivo e accogliente* tra la forma artistica e le cose, nell’allegorico c’è piuttosto un rapporto disorganico, scompositivo, *distruttivo e annichilente*, con esse. L’allegoria sta dalla parte del segno: nelle pagine finali del *Dramma barocco*, che rievocano il saggio *Sulla lingua*⁶⁷, essa appare come figlia di Satana e del peccato⁶⁸. All’origine della concezione allegorica c’è il “trionfo della soggettività”, il “dominio arbitrario sulle cose”⁶⁹, e la storia è il catastrofico sbilanciamento dell’arte sul suo polo allegorico. Ma come il polo del segno non elimina il polo del nome, così il polo dell’allegoria non elimina il polo del simbolo, ma lo conserva in sé come propria utopia. Mentre però il saggio *Sulla lingua* si conclude con una sorta di nostalgica rimembranza del nome nel segno, il *Dramma barocco*, dopo avere sviluppato il concetto estetico di allegoria, si conclude con il paradosso “teologico” nichilistico-messianico per cui solo portando all’estremo la distruttività del polo allegorico si può sperare in un “ribaltamento” redentivo dell’allegoria in simbolo. È vero quindi che l’allegoria è figlia di Satana, ma è anche vero che proprio nello sprofondamento satanico dell’allegorico Benjamin coglie profondi motivi messianici: *separare* “spirito di Satana” e “mondo di Dio”, inferno e salvezza, abisso e resurrezione, annichilimento e redenzione vorrebbe dire infatti

fraintendere completamente l’allegorico. Proprio nell’ebbrezza dell’annientamento ciò che si svela non è tanto l’ideale dell’allegoria come sprofondamento, quanto il suo limite. [...] La caducità è in essa [...] offerta come [...] l’allegoria della resurrezione [...] – la visione allegorica si capovolge in redenzione. [...] Il nulla [...] viene colmato e poi negato, e così l’intenzione allegorica alla vista delle nude ossa non si paralizza, ma trapassa repentinamente in resurrezione.⁷⁰

⁶⁷ Cfr. DB, pp. 260 sgg.

⁶⁸ Ivi, p. 261.

⁶⁹ Ivi, p. 267.

⁷⁰ Ivi, pp. 265-66, tr. mod.

Letti alla luce del *Frammento teologico-politico* – una lettura che Taubes trascura *in toto* – questi passaggi decisivi per la corretta comprensione del pensiero teologico-estetico di Benjamin evocano l’idea di una soggettività allegorica “satanica” che, accelerando nichilisticamente la catastrofe delle cose, lavora apocalitticamente alla loro salvezza nell’Evento messianico: “Come un angelo caduto nell’abisso” la soggettività allegorica “viene raccolta dalle allegorie e trattenuta in cielo, in Dio, dalla *ponderación misteriosa*”⁷¹. Il *Dramma barocco* mostra in atto quella “dialettica del negativo” che nel *Frammento teologico-politico* trova solo una formulazione esoterica e preliminare.

Il fatto che Taubes, discutendo con Schmitt, punti tutto sulla questione della sovranità nel *Dramma barocco*, ma non rilevi il vero nucleo estetico-teologico-politico del testo, cioè l’essenza nichilistico-messianica della forma e della soggettività allegorica barocca, costituisce il limite che gli impedisce di cogliere l’insieme dell’opera di Benjamin, afferrando la costellazione “apocalittica” che unisce l’allegorista barocco, il moderno allegorista Baudelaire e l’allegorista tecnoartistico d’avanguardia.

4. Il satanismo allegorico di Baudelaire come espressione teologico-politica

Nella sezione IV della *Teologia politica*, Schmitt si occupa della filosofia dello Stato della controrivoluzione, contrapponendo il “decisionismo” dittatoriale, cratologico-catecontico di Donoso Cortés al “socialismo” anarchico, ribelle-soversivo di Proudhon e Bakunin,⁷² il cui satanismo trova la sua “espressione letteraria”, allegorica, nella lirica *Caino e Abele* di Baudelaire:

*Razza d’Abele, dormi, bevi e mangia:
Compiaciuto ti guarda il Signore.
Striscia nel fango, razza di Caino,
Crepa in miseria.
[...]
Razza d’Abele, guarda prosperare
Le tue greggi e i tuoi campi.
Le tue viscere, razza di Caino,
Urlano, cane, per antica fame.
[...]
O razza di Caino, dà la scalata al cielo
E scaraventa Dio sulla terra!*⁷³

⁷¹ Ivi, p. 268.

⁷² Cfr. TP, pp. 83-84.

⁷³ C. Baudelaire, *Caino e Abele*, tr. it. a c. di G. Raboni in Id., *Poesie e prose*, Mondadori, Milano 1977, pp. 247-49.

Per Schmitt questi versi rappresentano “l’elevazione al trono di Satana, il ‘padre adottivo di quelli che, nella sua collera nera, Dio padre ha cacciato dal Paradiso terrestre’”, un “satanismo epocale” che costituisce il “nemico mortale” di ogni Ordine e Nomos politico-morale, e va quindi combattuto con ogni mezzo.

Quando Taubes ricorda questi passaggi schmittiani⁷⁴, stranamente non nomina Benjamin, che certo tenne conto di queste pagine della *Teologia politica*, ma lo fece da un punto di vista teologico-politico opposto a quello di Schmitt. Nei suoi scritti su Baudelaire, *Caino e Abele* è il manifesto “cospirativo” dei diseredati, proletari, ribelli, sovversivi adepti del trio Satana-Lucifero-Caino⁷⁵. Nel ribellismo anarco-nichilista di Baudelaire, nella sua “metafisica del provocatore” e “devastante ironia”⁷⁶, Benjamin coglie sia un tratto satanico “barocco”, sia un annuncio della rivolta apocalittica “satanica” (nichilistico-messianica) dell’avanguardia politico-artistica novecentesca. Nelle *Litanies de Satan*, Satana “appare nella sua aureola luciferina; come custode del sapere profondo, consigliere delle abilità prometeiche, patrono degli ostinati e degli irriducibili”⁷⁷. È questo satanismo che unisce il “sogno terroristico” del poeta Baudelaire alla “cospirazione” del capobarricata Blanqui: i due “hanno in comune l’ostinazione e l’impazienza, la forza dell’indignazione e quella dell’odio”⁷⁸. Non è un caso che nel segno dell’“odio” della classe oppressa e vendicatrice il nome di Blanqui compaia nella *Tesi XII* accomunato alla Lega di Spartaco di Karl Liebknecht e Rosa Luxemburg⁷⁹, in polemica con la socialdemocrazia neokantiana, razionalista e progressista colpevole di averne liquidato – alla lettera – l’attivismo distruttivo, anarchico, antinomico. Tra il *Frammento teologico-politico*, il *Dramma barocco*, il *Baudelaire* e le *Tesi* sussiste un’intima connessione, determinata dal nichilismo messianico: «La distruzione come il clima di un’autentica *humanitas* [...]». È istruttivo misurare lo stato d’animo distruttivo di Baudelaire rispetto alla passione distruttiva politicamente finalizzata⁸⁰.

Anche qui però è l’allegoria estetica a esprimere tale idea politica: Baudelaire “cospira con la lingua stessa”, il suo poetare satanico è un “colpo di mano”⁸¹, in termini *modernamente* apocalittici, che non alterano la tensione nichilistico-messianica di fondo:

⁷⁴ J. Taubes, *Carl Schmitt – un apocalittico della controrivoluzione*, cit., p. 207.

⁷⁵ Cfr. W. Benjamin, *La Parigi del Secondo Impero in Baudelaire*, (1938), tr. it. di E. Ganni in OCWB VII, pp. 109 sgg.

⁷⁶ Cfr. *ivi*, p. 103.

⁷⁷ *Ivi*, p. 110.

⁷⁸ *Ivi*, p. 178; cfr. *ivi*, pp. 104-106.

⁷⁹ Cfr. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 489.

⁸⁰ W. Benjamin, *Appendice a ‘Sul concetto di storia’*, cit., p. 508.

⁸¹ Cfr. W. Benjamin, *La Parigi del Secondo Impero in Baudelaire*, cit., pp. 175 e 177.

Interrompere il corso del mondo – era la più profonda volontà di Baudelaire. La volontà di Giosuè. [...] Da questa volontà traeva origine la sua violenza, la sua impazienza e la sua collera. [...] L'allegoria di Baudelaire ha in sé [...] le tracce della rabbia che era necessaria per irrompere in questo mondo, per distruggerne l'armonica struttura. [...] L'iracondia di Baudelaire fa parte della sua disposizione distruttiva. [...] È proprio la 'fede nel progresso' che egli perseguita del suo odio come un'eresia, una falsa dottrina, e non come un semplice errore.⁸²

Interruzione, irruzione, distruzione, disposizione distruttiva: ovunque nei materiali su Baudelaire l'allegoria appare come “furore distruttivo”⁸³, “rabbia distruttiva”⁸⁴ che sfigura e stravolge il mondo delle cose lasciandone solo i frammenti⁸⁵. Ma proprio questo satanismo nichilistico dell'intenzione allegorica è ciò che per Benjamin consente al *destruktiver Charakter* Baudelaire di “smantellare” la falsa facciata armoniosa del mondo circostante⁸⁶, di non cadere vittima dell'abisso del mito⁸⁷, e di eliminare “l'apparenza illusoria che emana da ogni 'Ordine dato’”⁸⁸. In ciò consiste la “tendenza progressiva” dell'allegoria baudelairiana, dove nichilismo satanico e utopismo messianico fanno tutt'uno. L'arte di Baudelaire “consiste nel suo carattere distruttivo, purificatorio. È un'arte utile proprio in quanto è distruttiva”⁸⁹. È questo lo spirito anarchico, contrapposto sia all'autoritarismo conservatore schmittiano sia al progressismo liberale socialdemocratico, che Benjamin ritrova nelle avanguardie spartachiste, dadaiste e surrealiste. In Breton, Aragon, Soupault, Desnos, Eluard egli vede fondersi le energie “satani- che” (l'odio, la vendetta, la crudeltà, il disprezzo, il peccato, la *libertà radicale*) dei “grandi anarchici” dell'Ottocento (Proudhon, Blanqui, Bakunin, Nečaev, Kropotkin) e di “cultori del male” come Baudelaire, Dostoevskij, Rimbaud, Lautréamont: “Dopo Bakunin non c'è più stato, in Europa, un concetto radicale di libertà. I surrealisti lo hanno. Sono i primi a liquidare il mummificato ideale moralistico-umanistico di libertà del liberalismo”⁹⁰.

⁸² W. Benjamin, *Parco centrale*, tr. it. di R. Solmi e E. Ganni in OCWB VII, pp. 188, 192 e 206.

⁸³ Cfr. W. Benjamin, *Appunti e materiali*, tr. it. di M. De Carolis, in OCWB IX (*I “passages” di Parigi*), p. 358.

⁸⁴ Ivi, p. 339.

⁸⁵ Cfr. ivi, pp. 382-83.

⁸⁶ Cfr. ivi, p. 354.

⁸⁷ Cfr. ivi, p. 284.

⁸⁸ Cfr. ivi, p. 358.

⁸⁹ Ivi, p. 339.

⁹⁰ W. Benjamin, *Il surrealismo. L'ultima istantanea sugli intellettuali europei*, (1929), tr. it. di A. Marietti Solmi in OCWB III (*Scritti 1928-1929*), p. 211.

Dall'altra parte della barricata rispetto sia ai conservatori Schmitt e Jünger sia ai progressisti Cohen e Natorp, Benjamin propende per un'azione rivoluzionaria che sappia coniugare prassi, metodo, disciplina e costruzione con ebbrezza, rivolta, anarchia e distruzione⁹¹. Come il materialista storico delle *Tesi, se vuole vincere*, deve “prendere al suo servizio” le energie nichilistiche e antinomiche del messianismo apocalittico⁹², così la prassi rivoluzionaria, *se non vuole perdere*, deve “conquistare” per sé le energie sovversive e antinomiche dell'ebbrezza libertaria radicale e della rivolta anarchica, in cui rivive il carattere distruttivo del nichilismo messianico, e che costituiscono l'anima dialettica sia del *Passagen-Werk* sia del *Baudelaire*.

5. Allegoria e nichilismo messianico della tecnica

Nella sua fase “marxista”, Benjamin volle conquistare per la rivoluzione le energie della tecnica, in particolare della macchina di comunicazione (radio, fotografia, cinema, ecc.), di cui fu tra i primi a cogliere la peculiarità strutturale e strategica rispetto alla macchina di produzione, individuandone la funzione positiva nella lotta politica⁹³. Al fondo di tale opzione non sta né un acritico entusiasmo tecnocratico per il carattere emancipativo delle nuove tecnologie, né una forma di realismo militante asservito alla strategia comunista, ma, di nuovo, la concezione teologico-politica “apocalittica” che ha la sua espressione estetica nell'allegorico. Non sembra che Taubes abbia prestato particolare attenzione a questo aspetto.

La medesima polarità linguistica nome-segno presente nel saggio *Sulla lingua*, riformulata come polarità artistica simbolo-allegoria nel *Dramma barocco*, riemerge come polarità tecnica tra “gioco” e “dominio” nell'*Opera d'arte*. Anche la tecnica ha per Benjamin un polo nominativo-simbolico, ricettivo-traduttivo con le cose, che punta a un “gioco combinato tra natura e umanità”, e un polo semiotico-allegorico, impositivo-distruttivo con esse, che punta al “dominio della natura”⁹⁴. Anche la tecnica, quindi – come il segno e l'allegoria –, ha una sua *magia nera* figlia di Satana, ma proprio per questo partecipa della pa-

⁹¹ Cfr. *ibidem*.

⁹² Cfr. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 483 [Tesi I].

⁹³ Su ciò cfr. G. Gurisatti, *Dalla macchina di produzione alla macchina di comunicazione. Appunti sulla macchinazione tecnica tra “Konservative Revolution” e “Kulturkritik”*, in “Filosofia politica”, 3, 2018, pp. 445-60.

⁹⁴ Cfr. W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica [prima stesura]*, (1935-36), tr. it. di E. Filippini e H. Riediger in OCWB VI (*Scritti 1934-1937*), pp. 279-80.

radossale dinamica nichilistico-messianica enunciata nel *Frammento teologico-politico* e nel *Dramma barocco*: per Benjamin solo sprofondando nell'allegorico della tecnica si può sperare in un suo ribaltamento redentivo nella *magia bianca* del gioco. In termini di filosofia teologico-politica della storia: come della forma-soggettività allegorica, anche della forma-soggettività tecnica Benjamin apprezza lo statuto satanico – ribelle, anarchico, antinomico –, in ciò che essa ha di *distruttivo e purificante* nei confronti di ogni vecchio *nomos* politico, sociale, culturale miticamente – cioè “auraticamente” – chiuso su se stesso. Non v'è nulla nel *Passagen-Werk* che possa essere compreso al di fuori di questa logica nichilistico-messianica, così come non v'è nulla, in questo Benjamin, che sia meramente paludato in una fraseologia materialista posticcia, come sostiene Taubes. Così va intesa la figura teologico-politica del “carattere distruttivo”, che verifica il mondo “in base alla dignità d'essere distrutto”, e “riduce l'esistente in macerie non per amor delle macerie ma della via d'uscita che le attraversa”⁹⁵. Qui il nichilista del *Frammento teologico-politico*, l'allegorista del *Dramma barocco* e il Baudelaire del *Passagen-Werk* acquistano i tratti luciferini dei moderni tecnoartisti – da Vertov a Moholy-Nagy e Heartfield, da Scheerbart a Brecht, da Loos a Gropius e Klee –, uomini “implacabili” che della distruzione “satanica” di tracce, feticci e aure della vecchia *Kultur* borghese tramite l'innovazione tecnica hanno fatto il metodo inumano del “più facile approssimarsi” di un nuovo umanesimo⁹⁶.

Tutt'altro che privi di interesse per il teologo politico, scritti come *Karl Kraus, Esperienza e povertà, Il narratore, L'autore come produttore, Piccola storia della fotografia, L'opera d'arte* sono altrettanti manifesti di nichilismo messianico applicati alla tecnoarte, che è in sé “allegorica” in quanto – come la fotografia e il cinema – è in grado di scomporre la realtà per poi ricomporne i frammenti in *montaggi* critici capaci di determinare uno choc risvegliante nel fruitore⁹⁷. È in tale “*kairos*”, o *Jetztzeit*, che l'attivismo messianico prende *attualmente* corpo, in una prassi allegorica tecnicamente riformulata.

Ma se nell'allegorico sprofondamento e resurrezione coincidono, e se l'unica chance di salvezza consiste nel contribuire all'irruzione del Messia accelerando la distruzione dell'esistente, il moderno nichilista messianico, se vuole avere un minimo di efficacia redentiva nella *Jetztzeit*

⁹⁵ W. Benjamin, *Il carattere distruttivo*, tr. it. di P. Di Segni in OCWB IV (*Scritti 1930-1931*), pp. 521-22.

⁹⁶ Cfr. W. Benjamin, *Esperienza e povertà*, tr. it. di F. Desideri in OCWB V (*Scritti 1932-1933*), pp. 539-44.

⁹⁷ Cfr. G. Gurisatti, *Scacco alla realtà. Estetica e dialettica della derealizzazione mediatica*, Quodlibet, Macerata 2012, pp. 49-86.

della storia, non può che agire dall'interno e all'interno della macchina di comunicazione ai suoi massimi livelli, trasformandola criticamente per favorire quel "ribaltamento" rivoluzionario della società in cui i segni, le immagini e le tecniche possano diventare espressione non del dominio ma dell'*ethos* di una nuova collettività.

Anche qui la posizione di Benjamin è diametralmente opposta a quella di Schmitt. Nei materiali relativi all'*Opera d'arte* compare infatti una citazione da *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*⁹⁸, in cui Schmitt contrappone il ruolo "libertario, individualistico e ribelle" delle scoperte tecniche del XV e XVI secolo al "tremendo dominio di massa" esercitato da quelle del XX (radio, film). Per Schmitt la tecnica è "neutra", neutralizzante e spoliticizzante, cioè "può essere rivoluzionaria e reazionaria, può servire alla libertà e all'oppressione"⁹⁹, quindi è decisivo ripoliticizzarla e deneutralizzarla riportandola sotto il controllo di una politica totale, in uno Stato totale. Ciò che avvenne con la *Machtergreifung* nazista, che Benjamin definisce "estetizzazione [fascista] della vita politica" – il culto radiofonico, fotografico, cinematografico, ecc., della dittatura –¹⁰⁰, in quanto *côté* mediatico dello stato d'eccezione nel Terzo Reich, rappresenta l'obiettivo polemico contro cui l'*Opera d'arte* intende scatenare le energie nichilistico-messianiche della tecnoarte, affinché la "politicizzazione" della tecnica mediatica, mobilitando le masse, possa contribuire all'attivazione del *vero* stato d'eccezione di cui parla la *Tesi VIII*. Scomponendo e ricomponendo allegoricamente le maschere della tirannia – si vedano ad esempio i fotomontaggi di Heartfield – la tecnoarte ritroverebbe quelle caratteristiche "sataniche", ribelli e antinomiche, che come già in Baudelaire le consentirebbero di mandare in frantumi i miti, le illusioni, le menzogne, i culti e i feticci dello spettacolo del potere.

Ogni interpretazione che sottovaluti tale snodo attualizzante della teologia politica di Benjamin mostra di non essere all'altezza dell'*effettiva* prassi nichilistico-messianica che egli pone al servizio della rivoluzione.

6. Nichilismo messianico e filosofia della storia

Il sintetico percorso svolto fin qui ci consente di cogliere pregi e limiti anche della lettura che Taubes dà delle *Tesi* di Benjamin, da lui correttamente interpretate come "presa di posizione, ora tacita ora ma-

⁹⁸ Cfr. W. Benjamin, *Appendice a 'L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica'*, tr. it. di G. Quadrio-Curzio in OCWB VII, p. 334, e C. Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, (1929), in Id., *Le categorie del 'politico'*, cit., pp. 167-83.

⁹⁹ Ivi, p. 179.

¹⁰⁰ Cfr. W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, cit., p. 301.

nifesta, contro le tesi di Carl Schmitt¹⁰¹. Fa bene infatti Taubes a porre in relazione, come poli teologico-politici dell'opera benjaminiana, il *Frammento teologico-politico* e le *Tesi*, così com'è giusta la sua lettura apocalittica e nichilistico-messianica del testamento spirituale di Benjamin. In sintesi, per Taubes¹⁰²,

a) la teologia che il materialismo storico deve prendere al suo servizio è il messianismo apocalittico, con la sua istanza catastrofico-distruttiva di redenzione;

b) la redenzione (rivoluzione) non va pensata come esito di un *processo* (un *continuum*) storico, ma come sua rottura e interruzione catastrofica, irruzione improvvisa, puntuale e fulminea, in un momento altamente concentrato, la *Jetztzeit* come tempo kairologico potenzialmente messianico;

c) l'atteggiamento di chi fa storia non è quello quietistico (neutralizzante e spoliticizzante) dello storicismo scienziato, ma quello attivistico di chi si muove nel pericolo del caso d'eccezione, non per descrivere fatti ma per sconfiggere il nemico politico, distruggendone le autorappresentazioni storiche;

d) anche la concezione della storia di Benjamin è apocalittica, sovversiva, anarchica, antinomica, e anche il suo metodo può essere chiamato "nichilismo", esattamente nel senso "messianico" del *Frammento teologico-politico*.

Per il Benjamin delle *Tesi*, infatti,

a) la società senza classi "non è la meta finale del progresso nella storia, ma ne è piuttosto l'interruzione"¹⁰³;

b) liberarsi dallo schema del progresso significa "[riportare] finalmente in campo le energie distruttive del materialismo storico"¹⁰⁴;

c) la "funzione dell'utopia" è quella di "gettare fasci di luce sul settore di ciò che merita di essere distrutto"¹⁰⁵;

d) la "voglia di lotta della classe operaia" è l'unica istanza capace di "connettere la distruzione rivoluzionaria con l'idea di redenzione"¹⁰⁶;

e) "la distruzione [è] il clima di un'autentica *humanitas*"¹⁰⁷;

f) l'attimo della *chance* rivoluzionaria "coincide del tutto con l'azione politica; ed è ciò per cui essa, per quanto distruttiva possa essere, si dà a riconoscere come azione messianica"¹⁰⁸.

¹⁰¹ Cfr. CS, p. 181.

¹⁰² J. Taubes, *Le 'Tesi di filosofia della storia' di Walter Benjamin*, cit., pp. 75-103.

¹⁰³ W. Benjamin, *Appendice a 'Sul concetto di storia'*, cit., p. 496.

¹⁰⁴ Ivi, p. 505.

¹⁰⁵ Ivi, p. 508.

¹⁰⁶ Ivi, p. 506.

¹⁰⁷ Ivi, p. 508.

¹⁰⁸ Ivi, p. 496.

La polarità è sempre la stessa: da un lato *interruzione, distruzione, nichilismo*, dall'altro *redenzione, salvezza, rivoluzione*. È questo il senso nichilistico-messianico della *politische Aktion* “materialista” di Benjamin. Ma se tale è la filosofia teologico-politica della *storia*, ne emerge anche il nesso con la filosofia estetico-politica dell’“allegorico” nelle *Tesi* e nei materiali relativi, dato che Benjamin delinea anche una filosofia della *storiografia*, cioè del fare-storia sia in senso letterale, come pratica di scrittura – le *Tesi* avrebbero dovuto servire da introduzione metodologica al testo del *Passagen-Werk* e del *Baudelaire* –, sia in senso comunicativo, come pratica tecnoartistica. La *politische Aktion* storiografico-allegorica è nichilistico-messianica: da un lato “l’elemento distruttivo o critico della storiografia si esplica nello scardinamento della continuità storica”¹⁰⁹, facendo “saltar via” il proprio oggetto dal *continuum* storico; dall’altro essa ricompone i frammenti in una nuova “costellazione” storiografica capace di distruggere la pericolosa strategia storiografica nemica¹¹⁰. Tale costellazione *critica* consiste in un “arresto messianico dell’accadere”, costituente “una *chance* rivoluzionaria” nella lotta di classe¹¹¹. Ma ciò significa che “nella storiografia autentica l’impulso distruttivo è altrettanto forte dell’impulso alla salvezza”¹¹², e che è necessario “far venire alla luce le forze distruttive che stanno nell’idea di redenzione”¹¹³.

Come nel *Dramma barocco* alla catastrofe della storia corrisponde la forma estetico-teologica dell’arte allegorica, così nelle *Tesi* alla catastrofe della storia corrisponde la forma teologico-politica della storiografia allegorica. Anche di quest’ultima Benjamin fornisce una versione “tecnoartistica”, giacché nella scrittura del *Passagen-Werk* egli si ripropone di “adottare nella storia il principio del montaggio”¹¹⁴, del “montaggio letterario” come “arte di citare senza virgolette”¹¹⁵, presupponente la frantumazione, scomposizione, combinazione e ricomposizione dei propri oggetti. Se a ciò si aggiunge la necessità che la scrittura storica, per essere politicamente efficace, debba incrementare al massimo la sua “visibilità”¹¹⁶ – è noto il carattere fortemente *iconico* della scrittura benjaminiana – si comprende come quella di Benjamin possa definirsi una *storiografia foto-cinematografica*, il che non ne annulla ma ne aumenta le potenzialità allegoriche nichilistico-messianiche.

¹⁰⁹ W. Benjamin, *Appendice a ‘Sul concetto di storia’*, cit., p. 506, trad. mod. (cfr. *Tesi XVI*).

¹¹⁰ Su ciò cfr. G. Gurisatti, *Costellazioni*, cit., pp. 24 sgg.

¹¹¹ Cfr. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 492 (*Tesi XVII*).

¹¹² W. Benjamin, *Appendice a ‘Sul concetto di storia’*, cit., p. 507, tr. mod.

¹¹³ *Ivi*, p. 511.

¹¹⁴ Cfr. W. Benjamin, *Appunti e materiali*, cit., p. 515.

¹¹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 514 e 512.

¹¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 515, tr. mod.

Ma vale anche l'inverso, giacché la tecnoarte foto-cinematografica, che incrementa al massimo le potenzialità allegoriche del montaggio per distruggere lo spettacolo del potere, assume di per sé caratteristiche "storiografiche" in quanto, scomponendo e ricomponendo le immagini della storia passata e presente, mira a indurre nel collettivo quella "illuminazione profana" in cui, per Benjamin, "spazio immaginativo" e "spazio corporeo" si compenetrano reciprocamente nel *kairos* della chance rivoluzionaria: là dove, come conclude il saggio sul surrealismo, "tutta la tensione rivoluzionaria diventa innervazione fisica collettiva, e tutta l'innervazione fisica del collettivo diventa scarica rivoluzionaria"¹¹⁷. Solo una foto-cinematografia siffatta può ambire a quella "mobilitazione delle masse" che è il fine ultimo della strategia politico-comunicativa sviluppata nell'*Opera d'arte*: "Una massa di questo genere", scrive Benjamin,

è [...] quella dei frequentatori dei cinematografi. La sua struttura di classe non è chiaramente definita per natura, dunque essa non è mobilitabile *tout court* sul piano politico. Ciò però non esclude che attraverso certi film possa essere accresciuta o diminuita la sua disponibilità alla mobilitazione politica. Ciò si verifica spesso – in modo più efficace di quanto non accada con i film di propaganda propriamente detti – con spettacoli nei quali la coscienza di classe, come si addice ai diversi strati di pubblico, viene incoraggiata o scoraggiata a livello subliminale. È questo aspetto del cinema su cui si è sostanzialmente concentrata fino a oggi la critica progressista.¹¹⁸

Comporre "spettacoli" cinematografici (ma anche fotografici, radiofonici, teatrali, grafici, ecc.) "allegorici" in quanto antispettacolari è per Benjamin il compito *attualmente* nichilistico-messianico del tecnoartista, che agisce sì da "apocalittico" antinomico, ma collocandosi strategicamente (sia pure a prezzo della sua attività artistica tradizionale)¹¹⁹ nei punti decisivi dello "spazio immaginativo", là dove la sua prassi comunicativa non può *determinare* l'*Einbruch* della Rivoluzione, ma può purtuttavia *favorirne* l'avvento come fattore del suo più facile approssimarsi. In ciò emerge il nesso "scandaloso" tra il *Frammento teologico-politico* e uno dei testi maggiormente militanti in senso "marxista" di Benjamin, *L'autore come produttore*.

L'attivista apocalittico del *Frammento teologico-politico*, l'allegorista satanico del *Dramma barocco*, il Baudelaire ribelle del *Passagen-Werk*, il tecnoartista sovversivo dell'*Opera d'arte* e dell'*Autore come produttore*, lo storico militante delle *Tesi* sono altrettanti "caratteri distruttivi", ovvero

¹¹⁷ W. Benjamin, *Il surrealismo*, cit., p. 214.

¹¹⁸ W. Benjamin, *Appendice a "L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica"*, cit., p. 318, tr. mod.

¹¹⁹ Cfr. W. Benjamin, *Il surrealismo*, cit., p. 213.

altrettanti volti di quel nichilismo messianico che, nella sua metamorfosi, rappresenta il più profondo marchio teologico-politico dell'opera dell'*Angelus Satanas* Benjamin, un angelo "identico al caduto e ribelle Lucifero [...], che serra in legame inscindibile le energie vitali angeliche e demoniache"¹²⁰.

Così inteso, Benjamin non poteva che costituire l'Anticristo per Schmitt. Ma la complessità teologico-politica e teologico-estetica della sua opera – affatto incompatibile con la teologia politica schmittiana – sembra per alcuni versi essere sfuggita anche a un ingegno brillante come quello di Taubes, il cui sguardo su tale opera fu almeno parzialmente offuscato e fuorviato dal fascino abissale che il *Kronjurist* del Terzo Reich per tutta la vita esercitò su di lui.

¹²⁰ G. Scholem, *Walter Benjamin e il suo angelo*, tr. it. di M.T. Mandalari, Adelphi, Milano, 1978, pp. 38-40.

Nichilismo messianico e allegoria. Benjamin tra Schmitt e Taubes

Inside of the correspondence between Jacob Taubes and Carl Schmitt (Adelphi 2018) Benjamin's character and work play a fundamental role in the theological-political interpretation that Taubes is giving of it. In his writings, aiming to promote the "scandalous" relationship between Schmitt and Benjamin, Taubes moved with intellectual courage, but his strategy was not safe from vices and presented shoves and gaps. In order to clarify these aspects it's useful to retrace the relationship that, in Benjamin, intertwines theology and aesthetics, focused on the mystic-apocalyptic idea of "Messianic Nihilism", that lays at the basis not only of the peculiar political inspiration of his work, but also of his conception of art and history.

KEYWORDS: Political Theology, Nihilism, Messianism, Allegory, Technique