

“L’ISTITUZIONE DELLE COSE UMANE”. TECNICA, POLITICA E FELICITÀ IN WALTER BENJAMIN

ERNESTO CALOGERO SFERRAZZA PAPA

Dipartimento di Studi Umanistici

Università di Torino

ernesto.sferrazza.papa@gmail.com

ABSTRACT

In this essay, I propose an interpretation of Benjamin’s *Politik*, a philosophical project of the 1920s that was later abandoned and of which a few essays and fragments remain, through Paul Scheerbart’s science-fiction novel *Lesabéndio*, published in 1913. Benjamin believed that the novel’s protagonist, Lesabéndio, represented the ‘true politician’. Through an in-depth analysis of Scheerbart’s novel, it is indeed possible to address crucial questions such as the relationship between technique and politics, the temporality of political action and happiness. At the end of the article, critical insights into Benjamin’s political philosophy are offered.

KEYWORDS

Walter Benjamin, Paul Scheerbart, Technique, Politics, Happiness.

È per te, caro Lesa, che viene costruita l’intera Torre. Tu vuoi arrivare lassù, nel sistema-di-testa di Pallas: vuoi diventare una sola cosa con lui. Tu non vuoi dissolverti un giorno in un altro pallasiano. Vuoi dissolverti lassù, nel grande sistema cometario; tu stesso vuoi diventare una cometa.

(Paul Scheerbart, *Lesabéndio*, dialogo tra Biba e Lesabéndio)

1. LA *POLITIK* DI BENJAMIN

L’influenza della *Glasarchitektur* scheerbartiana sull’opera di Benjamin, in particolare su quel *Passagenwerk* che lo tenne impegnato per 13 anni e che rappresenta

uno dei suoi lasciti filosofici più preziosi, è stata ampiamente esplorata dalla critica¹. Tuttavia, questo forte interesse per il testo probabilmente più significativo di Scheerbart per la cultura contemporanea ha forse contribuito, come effetto collaterale non previsto, a mettere in secondo piano il suo ruolo nella riflessione più strettamente teorico-politica di Benjamin. Solo di recente, in virtù di un rinnovato interesse per il progetto benjaminiano dei primi anni Venti, in seguito abbandonato, di stendere una grandiosa *Politik*, si sono poste le basi per una riscoperta “filosofica” dell’opera letteraria di Scheerbart, e in particolare del suo *Lesabéndio*². Regalatogli dall’amico Scholem in occasione del matrimonio del 17 aprile 1917 di Benjamin con Dora Pollak³, il *Lesabéndio* ebbe in effetti un impatto insuperabile nella riflessione benjaminiana di quegli anni e non solo. Andiamo con ordine.

Il progetto di stendere una *Politik* veniva annunciato da Benjamin, mosso dalla lettura del *Geist der Utopie* di Ernst Bloch, in una lettera a Ernst Schoen del 19 settembre 1919:

[h]o molto riflettuto per conto mio, sviluppando pensieri così chiari che spero di poterli presto mettere per iscritto. Concernono la politica. Da molti punti di vista (non solo da questo) mi torna utile il libro di un conoscente, che è la sola persona notevole che abbia conosciuto finora in Svizzera. Ancora più che il suo libro mi giova la sua conversazione, poiché le sue parole sono state dirette così spesso contro il mio rifiuto di *ogni* tendenza politica attuale da costringermi infine a un approfondimento di questo argomento, che, spero, non è stato inutile. Dei miei pensieri ora non posso ancora lasciar trapelare nulla. Il libro s’intitola *Spirito dell’utopia*, l’autore è Ernst Bloch.⁴

Appena un anno dopo, in una lettera all’amico Scholem, Benjamin dettagliava meglio il progetto:

[è] apparso nell’ultimo ‘Ziel’ una recensione davvero degna di nota, essenziale, del libro di Bloch, che ne mostra con grande forza le debolezze. È di S. Friedländer. Mi esprimerò a tal proposito probabilmente nella terza parte della mia ‘Politica’, quella dedicata alla critica filosofica di *Lesabéndio*. Appena avrò ricevuto dalla Francia un libro che mi è ancora necessario, andrò alla seconda parte della ‘Politica’, il cui titolo

¹Si veda soprattutto W. Benjamin, *I «Passages» di Parigi*, a cura di R. Tiedemann, 2 voll., Einaudi, Torino, 2010, vol. I, pp. 159-178. Per un’analisi cfr. D. Mertins, “The Enticing and Threatening Face of Prehistory: Walter Benjamin and the Utopia of Glass”, *Assemblage*, 29, 1996, pp. 6-23; C. Donati, *Critica della trasparenza. Letteratura e mito architettonico*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2016.

²P. Scheerbart, *Lesabéndio* (1913), trad. it. di P. Di Segni e N. Zippel, Castelvecchi, Roma, 2020. Mi riferirò a *Lesabéndio* per indicare il romanzo, a *Lesabéndio* per indicarne il protagonista.

³Ne danno conto H. Eiland, M.W. Jennings, *Walter Benjamin. Una biografia critica* (2014), Einaudi, Torino, 2016, p. 80.

⁴W. Benjamin, *Lettere 1913-1940*, a cura di G. Scholem e T.W. Adorno, Einaudi, Torino, 1978, p. 55. I corsivi, quando non indicato diversamente, sono sempre dell’Autore.

è ‘La vera politica’, che comprende due capitoli: ‘Demolizione della violenza’ e ‘Telologia senza scopo finale’⁵.

Dei testi che avrebbero dovuto comporre la *Politik* ci sono giunti in forma integrale solamente *Per la critica della violenza* e *Destino e carattere*⁶. Il resto di questo patrimonio è costituito perlopiù da frammenti, appunti e testi inediti. È da sottolineare, al fine di offrire un quadro completo dello *status quaestionis*, che il saggio dedicato a *Der wahre Politiker*, che doveva costituire il nucleo teorico della *Politik*, seguendo le indicazioni di Scholem nella sua *Storia di un’amicizia*⁷ deve essere considerato irrimediabilmente perduto: è possibile ricostruirne il contenuto solo per via ipotetica, esplorando il materiale coevo. Senza contare che, complice la svolta “marxista” di Benjamin del 1924, causata da un intreccio di cause teoriche (la lettura diretta dei testi di Marx) e personali (l’incontro con Asja Lacis⁸, il fallimento della *Habilitation*), il progetto verrà abbandonato e lasciato in eredità ai posteri come un vero e proprio campo di battaglia interpretativo⁹.

Nonostante la difficoltà nel comporre filo per filo la trama di questo progetto abortito, il disegno si lascia intravedere. Temi e lessico dei saggi e frammenti pervenutici si ritrovano anche in altri luoghi cruciali dell’opera di Benjamin, a testimonianza di un interesse mai venuto meno per la questione teorica sulla politica. Per esplorarla, pur senza rifuggire il rigore filologico, è necessario uno sforzo teorico ed ermeneutico. Per districarci in questo labirinto fatto di frammenti, rimandi,

⁵Citato in D. Gentili, “Introduzione” a W. Benjamin, *La politica e altri scritti. Frammenti III*, a cura di D. Gentili, Milano-Udine, Mimesis, 2016, p. 19. La recensione del saggio di Bloch è andata perduta dopo innumerevoli tentativi da parte di Benjamin di pubblicarla su riviste prestigiose come, ad esempio, i «Kant Studien» (cfr. Eiland, Jemmings, *op. cit.*, p. 116). Un gioco di rimandi testuali suggerisce che la recensione a Bloch potrebbe davvero essere la chiave perduta che apre lo scrigno dello Scheerbart di Benjamin: basti pensare che in un appunto sul breve racconto di Scheerbart *Münchhausen und Clarissa* Benjamin rimanda, per comprenderlo, alla sua recensione ancora inedita (cfr. W. Benjamin, *Letteratura e strategie di critica. Frammenti I*, trad. it. G. Guerra, Mimesis, Milano-Udine, 2012, p. 45). L’autore della recensione cui fa riferimento Benjamin è il filosofo Salomon Friedländer, che era solito firmarsi con lo pseudonimo Mynona. La recensione andava sotto il titolo “Der Antichrist und Ernst Bloch” e sottolineava l’incapacità di Bloch, avendo travisato l’insegnamento nietzscheano, di decidersi tra trascendenza e immanenza. Essa provocò la sarcastica risposta di Bloch, che accusò Friedländer di essere un Nietzsche in miniatura, un *Nietzschel* (E. Bloch, “Einige Kritiker” (1922), in Id., *Durch und Wüste: Frühe kritische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981).

⁶Cfr. W. Benjamin, *Angelus Novus*, cit., rispettivamente pp. 5-30 e pp. 31-38.

⁷G. Scholem, *Storia di un’amicizia* (1965), a cura di E. Castellani e C.A. Bonadies, Adelphi, Milano, 1992, p. 69.

⁸Sul rapporto tra Lacis e Benjamin, che va ben oltre il ruolo attribuitole da Scholem e dai coniugi Adorno di *femme fatale* di Benjamin, cfr. S. Ingram, “The Writing of Asja Lacis”, *New German Critique*, 86, 2002, pp. 159-177; B. Paškevica, *In der Stadt der Parolen. Asja Lacis, Walter Benjamin und Bertolt Brecht*, Klartext, Essen, 2006.

⁹Cfr. M. Palma, “Finalità politiche di Walter Benjamin”, “Postfazione” a W. Benjamin, *Senza scopo finale. Scritti politici (1919-1940)*, a cura di M. Palma, Castelvecchi, Roma, 2019, pp. 259-293.

accenni, utilizzeremo come bussola il *Lesabéndio* di Scheerbart nell'interpretazione che Benjamin ne ha proposto.

2. LESABÉNDIO

Benjamin pensa con e attraverso Scheerbart. Le figure enucleate dall'analisi dei romanzi dello scrittore di Danzica esemplificano l'ostica filosofia politica che Benjamin andava tratteggiando all'inizio degli anni Venti; il nome di Scheerbart accompagnerà la vita filosofica di Benjamin ben oltre la ricezione della *Glasarchitektur*, da considerarsi in ogni caso successiva. L'interpretazione politica del *Lesabéndio* di Scheerbart, "romanzo astrale" di sapore fantascientifico, occupa infatti, se pur estemporaneamente, la produzione di Benjamin fino al 1939. Benjamin la ripropone in guise differenti in numerosi frammenti, mantenendo tuttavia una ricorrenza sia tematica sia linguistica. È possibile allora leggere i frammenti sul *Lesabéndio* come una riflessione omogenea intorno alla questione che da esso, a parer di Benjamin, promana, ossia la politica e il suo rapporto con la tecnica.

È lo stesso Benjamin a suggerire una tale interpretazione in un saggio redatto nel 1939 per la *Gazette des Amis des Livres*, ma mai pubblicato: l'immagine che condensa la poetica scheerbartiana è quella "di un'umanità che si sarebbe armonizzata con la sua tecnica, che se ne sarebbe servita umanamente"¹⁰. Questo rapporto dell'umanità con la tecnica, sottratto al vocabolario della spoliazione e dello sfruttamento delle risorse, è al centro del *Lesabéndio*. E accanto, o piuttosto a braccetto di questo, emerge il tema del politico, del "*wahre Politiker*", ossia dell'operare del protagonista del romanzo, Lesabéndio.

Lesabéndio narra le vicende di un astro a forma di botte, Pallas, che Scheerbart descrive così:

esternamente l'astro Pallas assomiglia a una botte. [...] Ma questa botte non ha coperci: al suo interno, sia sopra che sotto, ci sono due imbuti vuoti, profondi venti miglia. I due imbuti si toccano al centro con le loro estremità. In questo punto centrale c'è un foro che, nella parte più stretta, è largo ancora mezzo miglio. Questo foro collega i due imbuti tra loro.¹¹

Gli abitanti di Pallas impiegano il loro tempo a decorare l'astro, finché Lesabéndio non li convincerà a costruire una enorme torre. Lo scopo della torre, si scoprirà nel corso del romanzo, è quello di connettere il corpo di Pallas al suo sistema di testa, di restituirlo cioè a una totalità integra. Per compiere quest'operazione, Lesabéndio dovrà unirsi al sistema di testa e in esso dissolversi.

¹⁰W. Benjamin, *Su Scheerbart* (1939), in Id., *Scritti politici*, a cura di M. Palma, Editori Internazionali Riuniti, Roma, 2011, p. 299.

¹¹P. Scheerbart, *Lesabéndio*, cit., p. 67.

Un’analisi attenta di alcuni temi del romanzo mostra come essi s’integrino perfettamente nel pensiero benjaminiano.

Innanzitutto, la questione del nome e del linguaggio, che è centrale nell’intera opera benjaminiana¹². Scopriamo da un dialogo tra il pallasiano Biba e Lesabéndio che “Pallas”, il nome che il suo scopritore terrestre, Peter Simon Pallas, ha dato all’astro, ha stranamente “un suono uguale identico”¹³ al nome assegnatogli dai pallasiani. E questo denuncia uno strano destino comune ai due astri, a Pallas e alla Terra, una sorta di somiglianza nella differenza. L’idea, cioè, che questi due astri, così come le vite che in essi scorrono, siano del tutto differenti perché lo sono di pochissimo, e contemporaneamente che siano estremamente somiglianti nonostante l’abissale differenza. Come se i caratteri dell’uno fossero la trasfigurazione dell’altro. Questa somiglianza nella differenza investe la morfologia stessa dei pallasiani. Essi non hanno alcunché di umano, “ricusano la somiglianza tra umani”¹⁴; eppure vi riconosciamo le fattezze di un’umanità deformata. I pallasiani potrebbero essere sia umani con leggerissime modifiche genetiche (come i protagonisti degli odierni film di supereroi e mutanti), sia esseri completamente differenti dagli umani che, misteriosamente e stranamente (proprio come l’assonanza del nome Pallas con il nome assegnatogli per parte umana), gli somigliano. Non è possibile discernere tra le due opzioni: i pallasiani sono sia il grande Altro, l’alterità assoluta, sia il vicino più prossimo, la cui differenza spaventa proprio perché interroga la prossimità. O forse sono *die andere Seite*, “l’altra parte” dell’umano, per usare un’espressione che richiama il celebre romanzo di Alfred Kubin¹⁵, scrittore e disegnatore austriaco che illustrerà la prima edizione del Lesabéndio, incontrando tuttavia la disapprovazione di Scheerbart. Questi non si riconosceva infatti “in quel tono spaventevole e spettrale con cui Kubin rappresentava la vita su Pallas”¹⁶. Dai disegni di Kubin promana in effetti un’aura tetra, lugubre, che mal si addice allo spirito “ricco di humor”¹⁷ del romanzo scheerbartiano.

¹²La letteratura critica sul tema è sterminata. Cfr. H. Schweppenhäuser, “Nome / Logos / Espressione. Elementi della teoria benjaminiana della lingua”, in L. Belloi, L. Lotti (a cura di), *Walter Benjamin. Tempo storia linguaggio*, Editori Riuniti, Roma, 1983; G. Cuzzo, *L’angelo della melancholia. Allegoria e utopia del residuale in Walter Benjamin*, Mimesis, Milano-Udine, 2009, pp. 25-61; T. Tagliacozzo, “Introduzione” a W. Benjamin, *Conoscenza e linguaggio. Frammenti II*, a cura di T. Tagliacozzo, Mimesis, Milano-Udine, 2013; D. Roberi, “Natura e linguaggio in Benjamin: il prezzo del messianesimo”, in *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, n. 2, 2014, pp. 265-277; D. Di Cesare, *Utopia del comprendere. Da Babele ad Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino, 2021 (nuova edizione accresciuta), pp. 86-107.

¹³P. Scheerbart, *Lesabéndio*, cit., p. 64.

¹⁴W. Benjamin, *Esperienza e povertà* (1933), in Id., *Scritti politici*, cit., p. 256.

¹⁵A. Kubin, *L’altra parte. Un romanzo fantastico* (1908), trad. it. di L. Secchi, Adelphi, Milano, 2001.

¹⁶F. Desideri, *Il Lesabéndio di Paul Scheerbart*, in P. Scheerbart, *Lesabéndio*, cit., p. 24.

¹⁷W. Benjamin, *Paul Scheerbart: Lesabéndio* (1919), in Id., *Scritti politici*, cit., p. 59.

Vediamoli allora da vicino, questi pallasiani. Esseri spassosamente elastici, contraddittori, allo stesso tempo appena e del tutto differenti dagli umani: hanno piedi a ventosa, ma pur sempre piedi; una testa che può aprirsi come un ombrello, ma pur sempre una testa; un corpo che si allunga e si restringe, ma pur sempre un corpo; occhi telescopici, ma pur sempre occhi; dita che scrivono come penne stilografiche, ma pur sempre dita. Insomma, sembra che la vita dei pallasiani, la loro “forma”, sia la vita dei terrestri se pur in forma sfigurata, deformata di pochissimo (un piede di forma differente, un braccio che si allunga): dettagli a ben vedere infinitesimali che, secondo una tradizione messianica cara a Benjamin e all’amico Scholem, indicano la venuta del Regno, ne rappresentano gli indizi segreti difficili da interpretare. Nel saggio dedicato all’opera di Franz Kafka, Benjamin, riscoprendo una leggenda ebraica, ricorderà che il Messia non trasforma il mondo se non mutandolo di pochissimo¹⁸. Da questo punto di vista, l’universo profano di Pallas rappresenterebbe la prefigurazione del Regno, il suo “approssimarsi”, che pur tuttavia diverge qualitativamente dal Regno, come si può leggere nel *Frammento teologico-politico*: “il profano [...] non è una categoria del regno, ma una categoria, e appunto una delle più pertinenti, del suo più sommosso approssimarsi”¹⁹. Il campo d’azione della politica e del politico rimane, per Benjamin, sempre l’universo profano.

Da questa specola, i pallasiani sembrerebbero rientrare in quella vasta progenie di *Gehilfen*, quegli “aiutanti” che, se pur “in forme losche e distorte”²⁰, mostrano schegge di tempo messianico nell’ordine del profano. Gli stessi nomi dei pallasiani (Peka, Labu, Sofanti) sono “disumanizzati” nel senso che, venendo assegnati in base alla prima parola pronunciata, non rappresentano una “innovazione tecnica della lingua, ma la sua mobilitazione [...] al servizio della trasformazione della realtà, non della sua descrizione”²¹. Anche in tal caso l’esistenza dei pallasiani sarebbe, fin nelle sue cellule più interne, votata a quella trasformazione non regressiva del mondo dato che è il compimento della creazione.

Tuttavia, c’è un aspetto dirimente che sancisce una differenza cruciale tra pallasiani e umani, uno iato che verrà colmato solo alla fine del romanzo come sua *Vollendung* ed esito tragico: i pallasiani non nascono e non muoiono come gli umani. I pallasiani semplicemente si stancano di vivere e la loro “morte” – se così la si può ancora chiamare – consiste nell’essere disciolti, dopo una specie di curioso patto tra assorbente e assorbito che Scheerbart descrive con cura, nel corpo di altri pallasiani. Esistenze “porose” sono quelle pallasiane, nelle quali l’interno e l’esterno

¹⁸Cfr. Id., *Franz Kafka. Per il decimo anniversario della sua morte*, in Id., *Angelus Novus*, cit., p. 299.

¹⁹Id., *Frammento teologico-politico*, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 68.

²⁰G. Agamben, “Gli aiutanti”, in Id., *Profanazioni*, nottetempo, Roma, 2005, p. 37; ma il motivo ispiratore è in W. Benjamin, *Franz Kafka*, cit., pp. 280-282.

²¹W. Benjamin, *Esperienza e povertà*, cit., p. 256.

sono costantemente in procinto di rovesciarsi l’uno nell’altro²². Questa strana morte indolore sopraggiunta per *Auflösung* ha come *pendant* una altrettanto curiosa nascita. Quando i pallasiani vogliono aumentare la popolazione, è sufficiente che rompano delle grandi noci – un’operazione che Scheerbart descrive icasticamente come una *Knackung*, una “schacciatura”²³ – contenenti i nascituri pallasiani. Pallas è insomma una terra rovesciata in cui gli individui non escono da altri individui per nascere, ma vi entrano per morire. Solo alla fine del romanzo *Lesabéndio*, primo tra i pallasiani nel fare questa esperienza, conoscerà, durante l’operazione di congiuntura con la testa dell’asteroide, una morte realmente dolorosa.

Tra questi due estremi passa l’intera vita dei pallasiani: una vita priva di condizionamenti materiali e di sopraffazione per l’accumulo di risorse. Essa si risolve interamente in un affanno decorativo volto a “rendere più splendido e grandioso l’astro Pallas”²⁴ e nello spostarsi da un punto all’altro dell’astro sfruttando le avanzatissime nastrovie. Tutto questo fino alla *trouvaille* di *Lesabéndio*, che concentrerà tutti i suoi sforzi “su un unico, assai semplice, ma parimenti grandioso progetto”²⁵, ossia la costruzione della gigantesca torre.

3. TEMI POLITICI NEL LESABÉNDIO

Scorgere una visione politica a partire da questo “romanzo astrale” sembra impresa ardua. Eppure, bisogna riuscire a rendere conto dell’idea benjaminiana che *Lesabéndio* sia il “vero politico”. Doveva essere infatti la seconda *Lesabéndio-Kritik*, andata perduta, a comporre la sezione della *Politik* relativa alla “vera politica”. Perché *Lesabéndio* rappresenta la figura più autentica di agire politico? E prima ancora: in che senso *Lesabéndio*, questa “ben ventilata utopia”²⁶, è un romanzo “politico”?

È opportuno in prima battuta evidenziare alcuni temi schiettamente politici che emergono dal romanzo di Scheerbart. Innanzitutto, la forma di Pallas suggerisce al politico, ossia a *Lesabéndio*, il suo campo d’azione. Questo aspetto è fondamentale perché mette fuori gioco qualsiasi visione soggettivistica del politico come creatore

²²La porosità, categoria fondamentale in Benjamin che ne fa un uso spregiudicato nelle sue analisi urbanistiche (cfr. W. Benjamin, A. Lacis, *Napoli porosa* (1925), trad. it. E. Cicchini, Dante & Descartes, Napoli, 2020), ben si adatta a descrivere questo compenetrarsi di vita e morte a partire dal compenetrarsi dei corpi dei pallasiani. A essere porosi sono, in effetti, i corpi stessi, secondo una tradizione che Benjamin potrebbe riprendere dall’atomismo lucreziano. Riprendo l’idea della vita porosa dei pallasiani da F. Desideri, *Il Lesabéndio di Paul Scheerbart*, cit., p. 24.

²³Il tedesco *Knacken* indica lo schiacciare il guscio di una noce.

²⁴P. Scheerbart, *Lesabéndio*, cit., p. 70.

²⁵Ivi, p. 92.

²⁶W. Benjamin, *Il surrealismo. L’ultima istantanea degli intellettuali europei*, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 146.

ex nihilo. Il politico non inventa alcunché, agisce a partire da un campo del possibile che ne struttura l'azione; egli ha ben chiara "la coscienza del vincolo ad alcuni elementi del 'reale' e dell' 'esterno'"²⁷. L'utopia scheerbartiana, se non è recisamente idealista²⁸, è perché funge da anticipazione del domani, prefigurazione del tempo messianico all'interno dell'impresa profana. Il grande sogno di Lesabéndio, ricostituire in un'unità integra Pallas, viene soccorso da uno sviluppo tecnologico che lo rende materialmente possibile, un'alleanza tra la tecnica architettonica e il progetto politico che sono "testimonianza di un sogno della collettività"²⁹; Lesabéndio, con il suo uso della tecnica volto all'emancipazione dei pallasiani e al compimento di questo astro infantile, la cui forma suggerisce quella di un progetto inconcluso, anticipa la Pallas del domani.

Un secondo tema che percorre con forza il romanzo è quello del rapporto tra il politico e la dimensione pubblica: produzione e organizzazione del consenso, convincimento dell'opinione pubblica, libera coazione all'argomento migliore; quelli che sono gli elementi fondamentali della politica liberale sembrano trascurati da Lesabéndio, che lavora unicamente a contatto con la sua idea. Questo disinteresse del "vero politico" per quella che è l'attività politica liberalmente riconosciuta si affaccia in un episodio passato sotto silenzio dallo stesso Benjamin, ma che sembra di particolare rilievo. Qui Scheerbart muove una critica alle procedure democratiche di stampo deliberativo, confrontate con l'attività politica "autentica" di Lesabéndio. Come vedremo, quelle stesse procedure saranno oggetto polemico anche del Benjamin della *Politik*.

Mentre i pallasiani sono riuniti per deliberare sulla costruzione della torre, Lesabéndio rimane in contemplazione sulla torre di Nuse, arrivando in ritardo per la votazione che darà all'unanimità esito positivo. L'unico a non votare, non partecipando a uno dei momenti cruciali dei sistemi democratici, ossia la deliberazione collettiva tramite votazione, è proprio Lesabéndio, che di quel progetto è promotore. Egli si disinteressa di questa sorta di surrogato parlamentare, pur riconoscendo tra sé e sé l'ironia di questa assenza: "forse tutti stanno ora dando i loro voti pro o contro la Torre, e soltanto io manco. Si finirà per costruire la Torre senza la mia approvazione. Sarebbe assai singolare e assai divertente"³⁰. Giunto infine dinnanzi all'assemblea appena sciolta, viene solennemente informato dell'esito della votazione dal pallasiano Dex: "ora i pallasiani hanno unanimemente, unanimemente, unanimemente, tre volte unanimemente deciso di costruire la tua Torre. Tu però,

²⁷Id., Paul Scheerbart: *Lesabéndio*, cit., p. 57.

²⁸È idealista nella misura in cui il progetto di Lesabéndio è interamente votato alla e guidato dall'idea; è realista nella misura in cui è la conformazione materiale di Pallas a fungere da trascendentale dell'idea dispiegata.

²⁹W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., vol. I, p. 161.

³⁰P. Scheerbart, *Lesabéndio*, cit., p. 146.

Lesabéndio, non hai dato il tuo voto”³¹. Lesabéndio, il “vero politico”, è un corpo estraneo alle procedure tecniche che vertebrano il processo democratico.

A commento di questo episodio, basti notare che la critica della democrazia deliberativa è un vero e proprio *tòpos* del Benjamin degli Anni Venti. In *Per la critica della violenza* egli muove critiche puntuali ma radicali al sistema parlamentare, anticipando argomenti che verranno avanzati, se pur da una prospettiva teorica differente, da Carl Schmitt pochi anni dopo³². Da notare come Benjamin in questo testo riprendesse le tesi di Erich Unger, un ermetico filosofo membro della *Gruppe* di Oskar Goldberg e propugnatore di un esoterico espressionismo filosofico. Di Unger Benjamin apprezzava particolarmente il volumetto *Politik und Metaphysik*, salutato in una lettera a Scholem del gennaio 1921 come “lo scritto di politica più significativo di questo momento”³³. Una delle tesi fondamentali del saggio di Unger è l’inconsistenza del compromesso, che Hans Kelsen in quello stesso torno di anni elevava a elemento dirimente del dibattito parlamentare³⁴. Benjamin recuperava *sine glossa* le tesi di *Politik und Metaphysik*, mostrando come il parlamentarismo contribuisse in realtà a produrre “quegli ordinamenti giuridici affetti di violenza nella loro origine e nel loro sbocco”³⁵; replicando fundamentalmente la tesi ungheriana del “carattere essenzialmente coattivo”³⁶ di qualsiasi compromesso. La tesi fondamentale di *Per la critica della violenza*, ossia che tutte le istituzioni politico-giuridiche si fondano su una violenza originaria e perdurano sotto la sua influenza, risulta così pienamente compatibile con la critica ungheriana del compromesso, e

³¹*Ibidem*.

³²C. Schmitt, *La condizione storico-spirituale dell’odierno parlamentarismo* (1923), a cura di G. Stella, Giappichelli, Torino, 2004. Sulla critica schmittiana del parlamentarismo cfr. C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, il Mulino, 1996, pp. 513-573.

³³W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, a cura di C. Gödde e H. Lonitz, 6 voll., Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1995-2000, vol. II (1919-1924), p. 127. Sul rapporto di Benjamin con Unger rimando a E.C. Sferrazza Papa, *Biopolitica e messianismo politico in Erich Unger*, “Filosofia Politica”, 3, 2021 e alla letteratura ivi discussa.

³⁴“L’intera procedura parlamentare, infatti, con la sua tecnica dialettico-contraddittoria, basata su discorsi e repliche, su argomenti e controargomenti, tende a venire ad un compromesso. Questo è il vero significato del principio di maggioranza nella democrazia reale” (H. Kelsen, *Essenza e valore della democrazia* (1920), in Id., *La democrazia*, a cura di M. Barberis, il Mulino, Bologna, 2021, p. 105; si veda il su punto D. Ragazzoni, “Political Compromise in Party Democracy: An Overlooked Puzzle in Kelsen’s Democratic Theory”, in C. Rostbøll e T. Scavenius (eds.), *Compromise and Disagreement in Contemporary Political Theory*, Routledge, London, 2018); puntuale l’analisi di F. Mancuso, “Verità e democrazia. Una rilettura della teoria democratica di Hans Kelsen”, in Id., *Il doppio volto del diritto. Saggi*, Giappichelli, Torino, 2019, pp. 313-336. Per una critica autorevole della tesi kelseniana cfr. C. Mortati, *L’ordinamento del governo nel nuovo diritto pubblico italiano*, Anonima Romana Editoriale, Roma, 1931, p. 65.

³⁵W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, cit., p. 18.

³⁶E. Unger, *Politica e metafisica* (1921), a cura di P. Primi, Cronopio, Napoli, 2009, pp. 18-19.

anzi da questa deriva³⁷. E che Lesabéndio si sottragga alla procedura deliberativa che legittima la sua impresa risulta coerente con questo quadro critico.

Infine, un terzo tema che emerge dal romanzo è quello relativo al rapporto tra l'opera politica e la tecnica. Probabilmente è su questo versante che Benjamin concentra le sue armi critiche più affilate. Poiché ne va della comprensione sia del romanzo di Scheerbart, sia della sua rilevanza per la filosofia politica benjaminiana, è opportuno dedicargli riflessioni più distese.

4. TECNICA E POLITICA

È solo mediante lo sviluppo tecnologico di Pallas che il “vero politico” può adempiere il compito che si è proposto: alla “vera politica” è complementare un uso sapiente del patrimonio tecnologico. Nell'universo di Scheerbart la tecnica non svolge la funzione demoniaca che parte della filosofia novecentesca, sia dal versante critico (Adorno), sia da quello fenomenologico (Heidegger), sia infine da quello anarchico (Ellul) le assegnerà, ma è anzi lo strumento per dispiegare tutte le potenzialità del creato. Allo stesso modo, nella filosofia di Benjamin non si fa registrare alcun anacronistico luddismo, nessuna critica aprioristica della tecnica: una simile posizione sarebbe dopotutto il calco di una fede spregiudicata nel progresso tecnologico altrettanto distante dalla posizione di Benjamin. Che “il concetto di progresso deve essere fondato nell'idea di catastrofe”³⁸, come si legge in uno dei materiali preparatori alla sua opera su Baudelaire, *Parco centrale*, significa che acquetarsi nella dimensione progressiva senza considerarne i sempre possibili rovesci dialettici nutre quella dimensione mitica che ingoia l'umanità. Ma siamo comunque lontani dalla sentenza di Adorno e Horkheimer per cui “la maledizione del progresso incessante è l'incessante regressione”³⁹. La critica della tecnica e del progresso tecnologico imbastita da Benjamin è infatti sempre o circostanziata a una specifica tecnologia o dialettica⁴⁰.

³⁷ Cfr. U. Steiner, *Der wahre Politiker. Walter Benjamins Begriff des Politischen*, “Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur”, XXV, n. 2, 2000, pp. 71-74.

³⁸ W. Benjamin, *Parco centrale* (1938), in Id., *Angelus Novus*, cit., p. 141.

³⁹ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo* (1944), trad. it. R. Solmi, Einaudi, Torino, 2010, p. 43.

⁴⁰ Ad esempio, è interpretabile come critica dialettica della tecnica quella che emerge dalle pagine del saggio sull'opera d'arte. Il mezzo tecnico che rende riproducibile all'infinito l'opera, se da un lato così facendo distrugge l'aura, il carattere di unicità dell'opera d'arte, dall'altro lato la rende fruibile sottraendola all'ordine culturale e aprendola così a un uso potenzialmente rivoluzionario. Dal momento che “la riproducibilità tecnica dell'opera d'arte modifica il rapporto delle masse con l'arte”, allora lo “spietato annientamento dell'aura” trova come contrappasso dialettico la capacità dell'arte di “mobilitare le masse” (W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* (1935), in Id., *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica. Arte e società di massa*, trad. it. E. Filippini, Einaudi, Torino, 2000, p. 38 e *passim*).

In *Teorie del fascismo tedesco*, ampia recensione a una raccolta di scritti sulla guerra curata da Ernst Jünger, Benjamin individua nella tecnologia bellica la manifestazione maggiormente potente della “discrepanza che si apre tra gli enormi mezzi della tecnica da un lato e la sua misera illuminazione morale dall’altro”⁴¹. Questo scadimento morale origina dalla separazione degli elementi tecnici da quelli spirituali, cosicché ciò che viene escluso dal cattivo pensiero tecnico è il “diritto di condeterminare l’ordinamento sociale”⁴². Contro questo ricorso irresponsabile al potenziale tecnologico, che non si cura degli effetti della tecnologia sul corpo sociale, Benjamin ne riabilita la funzione morale. Mentre la guerra⁴³ rappresenta “il tentativo di risolvere nella tecnica in modo mistico e immediato il segreto di una natura intesa in chiave idealistica”⁴⁴, altri usi del progresso tecnologico sono in grado di “usarlo e illuminarlo per la strada più tortuosa che porta all’istituzione delle cose umane”⁴⁵. Ossia, di mobilitare la tecnica assecondando il ritmo del naturale, laddove la guerra consiste viceversa nella “utilizzazione innaturale”⁴⁶ dei mezzi tecnici. Il “vero politico” è allora colui che ricorre alla tecnica, mobilitandola per intero, non per allontanare l’umano dalla sua umanità (potenziandolo a dismisura, dominando la natura per espropriarla meglio), ma per scoprire in essa “una chiave per la felicità”⁴⁷. La costruzione della grande torre, restituendo in unità il corpo separato di Pallas, rappresenta allora “la perorazione attraverso gli umani della causa della creazione”⁴⁸ proprio perché asseconda la struttura naturale di Pallas, lacerata in un tempo mitico ormai dimenticato.

Il ruolo positivo assegnato da Benjamin alla tecnica dovrebbe a questo punto risultare evidente al di là di qualsiasi ragionevole dubbio. Tale posizione viene

⁴¹Id., *Teorie del fascismo tedesco. Sulla raccolta Krieg und Krieger a cura di Ernst Jünger* (1930), in Id., *Scritti politici*, cit., p. 167.

⁴²Ivi, p. 168.

⁴³Benjamin non ha mai sviluppato una teoria della guerra, ma l’ha sempre posta in relazione al dispiegamento dei mezzi tecnologici. Potremmo dire che per lui la guerra non è un paradigma politico, bensì l’esempio di un cattivo uso della tecnologia. Oltre alla recensione del libro di Jünger, luoghi importanti per la riflessione benjaminiana sulla guerra sono *Esperienza e povertà*, cit., pp. 253-255, e *Il narratore. Considerazioni sull’opera di Nicola Leskov*, in Id., *Angelus Novus*, cit., pp. 247-249 (entrambi sulla povertà di esperienza comunicabile che scaturisce dalla guerra). Un altro luogo classico è *L’opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità tecnica*, cit., p. 46 (sulla guerra come punto di convergenza “di un’estetizzazione della politica”). Infine, sono da ricordare le pagine dedicate da Benjamin alle armi chimiche come problema più gravoso del militarismo novecentesco: *Le armi di domani. Battaglie con cloruro di acetofenolo, difenilaminclorasi, e solfuro di etile biclorulato* (1925), in Id., *Opere complete II. Scritti 1923-1927*, a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino, 2001, pp. 275-278.

⁴⁴W. Benjamin, *Teorie del fascismo tedesco*, cit., p. 168.

⁴⁵*Ibidem*.

⁴⁶Id., *L’opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità tecnica*, cit., p. 47.

⁴⁷Ivi, p. 181.

⁴⁸Id., *Su Scheerbar*, cit., p. 301 (legg. mod.).

d'altronde ribadita in altri luoghi, tra cui il commovente *Diario moscovita*, il dettagliato resoconto dei mesi passati a Mosca dal dicembre 1926 al gennaio 1927. Qui Benjamin riporta il suo patrocinio di Scheerbart di fronte ad Asja Lacis e Bernhard Reich, connettendolo a una specifica visione della tecnica mobilitata come intrinsecamente rivoluzionaria:

[o]ra si fa capire a ogni comunista che il lavoro rivoluzionario in questo momento non significa lotta e guerre civili, bensì elettrificazione, costruzione di canali, creazione di fabbriche. E questa volta toccò a me citare Scheerbart, a causa del quale lei e Reich mi avevano già fatto tante critiche: nessun altro aveva saputo mettere in risalto altrettanto bene il carattere rivoluzionario del lavoro tecnico.⁴⁹

Se la rivoluzione pallasiana non si compie a suon di capovolgimenti interni dell'ordine costituito è perché è l'impresa tecnica a essere, in quanto pieno dispiegamento del potenziale tecnologico a disposizione, rivoluzionaria. Da questo punto di vista, in Pallas risuona quell'organizzazione del pessimismo complementare al perfezionamento tecnico che surrealisti e comunisti, secondo Benjamin, erano giunti a condividere:

pessimismo su tutta la linea. Sempre e comunque. Sfiducia nel destino della letteratura, sfiducia nel destino della libertà, sfiducia nel destino dell'umanità europea, soprattutto per sfiducia, sfiducia e sfiducia in ogni intesa: quella tra le classi, quella tra i popoli, quella tra i singoli. E fiducia illimitata soltanto nella I.G. Farben e nel pacifico perfezionamento della Luftwaffe.⁵⁰

Il compimento di Pallas, che è il compimento - nel senso della *Vollendung* - dell'impresa politica inaugurata da Lesabéndio, si può però realizzare unicamente mediante la dissoluzione di Lesabéndio nella sua opera. Scheerbart descrive come segue questo trapasso:

[i] gialli serpenti di luce erano fatti di gas. E Lesabéndio ne fu abbagliato. Non vide più nulla. Sentì solo che tutto il corpo si disfaceva e si estendeva lontano in tutte le direzioni. Voleva gridare ma non emetteva alcun suono. Non vedeva nulla e non sentiva nulla. Per lui era come se un sottile prurito attraversasse l'intero suo essere mentre questo continuava a estendersi lontano in tutte le direzioni.⁵¹

“Vero politico” Lesabéndio lo è davvero solo nell'istante in cui, dissolvendosi nella sua stessa opera, accettando di non durare, consegnandosi alla dimensione

⁴⁹Id., *Diario moscovita*, in Id., *Opere complete II*, cit., p. 573.

⁵⁰Id., *Il surrealismo*, cit., p. 153. La *Interessen-Gemeinschaft Farbenindustrie AG* era un polo chimico formatosi in Germania nel 1925 e che aveva sostenuto il regime nazionalsocialista. Durante la guerra aveva concentrato i suoi sforzi nella produzione del gas Zyklon B. Nell'immediato dopoguerra venne smantellato dalle potenze alleate.

⁵¹P. Scheerbart, *Lesabéndio*, cit., p. 245.

caduca propria della creatura, permette a Pallas di costituirsi in un’unità integra, in una totalità.

Come sempre, bisogna fare estrema attenzione al lessico adoperato da Benjamin. Il vocabolario ch’egli impiega è infatti sempre estremamente significativo, e per penetrare il suo pensiero è necessaria quella che Michael Löwy ha chiamato “una lettura talmudica”⁵² dei testi. Questa *Auflösung* del soggetto viene infatti descritta come una “*restitutio in integrum*”⁵³, un dispositivo del diritto romano che Benjamin pone al centro di uno dei testi più oscuri, densi e profondi del suo intero patrimonio filosofico: il *Frammento teologico-politico*.

La storia del *Frammento teologico-politico* è nota. Il titolo è un conio di Adorno, a cui Benjamin lo mostrò nel 1937. Adorno, per questo, riteneva che Benjamin lo avesse composto quell’anno, e lo considerava “un frammento dell’ultimo periodo che tutto pone in gioco”⁵⁴. Tuttavia, la critica recente è pressoché concorde nell’identificarlo come uno scritto degli anni Venti, data soprattutto la concordanza tematica e stilistica con scritti sicuramente databili in quel periodo⁵⁵. Questa seconda ipotesi lo collocherebbe di diritto nell’alveo del progetto sulla *Politik*, quantomeno come riflessione sul tema o, addirittura, come materiale preparatorio. Ma anche laddove Adorno avesse improbabilmente ragione, abbiamo visto come il recupero alla fine degli anni Trenta di temi e lessico precedenti permetta una lettura teorica e non unicamente filologica di questa messe di frammenti.

Ciò che rileva per noi è il ricorso nel *Frammento* alla categoria della *restitutio in integrum*, alla quale viene legata quella capitale della felicità. L’ordine del profano, che è l’unico ordine nel quale si possa dispiegare l’agire politico, “va eretto sull’idea di felicità”⁵⁶; ma la felicità, proprio perché in stretta relazione con il profano, è altresì legata al tramonto, all’eterno sfiorire delle cose create, alla loro inesausta catastrofe: “nella felicità tutto ciò che è terreno aspira al suo tramonto, ma solo nella felicità il tramonto è destinato a farsi trovare”⁵⁷. Il contrasto con la necessità del tramonto, ossia la pretesa d’immortalità propria del Cattolicesimo, rappresenta da questo punto di vista una cattiva totalità, una *restitutio in integrum* spirituale e trascendente. Un Regno dei cieli. Ma a questa cattiva totalità si oppone la *restitutio* mondana,

⁵²M. Löwy, *Segnalatore d’incendio. Una lettura delle tesi Sul concetto di storia di Walter Benjamin* (2001), trad. it. M. Pezzella, Bollati Boringhieri, Torino, 2004, p. 29.

⁵³W. Benjamin, *Su Scheerbart*, cit., p. 300.

⁵⁴T.W. Adorno, *Profilo di Walter Benjamin* (1955), in Id., *Prismi. Saggi sulla critica della cultura* (1955), a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino p. 229.

⁵⁵È la tesi avanzata per primo da Scholem contro la *lectio* adorniana. Anche i più autorevoli interpreti italiani del Benjamin “politico”, Massimo Palma e Dario Gentili, concordano con la datazione di Scholem. Fanno elegantemente il punto dello *status quaestionis* G. Guerra, T. Tagliacozzo, “Introduzione” a G. Guerra, T. Tagliacozzo (a cura di), *Felicità e tramonto. Sul Frammento teologico-politico di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata, 2019, pp. 7-16.

⁵⁶W. Benjamin, *Frammento teologico-politico*, cit., p. 67.

⁵⁷Ivi, p. 68.

profana, la quale “immette nell’eternità di un tramonto, e il ritmo di questo mondo che eternamente trapassa, trapassa nella sua totalità, che scorre nella sua totalità spaziale ma anche temporale, il ritmo della natura messianica, è la felicità”⁵⁸.

Questo densissimo passaggio a mio parere si scioglie connettendolo fermamente, e non in maniera puramente metaforica, all’agire di Lesabéndio. Il tramonto è un compimento che non potenzia ma che dissolve, proprio come il giorno è compiuto quando trapassa nella notte. Che cosa fa dopotutto Lesabéndio se non accettare il suo tramonto? Non compie forse la sua opera politica precisamente tramontando, dissolvendosi, trapassando in una unità più alta? E il dolore che ciò comporta con la scoperta della morte non è forse una felicità finalmente collettiva, che coinvolge in un nuovo ritmo l’universo astrale una volta ricomposto il pianeta Pallas, ossia quando si realizza la sua *restitutio in integrum*? Come abbiamo rilevato, nel saggio su Scheerbart il vocabolario è lo stesso di quello del *Frammento*, e questa convergenza filologica costringe a pensarli come un unico nodo concettuale che può sciogliersi solo se li leggiamo insieme: “la torre di Lesabéndio dovrà riunire il torso dell’asteroide alla sua parte capitale che lo sovrasta, in forma di nube luminosa. Ma questa *restitutio in integrum* non potrà riuscire se non al prezzo che Lesabéndio accetti di dissolversi nel corpo del suo stesso astro”⁵⁹.

Politica e felicità risultano saldate nel vocabolario del tramonto – che Benjamin recupera dai romantici, in misura minore da Nietzsche, e come concetto critico da Spengler. Il compimento dell’opera politica non riposa in una qualche forma di soddisfazione personale, non è la realizzazione delle aspirazioni del singolo individuo. Il “vero politico” non è, insomma, il compimento di un’individualità, bensì il disperdersi di questa stessa individualità nell’opera. Vero politico è colui che non sopravvive alla sua opera, che non “dura”. La vera politica è quella che disvela la verità della politica, ossia l’*Auflösung* dell’individuo, del suo corpo, nell’opera collettiva. Contro ogni volontà di potenza, contro ogni nietzscheana *Steigerung*, la “vera politica” risolve il soggetto nel suo trapassare. Nel frammento *WELT und Zeit* (ca. 1919-1920) troviamo, vero e proprio hapax, la definizione di politica di Benjamin: “l’adempimento dell’umanità non potenziata”⁶⁰. Definizione complessa, ma abbiamo a questo punto i mezzi concettuali per scioglierla: l’adempimento consiste nella restituzione a una totalità integra di ciò che la storia ha da sempre lacerato. Ma come abbiamo visto sviscerando i temi scheerbartiani cari a Benjamin, solo nella dissolvenza il soggetto politico compie la sua opera in favore della collettività. Solo in questo dissolversi, nonostante la scoperta della morte ch’esso porta con sé, si dà la possibilità di una politica felice. In questa eterna caducità portatrice di una felicità

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Id., *Su Scheerbart*, cit., p. 300.

⁶⁰ Id., *Mondo e tempo* (1919-1920), in Id., *Scritti politici*, cit., p. 63. Sulla critica della *Steigerung* cfr. D. Gentili, “Vie d’uscita dal capitalismo”, in D. Gentili, M. Ponzi, E. Stimilli (a cura di), *Il culto del capitale. Walter Benjamin: capitalismo e religione*, Quodlibet, Macerata, 2014, pp. 57-70.

dolorosa è possibile, allora, indovinare la questione fondamentale della filosofia benjaminiana, vale a dire lo sforzo di concepire “in uno la dissoluzione del soggetto e la salvezza dell’uomo”⁶¹.

5. IL SUICIDIO E IL FALLIMENTO DELLA TEORIA

In queste pagine abbiamo messo a tema il nesso politica/tecnica intorno al quale ruotano il *Lesabéndio* di Scheerbart e l’interpretazione che Benjamin ne offre. Ma nelle considerazioni finali, piuttosto che ritornare sul già detto, vorrei adombrare una possibile conseguenza delle riflessioni benjaminiane. Come ha scritto uno dei più acuti interpreti di Benjamin, il *Lesabéndio* è qualcosa di più della “metafora della *tecnica* che attende la liberazione per liberare a sua volta gli uomini e, fraternamente, tramite loro, «l’intera creazione»”⁶². Certo è *anche* questo, è *anche* la testimonianza della potenzialità emancipante e rivoluzionaria della tecnica. Come abbiamo visto, è possibile distillare da Benjamin interprete di Scheerbart una filosofia politica della tecnica. Ma le cose si complicano quando calate nell’esistenza concreta di Benjamin. Se infatti questa testimonianza può essere vissuta solo nella consumazione, nel divampare della fiamma che avvolge e consuma *Lesabéndio*, allora bisogna lucidamente riconoscere che qui s’incontra anche lo stallo della *Politik* benjaminiana.

Nel movimento autodistruttivo sta l’apice e il limite della figura di *Lesabéndio*, poiché qui sta il suo silenzio, l’interruzione della prassi, come Benjamin chiude il più denso dei frammenti su Scheerbart: “della cosa più alta, il compimento dell’utopia, non si può parlare, ma soltanto offrire testimonianza”⁶³. Questo personaggio letteralmente oltre-umano, post-umano, compie la sua opera solo mediante un superamento di sé che lo ingloba, e che in questo inglobare lo toglie, lo annienta. Questo è il dramma politico che *Lesabéndio*, “vero politico”, consegna: all’interno di questo quadro concettuale, non è possibile agire politicamente se non nella consapevolezza dell’autodistruzione. È per questo motivo che nel *Frammento teologico-politico* si legge che il compito della politica mondiale è tendere al tramonto, trovare la felicità precisamente nella caducità creaturale: rifiutarsi di durare. E il metodo di questo eterno tramontare, leggiamo come parola finale del *Frammento*, è il *Nihilismus*: “ambire ad esso [all’eterno e totale trapasso della natura], anche per quegli stadi (*Stufen*) dell’uomo che sono natura, è il compito della politica mondiale (*Weltpolitik*), il cui metodo deve chiamarsi nichilismo”⁶⁴.

⁶¹T.W. Adorno, *Profilo di Walter Benjamin*, cit., p. 218.

⁶²G. Schiavoni, *Walter Benjamin. Sopravvivere alla cultura*, Sellerio, Palermo, 1980, p. 222.

⁶³W. Benjamin, *Paul Scheerbart: Lesabéndio*, cit., p. 59.

⁶⁴Id., *Frammento teologico-politico*, cit., p. 68. Per approfondire questo punto specifico cfr. N. Lebovic, “Benjamin’s Nihilism. Rhythm and Political Stasis”, *Benjamin-Studien*, II, 2011, pp. 145-

Si può certamente dissentire sul fatto che l'accettazione dell'eterno tramontare di tutto ciò che è creatura sia l'arma migliore per la prassi politica. Uwe Steiner ha icasticamente riassunto la posizione teorica benjaminiana per come emerge dai testi che abbiamo preso in considerazione: "ovunque la politica ponga scopi, deve limitarli all'ordine del profano. E dal momento che la politica è ristretta all'ordine del profano, i suoi fini sono, in ultima analisi, vani"⁶⁵. Se ne deduce la rilevanza assunta nel "secondo Benjamin", per definirlo in maniera senza dubbio impropria, dalla dimensione trascendente (per quanto *sui generis*) che attraversa il suo messianismo. Ma rimanendo all'altezza della *Politik*, si può contestare in punto di principio il nichilismo metodologico nel quale precipita la filosofia politica benjaminiana mentre cerca di opporsi al nichilismo ontologico-politico fascista di segno contrario. Uscendone, di fatto, sconfitto su tutti i fronti.

Come non leggere, dopotutto, sotto il segno della sconfitta l'*intera* esistenza di Benjamin? L'*Habilitation* mancata (vero e proprio segnava biografico), il rapporto feroce con i genitori borghesi, il matrimonio con Dora naufragato, l'amore travagliato con Lacis, il soggiorno moscovita, i tentativi di trovare un impiego sicuro, le amicizie continuamente sotto scacco, giù fino a quel baratro che è stato il 26 settembre 1940? A proposito di questa vita che assomiglia a una "sequenza di mucchi di cocci"⁶⁶, Hannah Arendt ha parlato di "fattore-sfortuna"⁶⁷ per provare a comprendere un'esistenza che, sin nei suoi più interni nascondigli, sembra accompagnata da quell'omino con la gobba di cui Benjamin racconta in *Berliner Kindheit*⁶⁸, e a cui conferirà dignità filosofica nella prima delle tesi sul concetto di storia paragonandolo alla teologia, piccola (*klein*) e brutta (*häßlich*).

Per quanto suggestiva, questa lettura non convince del tutto perché presuppone, quantomeno *in articulo mortis*, la separazione di ciò che in Benjamin, per stessa ammissione di Arendt, difficilmente si lascia separare: la vita e l'opera. Sul piano più strettamente filosofico, che è l'unico sul quale Benjamin può e deve essere valutato, si può infatti tematizzare l'abbandono del progetto della *Politik* come l'indice di un fallimento teorico e politico ch'egli stesso ha riconosciuto sin da subito, volgendo lo sguardo ad altri lidi teorici con la stessa ansiosa curiosità di un bambino

158. In questo abissale nichilismo rivendicato come metodo potrebbe venire inquadrata anche la distinzione tra violenza mitica e violenza divina che domina le pagine di *Zur Kritik der Gewalt*; solo la seconda, nella sua violenta immediatezza, può arrestare la prima. La *göttliche Gewalt* "trasforma il sospetto della sua [della violenza mitica *NdA*] problematicità nella certezza della perniciosità della sua funzione storica, che si tratta quindi di distruggere" (W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, cit., p. 26).

⁶⁵U. Steiner, *Der wahre Politiker*, cit., pp. 54-55.

⁶⁶H. Arendt, *L'omino gobbo* (1968), in Ead., *Il pescatore di perle. Walter Benjamin 1892-1940* (1968), trad. it. A. Carosso, Mondadori, Verona, 1993, p. 13.

⁶⁷Ivi, p. 11.

⁶⁸W. Benjamin, *Infanzia berlinese. Intorno al millenovecento* (1938), trad. it. E. Ganni, Einaudi, Torino, 2007, pp. 80-82.

che cerca un nuovo giocattolo⁶⁹. Tuttavia, nemmeno questo cambio di passo ha salvato Benjamin, poiché il tentativo di elaborare una concettualizzazione filosofico-politica come strumento di lotta contro il nemico fascista mediante il vocabolario e l’armamentario teorico di uno speranzoso messianismo si è dimostrato ugualmente votato al fallimento. Soprattutto perché categorie messianiche e impianto materialista faticano, nonostante tutta la genialità filosofica profusa da Benjamin in questo tentativo, a lasciarsi comporre⁷⁰. All’interno di questo quadro concettuale, la *Gefahrenkonstellation* balena improvvisa, pronta a guizzare via: il Messia irrompe dal di fuori del corso storico (perché gli è estraneo), scardinando quel tempo che lo storicismo borghese pretende vuoto e omogeneo. Ma questa interruzione non può essere “programmata” – nel linguaggio del *Frammento*: l’irruzione del Messia non è la meta (*Ziel*) del processo storico, ma la sua fine (*Ende*) –, sì solamente attesa. La categoria fondamentale del messianismo politico benjaminiano non può che essere la paziente attesa, virtù di un soggetto recettivo, ben più passivo che attivo. Si staglia all’orizzonte una vera e propria filosofia politica della passività⁷¹.

Un comunismo “più vicino alla qabbalá luriana che non al pensiero di Marx-Engels”⁷² sarà la nota finale di Benjamin sullo spartito del suo pensiero. E per misurarne tutta la tragicità, basterà rimandare alla struggente poesia funebre di Brecht, dove questi ricorda all’amico suicida, sconfitto per sempre, la barbarie perpetrata dal nemico che non ha smesso di vincere, che “non si lascia stancare da gente come noi”⁷³. Il tragico epilogo della vicenda umana di Benjamin insegna che le armi contro il nemico fascista stanno altrove: né nella poetica, struggente autodistruzione di Lesabéndio, né nella “porta stretta” dalla quale in qualunque istante può irrompere il Messia⁷⁴. Tra le innumerevoli cause che portarono Benjamin ad abbandonare il progetto della *Politik* bisogna annoverare la necessità, percepita in prima persona anche grazie alla compagnia di futuri esuli, di un cambio di passo nella prassi politica. Un cambio di passo mai avvenuto. Che il suicidio di Benjamin possa essere letto come la testimonianza finale di un fallimento della teoria

⁶⁹Sull’“indole infantile” di Benjamin il riferimento è a G. Scholem, *Walter Benjamin* (1965), in Id., *Walter Benjamin e il suo angelo*, trad. it. M.T. Mandalari, Adelphi, Milano, 2007, p. 76.

⁷⁰Cfr J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni* (1985), trad. it. E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari, 1987, pp. 12-16; Id., *Walter Benjamin. Critica che rende coscienti oppure critica salvifica?* (1972), in Id., *Profili politico-filosofici* (1981), trad. it. L. Ceppa, Guerini e Associati, Milano, 2000 pp. 199-237.

⁷¹Riprendo qui le convincenti analisi di A. Roselli, “Walter Benjamin e le politiche della passività”, in G. Guerra, T. Tagliacozzo (a cura di), *Felicità e tramonto. Sul Frammento teologico-politico di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata, 2019, pp. 93-110.

⁷²W. Benjamin, *Frammento teologico-politico*, p. 63.

⁷³B. Brecht, *A Walter Benjamin, che si tolse la vita mentre fuggiva davanti a Hitler* (1941), in Id., *Poesie politiche*, a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino, 2014, p. 241.

⁷⁴Cfr. W. Benjamin, *Tesi sul concetto di storia*, in Id., *Angelus Novus*, cit., p. 86.

drammaticamente rovesciato in interruzione della prassi è forse un azzardo, ma non una provocazione.

Benjamin ha probabilmente sbagliato le risposte, ma ha colto meglio di chiunque altro l'importanza delle domande. Il fatto che la sua filosofia politica, la sua riflessione sulla tecnica, le sue fonti fantascientifiche e "astrali" ci appaiano oggi, in un'epoca ipertecnologica e politicamente sempre più complessa, obsolete, anacronistiche, persino ingenue, non scalfisce in alcun modo la potenza radicale della sua domanda. Non si conferirà mai un'importanza eccessiva al rapporto tra politica e felicità, che Benjamin si è sforzato fino allo stremo di tematizzare. Ha ragione allora Uwe Steiner nel chiudere il suo saggio dedicato al concetto di "vero politico" in Benjamin con parole che facciamo nostre: "nonostante le sue soluzioni possano sembrare antiquate, le questioni alle quali ha ritenuto di dover rispondere con esse non hanno perso nulla della loro attualità"⁷⁵.

⁷⁵U. Steiner, *Der wahre Politiker*, cit., p. 92.