
Giacomo Marramao

L'INATTESO. MESSIANISMO SENZA PROFEZIA

I - L'attesa del *Mashiah*, del Messia, dell'“unto”, svolge – come è noto – un ruolo decisivo nella escatologia ebraica e, con essa, nella stessa costituzione del concetto moderno di Storia: concetto letteralmente impensabile senza il dispositivo simbolico *infuturante* racchiuso nell'attesa escatologica della fine dei tempi. La figura del messia, innervata sin dalle origini nella dimensione universale, unidirezionale e irreversibile del tempo storico, riceve nelle scritture una duplice valenza, regale e sacerdotale, che si perpetuerà nel corso dei secoli anche nella teologia politica di matrice cristiana: l'unzione rappresenta il momento fondamentale del rito dell'incoronazione regale, facendo del re il luogotenente di Jahve in Israele¹; ma, a partire dall'esilio, essa diviene una prerogativa sacerdotale, facendo del sommo sacerdote il sacerdote-unto². L'Unto per eccellenza resta tuttavia quel “figlio dell'uomo” – figura umanissima, in tutto e per tutto umana – destinato ad adempiere l'attesa messianica sulla scena della storia. Di qui la drastica cesura istituita da Gershom Scholem, in un suo celebre saggio del 1959, tra l'idea messianica dell'ebraismo e l'idea cristiana di salvezza: mentre per il cristiano la salvezza è un evento intimamente spirituale che si produce *in interiore homine*, per l'ebraismo la redenzione si presenta viceversa come un evento che fa irruzione nello spazio pubblico della storia, rivelandone il senso e la destinazione finale. Ma il “prezzo” del messianismo consiste per l'appunto nell'indeterminatezza del tempo dell'attesa: nel contrappasso di una vita vissuta nel differimento costante dell'avvento del Messia.

Da questa *impasse* teorica prende le mosse – “in divergente accordo”, da un lato, con il messianismo di Scholem, dall'altro, con la teologia politica di Schmitt – la *ricostruzione* benjaminiana del concetto di storia nei termini di un *materialismo messianico* o di un *messianismo senza attesa* che, spezzando la “cattiva infinità” futurologica del “tempo omogeneo e vuoto” del Progresso, sia in grado di far ruotare l'asse dell'esperienza dall'immagine della *fine-dei-tempi* alla rappresentazione pratico-attiva del *tempo-della-fine*. La chiave di lettura delle tesi benjaminiane *Über den Begriff der Geschichte*, che intendo qui prospettare, è espressa, dunque, in forma deliberatamente provocatoria tanto dal titolo di questo mio contributo, che rimanda a un assorbimento dell'istanza messianica dentro la dimensione di una Praxis intesa in chiave materialistico-storica, quanto dall'espressione “messianismo senza attesa”. Espressione letteralmente *para-dossale*: in contrasto con la *dóxa*, con ogni *common sense* o opinione corrente circa i caratteri tradizionalmente attribuiti al “messianico”. Come può darsi, in senso proprio, messianismo senza “orizzonte di aspettativa”: a prescindere, appunto, dalla dimensione dell'attesa messianica? E il venir meno dell'attesa non costituisce, allora, ragion sufficiente del dissolvimento della tensione messianica in quanto tale? Si trova qui racchiusa – è mia ferma convinzione – la cifra segreta di un testo a un tempo translucido ed enigmatico,

1 Cfr. Giud 9,8; 1 Sam 9-10; 2 Sam 2,4; 1 Re 1, 39.

2 Cfr. Lev 4, 3.5.16, e, più in generale, Es 28, 41; 30, 30; 40, 15.

che può ricevere un senso compiuto solo ricomponendo la costellazione multipolare dei suoi referenti concettuali e simbolici: reinterpreto, cioè, la radicalità del suo nucleo teologico-politico nella forma di un messianismo non semplicemente “secolarizzato” (come accade alle filosofie della storia stigmatizzate criticamente da Karl Löwith³), ma – insieme – postsecolare e postreligioso. In breve: il tratto paradossale del messaggio benjaminiano di “redenzione” consiste nel suo simultaneo collocarsi al di là del profilo ancipite, del volto di Giano, del *Futurismus* occidentale, simboleggiato per un verso dalla promessa di salvezza delle religioni monoteistiche, per l’altro dalla *Fortschrittsgläubigkeit* della moderna filosofia della storia. Cercherò, dunque, di dimostrare come la singolare figura di un messianismo-senza-attesa si leghi in Benjamin alla proposta di un “*Begriff der Geschichte*” non dopo la *fine* della Storia, bensì dopo la *fine* della *fede* nella Storia.

II - Per accostare il tema, prenderò spunto da un passo dell’ultima lettera di Benjamin ad Adorno: documento prezioso e intenso di un dialogo divenuto, malgrado le ben note divergenze, sempre più stretto (quanto più intimo è il «mein lieber Teddie» del finale rispetto al formale «Lieber Herr Wiesengrund» con cui il carteggio era iniziato il 2 luglio 1928!). In questa lettera del 2 agosto 1940 – inviata (ironia della sorte...) da Lourdes – Benjamin sembra applicare all’ora estrema della propria esistenza la costellazione teologico-politica del “*Grenzfall*”, dell’*extremus necessitatis casus*: «Die völlige Ungewißheit über das, was der nächste Tag, was die nächste Stunde bringt, beherrscht seit vielen Wochen meine Existenz»⁴. Abbiamo qui, insieme, una contrazione temporale assoluta e un ribaltamento diametrico dell’attesa messianica in *Ausnahmezustand*, in “stato d’eccezione”. Nella situazione dell’*Ernstfall* si dà una struttura bipolare del tempo, in cui gli estremi dell’angoscia (*Angst*) e della speranza (*Hoffnung*) si relazionano specularmente. È questo un motivo che attraversa tutto il pensiero radicale del XX secolo, facendo riecheggiare i noti versi di Hölderlin: *Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch* – «Dove è il pericolo, là cresce anche ciò che salva».

Se gettiamo invece l’occhio agli “adagi” oggi circolanti all’interno della critica benjaminiana, ci imbattiamo in un *Leimotiv*: Benjamin elaborerebbe l’idea del messianismo dalla lettura dei romantici, in particolare da *Christenheit oder Europa* di Novalis. Tale tesi non è del tutto esatta. Nel ricostruire le fonti e le *Urszenen*, le scene simbolicamente influenti nella formazione intellettuale di Benjamin, uno dei riferimenti ineludibili è rappresentato proprio dalla filosofia della storia messianica di Hermann Cohen: in particolare, non si può prescindere dalla idea di Cohen secondo la quale la Storia propriamente detta sarebbe una creazione del profetismo. Benjamin trae, certo, da Novalis l’idea del Messia «plurale», «dai mille occhi»; ma, al tempo stesso, egli si avvede della tensione fra la *unendliche Aufgabe* neokantiana e

3 Per una ricostruzione “genealogica” delle questioni filosofiche e teologico-politiche implicate dal “Säkularisierungstheorem”, mi permetto di rinviare ai miei lavori: *Potere e secolarizzazione* (1983), nuova ed. accresciuta, Bollati Boringhieri, Torino 2005, ed. tedesca bibliograficamente aggiornata *Macht und Säkularisierung. Die Kategorie der Zeit*, Verlag Neue Kritik, Frankfurt a.M. 1989; *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari 1994, ed. tedesca riveduta e ampliata, *Die Säkularisierung der westlichen Welt*, Insel, Frankfurt a.M. 1996 e 1999².

4 Th.W. Adorno / W. Benjamin, *Briefwechsel. 1928-1940*, a cura di H. Lönitz, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994, p. 442: «La totale incertezza su ciò che il prossimo giorno, la prossima ora, porterà con sé domina da molte settimane la mia esistenza».

L'idea romantica di processo infinito qualitativo. Davanti a tale tensione egli si arresta e fa, in un certo senso, un passo indietro: arretrando verso la figura leibniziana della monade. Si pone così la questione dell'unificazione, dell'unità immanente. Ma, soprattutto si pone la questione di un'Origine (*Ursprung*) che è costantemente *unerfüllt* e *unerfüllbar*: insatura e insaturabile. Nell'idea dell'origine come una formula insatura e insaturabile vediamo aprirsi una prospettiva che relaziona in modo tanto segreto quanto stringente la concezione benjaminiana della storia con la tradizione cabbalistica: e segnatamente con la qabbalah di Yitzchaq Luria (principale esponente, nel XVI secolo, della scuola cabbalistica di Safed, in Galilea). Non è difficile, del resto, rintracciare, nell'enigmatica espressione "ricomporre l'infranto" (*das Zerschlagene zusammenfügen*) della IX tesi sul concetto di storia⁵, l'eco messianica proveniente dalla dottrina luriana della "rottura dei vasi": dottrina imperniata sull'idea dello *zimzûm*, della creazione come effetto della "contrazione" o del "ritrarsi" originario di Dio per lasciar spazio al cosmo; dello *shevirath ha-kelîm* (la rottura dei vasi, appunto) che è all'origine del male; e del *tiqqûn* inteso come conseguente e necessaria restaurazione dell'unità infranta. E tuttavia...

E tuttavia l'intersezione tra messianismo benjaminiano e *qabbalah* si produce in un punto specifico: il compimento della creazione è affidato all'*azione umana*. Tutto ciò conduce, se proviamo a leggere le tesi benjaminiane in controluce con l'appello finale di Heidegger, a un paradossale rovesciamento: se per Heidegger "Solo un Dio ci può salvare", per Benjamin *soltanto l'uomo può salvare Dio*. Paradosso intimamente ebraico, che getta luce sul significato che la categoria di redenzione viene ad assumere dentro la costellazione di rimandi prospettata dalle diverse redazioni di quel testo radicale ed estremo rappresentato da *Über den Begriff der Geschichte*.

Un altro motivo che – detto incidentalmente – emerge da un'analisi "in contropelo" della critica benjaminiana, consiste nel nesso rammemorazione-risveglio: nesso che ha indotto alcuni a ipotizzare la presenza di tracce neoplatoniche in Benjamin. Per quanto su una tale chiave interpretativa – alla quale posso qui solo accennare – nutra personalmente seri dubbi, la ritengo tuttavia utile e produttiva: se non altro perché consente di pensare Benjamin in una prospettiva non solo teologica, ma *stricto sensu* filosofica (il che mi pare importante, a fronte dei vecchi e nuovi pregiudizi della filosofia accademica nei confronti dell'opera benjaminiana).

III - È dunque necessario fare ritorno alle tesi per "ri-focalizzarle" in modo nuovo. Il primo aspetto della nuova "messa-a-fuoco" investe la tematizzazione. E decisivo risulta essere qui il carattere programmatico dell'intitolazione. Benjamin – dicevo – parla di concetto (*Begriff*) di storia: ossia, di una storia che, ridotta a concetto, permane come referente centrale (anchorché problematico) del discorso. Non si tratta, pertanto, di tesi *sulla fine* della storia, bensì di tesi *sulla storia* pensate ed espresse nel "tempo della fine". Con questo intendo sostenere che il messianico, lungi dal mettere capo alla "fine dei tempi" coincide con la restituzione dell'umanità al suo carattere *semplicemente storico*: alla "rappresentazione" (*Darstellung*), cioè, di un'umanità finalmente sottratta alla storia naturalizzata del Progresso (*Fortschritt*) e del Dominio (*Herrschaft*). La posta in gioco ermeneutica consiste nella capacità di sfuggire

5 Cfr. W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser/T. Rexroth/H. Tiedemann-Bartels / T.W. Adorno/G. Scholem, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980, vol. I-2, p. 697.

alla trappola dei fraintendimenti ordita dalle critiche pregiudiziali o tendenziose: ivi compreso il rilievo polemico dello stesso Adorno, che nella *Negative Dialektik* sembra rimproverare a Benjamin (al quale egli pure riconosce il merito di avergli insegnato la necessità, per giungere in modo rigoroso al filosofare concreto, di attraversare la “*Eisenwüste der Abstraktion*”, il “deserto di ghiaccio dell’astrazione”) l’incapacità di far esplodere i dispositivi filosofici della *Begriffslogik*, della “logica del concetto”. In realtà, l’insistenza benjaminiana sul concetto va assunta in stretta correlazione con la declinazione messianica del motivo marxiano del “modo di esposizione” (*Darstellungsweise*) dialettico: ragion per cui le tesi vanno lette non come una chiave onnicomprensiva, come una sorta di Summa filosofico-storica, ma come un laboratorio incandescente di pensieri e di esperimenti concettuali. Sono tesi contrassegnate da uno spiccato sincretismo, in cui svaniscono i contorni fra registri simbolici assai diversi, come quelli del messianismo, dell’escatologia e dell’apocalittica (segnalata dalla presenza della stessa figura dell’Anticristo). In questa “sincope” di elementi eterogenei è il segreto della straordinaria suggestione che le Tesi esercitano ancora su di noi nella forma di un *pathos trattenuto*. Benjamin ha cercato fino all’ultimo di levigare il testo, distillando con cura le parole, selezionando con straordinaria acribia i sostantivi e gli aggettivi, per indirizzare la sua cogente concatenazione argomentativa verso una finalità precisa: operare una conversione simbolica (e non genericamente metaforica o analogica) dei due assi del messianismo e del materialismo storico. Ma – qui sta il nodo cruciale – la cifra della conversione è data in Benjamin da un criterio specifico: direttamente mutuato dall’ambito del teologico-politico. Senza la teologia politica dell’*Ausnahmezustand* – e qui il riferimento obbligato è ai lavori di Jacques Derrida e Giorgio Agamben – la possibilità di una convergenza e conversione reciproca di quei due “assi” è destinata a restare lettera morta.

A questo punto, non possiamo esimerci dall’avanzare serie riserve sulla chiave di lettura del teologico-politico benjaminiano proposta da Jacob Taubes: mi riferisco in particolare alla sua tesi di Benjamin gnostico, “marcionita moderno” (*moderner Marcionit*), fondata sull’anti-immanentismo benjaminiano, presentato alla stregua di vero e proprio contraltare della linea Spinoza-Nietzsche⁶. Tale tesi mi appare oltremodo problematica e controversa. Taubes sorvola su una decisiva circostanza: Benjamin legge con estremo interesse Nietzsche, mentre la sua ostilità più acuta ed aspra rimane nei confronti di Heidegger. È questo un dato di fatto difficile da rimuovere o edulcorare. Taubes fornisce, certo, un contributo illuminante su un aspetto decisivo: nel momento in cui propone una sorta di confronto triangolare tra Benjamin, Schmitt e Karl Barth, a partire dallo sfondo del messianismo paolino (rivisitato di recente dai lavori di Agamben e Badiou). Dove Taubes fallisce, però, il bersaglio è quando considera tali tematiche affrontate da Benjamin incompatibili con il tema della secolarizzazione. È questo un motivo giustamente sottolineato da Michele Ranchetti nell’introdurre l’edizione italiana di *Abendländische Eschatologie*⁷: la questione della secolarizzazione nell’ottica di Taubes è intanto priva di senso, in quanto, assunta come una questione prettamente storiografica, essa

6 Cfr. J. Taubes, *Walter Benjamin – ein moderner Marcionit? Scholems Benjamin-Interpretation religionsgeschichtlich überprüft*, in *Antike und Moderne. Zu Walter Benjamins “Passagen”*, a cura di N. Bolz/R. Faber, Königshausen & Neumann, Würzburg 1986, pp. 138-147.

7 Cfr. M. Ranchetti, *Prefazione a J. Taubes, Escatologia occidentale*, a cura di E. Stimilli, Garzanti, Milano 1997, pp. 7-15.

si rivelerebbe incapace di cogliere la persistenza del tema del sacro e il suo riacutizzarsi in epoca moderna. Personalmente ritengo invece che la secolarizzazione in Benjamin sia legata proprio al tema della persistenza del sacro (e non della sua dissoluzione): ma in un senso specificamente polemico. La tematica della secolarizzazione è presente nelle tesi in una direzione affine a quella di Karl Barth, ma sensibilmente divergente da quella di Taubes. Per Barth, come per la successiva “teologia dialettica”, la condizione di una riapertura alla redenzione del processo storico sta proprio nel fatto che il mondo diventi “solo mondo”. Solo quando il mondo sarà soltanto mondo, quando il mondanizzabile sarà compiutamente *verweltlicht*, solo allora si riaprirà la prospettiva della vera redenzione. Il problema di Benjamin, da questo punto di vista, sarebbe quello dei *falsi sacri* che si determinano nel quadro della secolarizzazione, ma non certo il processo di secolarizzazione in quanto tale. Questo è il punto fondamentale: in un certo senso toccato sì anche da Taubes, ma senza tuttavia trarne le conclusioni più radicali.

IV - Il tema decisivo che a questo punto emerge è quello del *nihilismo come metodo della politica mondiale*. In Benjamin tale tema si costituisce in opposizione diametrica non solo con l'apologetica del Progresso, ma anche con la retorica delle “generazioni future”. Tale posizione è assolutamente esplosiva rispetto al *revival* etico che sembra caratterizzare, sulle due sponde dell'Atlantico, l'odierno “dibattito” della filosofia accademica: è appunto in nome dei diritti delle generazioni future che si sono costruite le “piramidi del sacrificio” nel corso della storia occidentale; è in nome dei diritti di un non meglio precisato “avvenire” che abbiamo sacrificato le nostre vite presenti per fabbricare paradisi in terra. Si pensi alla lapidaria proposizione conclusiva della tesi XII: “Odio” e “volontà di sacrificio” della classe oppressa «si alimentano all'immagine [*Bild*] degli antenati asserviti, non all'ideale [*Ideal*] dei discendenti liberati»⁸. La forza del simbolo – del *Bild*, contrapposto all'*Ideal* – è dunque tutta radicata nel passato, non nel futuro della filosofia della storia. Non ritengo che la posta in gioco qui sia tanto costituita *sic et simpliciter* dal problema del messianismo politico, e neppure del rapporto del messianico al politico nel senso convenzionale dei termini. Qui è piuttosto in gioco il tema del Messia: di cosa il *Bild* del Messia possa rappresentare in un'epoca – come dicevo all'inizio – a un tempo postreligiosa e postsecolare. L'avvertenza preliminare da cui partire – onde evitare fraintendimenti del testo – è che, a differenza dell'escatologia taubesiana, il Messia può sopraggiungere *in qualunque istante*. E qui è difficile negare la congruità tra l'impostazione benjaminiana e quella ebraica. Il *Mashiah* della tradizione rabbinica può virtualmente sopraggiungere in ogni momento, non è preparato da alcuna *plenitudo temporum*: né da un'escatologica “pienezza dei tempi”, né da un'apocalittica “fine del tempo”. Il Messia ebraico è figura umana, umanissima: “generato da uomini”. Anche se la figura del Messia come evento è già fissata all'atto della creazione, il suo avvento ha luogo in modo umano: anzi, umanissimo. In *Isaia* 60,22 si legge: «Avverrà a suo tempo». Nello stesso versetto troviamo però anche – in apparente contrasto, ma presente anche in Benjamin come campo di tensione – l'affermazione: «A suo tempo l'affretterò». Ma come è possibile affrettare un evento che è predeterminato *ab originibus*? Il nodo cruciale sta, a ben guardare, in ciò: solo l'azione può compiere l'origine. Di qui il paradosso, squisitamente ebraico, per cui l'Origine compiuta viene sempre *dopo*, mai prima. Senonché, proprio muovendo dall'intreccio tra il paradosso di un compimento dell'origine

8 W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, cit., p. 700.

affidata all'atto messianico e un'immagine dell'accadere in cui ogni istante è propizio, e può essere "affrettato", Benjamin gioca sulla scommessa che tale accelerazione sia da considerarsi in senso propriamente storico, e non metastorico: non nel senso, dunque, della storia come *additività*, bensì della storia come *costellazione* che si apre all'*Erlösung* (categoria mutuata dal lessico di Franz Rosenzweig: con un'implicita discriminante simbolica e semantica – su cui non posso qui soffermarmi – rispetto alla nozione di *Rettung*).

Il *Mashiah*, l'"unto", può venire ogni giorno. Ed ogni generazione reca in sé un suo particolare *terminus*: un suo peculiare *kairós*, celato ma pronto ad essere rivelato in ogni istante – noi non sappiamo *quando*. Alcuni saggi della tradizione ebraica, come Sadya Gahòn e altri, hanno tentato – com'è noto – di computare la data per il *kètz*, per la scadenza del Messia. Io credo invece che Maimonide abbia visto giusto quando, nei *Principi della Fede*, ha affermato: «Credo con fede completa alla venuta del Messia. Sebbene egli possa ritardare, lo attendo ogni giorno – qualunque giorno, finché egli verrà». Il tema del "qualunque" è molto importante. È esattamente l'atteggiamento ebraico che si ritrova in Benjamin. Resta solo da stabilire: in che forma? in quale configurazione concettuale? in quale intreccio teorico-pratico?

V - La chiave esplicativa ci è fornita da quella che – nell'importante versione dattiloscritta rinvenuta da Giorgio Agamben – si trova numerata come tesi XVIII⁹. Si tratta di una tesi cruciale, la cui traiettoria prospetta una declinazione del messianismo esattamente nella direzione che abbiamo prima messo in evidenza. «Marx» – afferma Benjamin nell'*incipit* della tesi – «hat in der Vorstellung der klassenlosen Gesellschaft die Vorstellung der messianischen Zeit säkularisiert» [Nell'idea della società senza classi, Marx ha secolarizzato l'idea del tempo messianico]. E subito dopo aggiunge: «Und das war gut so» [Ed era giusto così]. La degenerazione avviene più tardi, nel momento in cui la veduta ideologica affermatasi nel movimento operaio socialdemocratico opera una sorta di sublimazione della *Vorstellung* in *Ideal*: «La sciagura sopravviene per il fatto che la socialdemocrazia elevò a "ideale" questa idea»¹⁰. Il piano inclinato verso la "disattivazione" della carica politico-messianica ha luogo, pertanto, con la dottrina neokantiana del "compito infinito" (divenuta la "*Schulphilosophie*", la "scolastica", del partito socialdemocratico – precisa Benjamin – con intellettuali e dirigenti come Robert Schmidt, August Stadler, Paul Natorp e Karl Vorländer). Ma, una volta definito il fine della società senza classi come un movimento asintotico orientato da uno schema ideale, «[...] il tempo omogeneo e vuoto si trasformò, per così dire, in un'anticamera nella quale si poteva attendere, con maggiore o minore tranquillità, l'ingresso della situazione rivoluzionaria»¹¹. Il carattere passivo dell'attesa non è, allora, una prerogativa del messianico, ma piuttosto di un concetto trascendentale e indifferenziato del tempo storico, incapace di cogliere la costella-

9 Cfr. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, pp. 52-55. In questa edizione la tesi in questione è stata inserita con la sigla XVIIa «per non turbare la numerazione stabilita nelle *Gesammelte Schriften*, e ormai recepita dalla critica» (così i curatori, p. 19).

10 Ivi, p. 52: «Das Unheil setzt damit ein, daß die Sozialdemokratie diese Vorstellung zum "Ideal" erhob».

11 Ivi, p. 54: «[...] so verwandelte sich die leere und homogene Zeit sozusagen in ein Vorzimmer, in dem man mit mehr oder weniger Gelassenheit auf den Eintritt der revolutionären Situation warten konnte».

zione insieme singolare e “vertebrata” del presente. E infatti, proseguendo nella lettura della stessa tesi, troviamo il tema dell’“attimo” (*Augenblick*). È ormai acclarato, grazie ai risultati dell’esegesi benjaminiana degli ultimi anni, che la categoria di *Augenblick* svolge, nel corpo delle tesi, una funzione nettamente distinta da quella di *Jetztzeit*: dell’“adesso” o del “tempo-ora”. Perché, dunque, in questo cruciale passaggio della tesi, si parla di *Augenblick* e non di *Jetztzeit*: di attimo e non di tempo dell’Adesso? A questa domanda non vi è, a mio avviso, che una sola plausibile risposta: perché soltanto se noi *agiamo* per affrettare l’avvento, l’azione rivoluzionaria può essere definita un’azione *propriamente messianica*. Ma – qui sta il punto decisivo – ogni punto, ogni monade del tempo storico è suscettibile, se adeguatamente afferrata nel concetto, di essere trasformata in *messianische Endzeit*: in messianico tempo-della-fine. Ma andiamo, allora, direttamente al testo:

In realtà non vi è un solo attimo che non rechi con sé la *propria chance* rivoluzionaria – essa richiede soltanto di essere intesa come una *chance* specifica, ossia come *chance* di una soluzione del tutto nuova, prescritta da un compito del tutto nuovo. Per il pensatore rivoluzionario la peculiare *chance* rivoluzionaria trae conferma da una data situazione politica. Ma per lui non trae minor conferma dal potere delle chiavi che un attimo possiede su di una ben determinata stanza del passato, fino ad allora chiusa. L’ingresso in questa stanza coincide del tutto con l’azione politica; ed è ciò per cui essa, per quanto distruttiva possa essere, si dà a riconoscere come un’azione messianica¹².

VI - Reinterpretato alla luce di questo cruciale passaggio delle tesi, il messianico benjaminiano acquista un senso nuovo e più intenso. Più precisamente: esso si colloca al punto di incrocio tra attimo (*Augenblick*) e passato (*Vergangenheit*) – fuori di ogni simbolica “infuturante” dell’attesa. Ogni istante reca in sé la *dynamis*, la potenza o virtualità del messianico: a condizione che esso venga concepito – *begriffen*: ossia, alla lettera, colto, afferrato – nella sua singolare, irripetibile, specificità. E solo quando l’azione politica si fa riconoscere come azione messianica, la *Jetztzeit* si converte in *Augenblick*. Ma vi è di più. Le costellazioni del tempo-ora si convertono nell’attimo non in virtù di una tensione utopica verso il futuro, ma per il fatto che il ricordo (*Erinnerung*) del passato degli oppressi – com’è detto nella tesi VI – «im Augenblick einer Gefahr aufblitzt» [balena in un attimo di pericolo]. È nell’immagine del passato, dunque, e non in una qualche “progettazione” del futuro, che si trova depositata la chiave della conversione reciproca di messianismo e materialismo storico: «Per il materialismo storico l’importante è trattenere un’immagine del passato (*Bild der Vergangenheit*) nel modo in cui si impone impreveduta al soggetto storico nell’attimo del pericolo»¹³. È in quell’imprevisto e imprevedibile “balenare” che deve entrare in campo l’azione rivoluzionaria. Ed è precisamente in quell’*attimo* che ci troviamo nel tempo propriamente messianico. Ma se messianico non è in

12 *Ibidem*: «In Wirklichkeit gibt es nicht einen Augenblick, der *seine* revolutionäre Chance nicht mit sich führt – sie will nur als eine spezifische begriffen sein, nämlich als Chance einer ganz neuen Lösung vorgeschrieben von einer ganz neuen Aufgabe. Dem revolutionären Denker bestätigt sich die eigentümliche revolutionäre Chance aus einer gegebenen politischen Situation heraus. Aber sie bestätigt sich ihm nicht minder durch die Schlüsselgewalt eines Augenblicks über ein ganz bestimmtes, bis dahin verschlossenes Gemach der Vergangenheit. Der Eintritt in dieses Gemach fällt mit der politischen Aktion strikt zusammen; und er ist es, durch den sie sich, wie vernichtend immer, als eine messianische zu erkennen gibt».

13 W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, cit., p. 695.

senso proprio il tempo dell'attesa, esso non è neppure la mera *Jetztzeit*. La densità "monadica" del *Nunc*, dell'Ora, dell'Adesso, è piuttosto l'oggetto dell'"interprete": dello storico capace di cogliere la costellazione determinata del presente nella *Darstellung*. Il tempo messianico è piuttosto tempo dell'azione: poiché solo nell'azione si *diviene* soggetti rivoluzionari, soggetti in grado di operare una conversione del "politico" nel "messianico".

VII - A partire di qui, però, le cose si complicano ulteriormente. Ed è necessario rideclinare le questioni. La redenzione, che noi riusciamo a riattualizzare tramite l'azione, è – come si è visto – legata al balenare dell'immagine del passato. E, ancora una volta, la correlazione biunivoca dei due assi messianismo/materialismo storico produce, nella tesi XIV, una segreta simmetria di opposti: a un polo dell'opposizione simmetrica ci imbattiamo nel «salto di tigre nel passato» (*Tigersprung ins Vergangene*) rappresentato dalla moda (e, a tale riguardo, sappiamo quanto Benjamin mettesse in relazione, via Simmel, moda e moderno); all'altro polo troviamo invece il «salto dialettico» (*dialektischer Sprung*). Occorre qui osservare come tra i due "salti" intercorra – insieme – un'analogia e un contrasto: una sorta di parentela conflittuale. Il salto nel passato della moda, con il suo «fiuto per l'attuale (*Witterung für das Aktuelle*), dovunque esso si muova nel folto di tempi lontani», coglie – certo – la dimensione della *Jetztzeit*, estraendola dal *continuum* storicistico del "tempo omogeneo e vuoto": e in questo senso la Rivoluzione francese, nella persona dello stesso Robespierre, «citava l'antica Roma esattamente come la moda cita un abito d'altri tempi». Ma questo salto avviene, inevitabilmente, dentro uno spazio già da sempre predisposto e prefigurato dal potere: «in un'arena in cui comanda la classe dominante». Radicalmente diverso, invece, è – ad onta di ogni analogia strutturale – il modo in cui il *continuum* del Progresso viene fatto esplodere dal salto dialettico soggiacente al concetto marxiano di rivoluzione. Il referente categoriale di questo salto non è più, infatti, il tempo-ora, ma – per l'appunto – l'attimo. Un *Augenblick* che la tesi XV – a conferma di quanto abbiamo prima argomentato – salda intimamente alla dimensione dell'agire: «La consapevolezza di scardinare il continuum della storia è proprio delle classi rivoluzionarie nell'attimo della loro azione»¹⁴.

In questo crocevia si colloca l'originale rielaborazione operata da Benjamin della tematica dello *Ausnahmestand*, dello "stato d'eccezione": inteso – con e contro Carl Schmitt – come effrazione della *homogene und leere Zeit* che, risolvendosi nel continuum autoreferenziale del dominio tecnico, ha prodotto come *fenomeno modernissimo* l'orrore del fascismo. A dispetto di ogni "mitologia di legittimazione" di ascendenza romantica, l'essenza del fascismo non risiede in alcun ricorso nostalgico al passato, ma è tutta inscritta nella potenza tecnocratica che si dispiega dal moderno concetto di storia progressiva. Sotto questo profilo, per Benjamin il fascismo si alimenta del progresso esattamente come si alimenta il movimento operaio, che in quel continuum si è passivamente adagiato: «Non c'è nulla», si legge nella tesi XI, «che abbia corrotto i lavoratori tedeschi quanto la persuasione di nuotare con la corrente. Per loro lo sviluppo tecnico era il favore della corrente con cui pensavano di nuotare»¹⁵.

14 Ivi, p. 701: «Das Bewußtsein, das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen, ist den revolutionären Klassen im Augenblick ihrer Aktion eigentümlich».

15 Ivi, p. 698.

VIII - Ma come si esce da questa situazione di stallo, da questa deriva entropica del processo storico? Se ne esce, per Benjamin, non soltanto facendo esplodere il continuum attraverso la cuspide determinata dal punto di convergenza dei due assi di materialismo storico e messianismo, ma anche staccandosi dalla radice antropocentrica comune a tutte le forme tradizionali di messianismo e alle varianti ideologiche (sia progressiste, sia rivoluzionarie) che lo hanno "secolarizzato". Decisivo, da questo punto di vista, il richiamo al Blanqui di *L'eternité par les astres*.

In cosa consiste, precisamente, l'importanza strategica di quest'opera nella prospettiva dell'ultimo Benjamin? Blanqui non soltanto ci fornisce, con la sua immagine del cosmo, l'idea di un "abisso secolarizzato" (come troviamo scritto nei materiali sul *Passagenwerk*); ma ci fa vedere addirittura che l'idea messianica – coincidente con la sincope, con l'accorciamento del tempo – fa tutt'uno con la consapevolezza che l'intera storia dell'*homo sapiens* non è che un frammento, un segmento infinitesimale all'interno della durata cosmica. L'accorciamento apocalittico dei tempi si ribalta così da indicatore di centralità e absolutezza in cifra della finitudine e della brevità della storia umana. Il motivo dell'accelerazione dei tempi compare, com'è noto, nelle *Tischreden* di Lutero, all'interno di una rappresentazione oltremodo suggestiva (in una lingua incandescente in cui tedesco e latino si mescolano) dell'imminenza dell'apocalisse come vertiginoso accorciamento dei tempi, per cui i secoli divengono anni, gli anni mesi, i mesi settimane, le settimane giorni, i giorni ore, le ore minuti, i minuti secondi: «Dann die Welt eilet davon, quia per hoc decennium vere novum saeculum fuit»¹⁶. L'inversione simbolica benjaminiana consiste nel fare di questa inaudita sincope dei tempi la cifra dell'assoluta contingenza della storia dell'*homo sapiens*. Vi è dunque una tendenza anti-antropocentrica, che Benjamin introduce in aperta rottura con tutte le visioni tradizionali, non solo progressiste ma anche rivoluzionarie, della storia: incapaci entrambe di pensare la dimensione "straniante" e "spaesante" che avvolge, relativizzandolo, lo stesso evento della Storia e della Civiltà.

IX - Questo tema ci conduce adesso, avviandoci alla conclusione, a un motivo ulteriore: come operare – a partire da questo spaesamento cosmico – una *location* dell'apertura prodotta dalla convergenza di messianismo e materialismo storico? Sappiamo bene che tale apertura è sottilissima: è quella che Benjamin chiama la "piccola porta" (*kleine Pforte*) da cui potrebbe entrare il Messia. La porta stretta sta ad indicare la precarietà di un *margin* pericolosamente minimo. Il Messia non entra per la grande rappresentazione del cattolicesimo romano, come pensava Schmitt, ma sopraggiunge nell'istante del pericolo, allorché un piccolo spiraglio sembra dischiudersi: poiché la porta d'ingresso del messianico è la porta d'ingresso della contingenza, della caducità. Una contingenza "kairologica" che coincide con una sorta di interludio fra l'essere e il nulla, il "vuoto" e il "pieno", la disperazione e la speranza.

Da Auguste Blanqui Benjamin trae dunque – insieme – l'idea della contingenza e della natura come categoria escatologica: intersecandole in un punto in cui il carattere pericolosamente minimo del margine e l'apertura alla redenzione vengono a trovarsi in un equilibrio precario. In questo equilibrio precario si situa, nel corpo delle tesi, la traccia

16 M. Luther, *Tischreden*, in *Werkausgabe*, II, 2756 b. Cfr. sul tema G. Marramao, *Macht und Säkularisierung*, cit., p. 92 e ss.

teorica di Marx. Ma è un Marx che non coincide con nessuno dei Marx “dimezzati” della tradizione: non il Marx “scienziato” della spiegazione – volto a descrivere le “leggi di movimento” del capitale; e neppure il Marx “profeta” della narrazione storico-dialettica – intento a suscitare mitopoieticamente le energie del soggetto rivoluzionario; ma piuttosto il Marx della *Darstellung* – capace di saldare insieme, in una sintesi esplosiva, l’analisi “spettroscopica” del mondo dominato dal feticismo della merce con la tensione messianica latente in ogni agire autenticamente rivoluzionario. Per questa via, la “rappresentazione” marxiana si trasforma, nel laboratorio benjaminiano, in un reagente chimico essenziale per operare una sintesi di scienza e redenzione. Ed è in virtù di una tale saldatura che l’analisi della fantasmagoria della merce (riletta da Benjamin in chiave quasi surrealista) viene permeata del *pathos* proveniente dall’“esperienza” (*Erfahrung*) degli oppressi, degli sconfitti o – per usare una suggestiva espressione di Primo Levi – dei “sommersi” della storia. Ma, una volta investita dall’appello del passato, la *Darstellung* del materialismo storico è in grado di restituirci la costellazione di un presente aperto all’azione messianica, diametralmente opposto alla *Vorstellung* apologetica di un presente sigillato dalla mitologia e dalla giurisprudenza del vincitore.

X - Affiora qui il tratto davvero dirimente del messianismo politico di Benjamin: il suo corrispondere all’appello del passato anziché a un’ingiunzione del futuro. Discende di qui una radicale inversione simbolica della nozione di attesa messianica, che fa della generazione presente – di ogni generazione presente – il destinatario o l’“oggetto” dell’attesa e il “soggetto” della redenzione. In breve: *siamo noi ad essere “attesi” dai morti*. Non altro significato possono avere gli accenti – letteralmente extra-ordinari – della tesi II:

Il passato reca con sé un indice segreto che lo rinvia alla redenzione. [...] Se è così, allora esiste un appuntamento misterioso tra le generazioni che sono state e la nostra. Allora a noi, come ad ogni generazione che fu prima di noi, è stata consegnata una *debole* forza messianica (*eine schwache messianische Kraft*), a cui il passato ha diritto¹⁷.

Siamo noi dunque, proprio noi che viviamo nel presente, ad essere investiti dalle generazioni passate della responsabilità non già di custodire utopicamente una speranza o un’aspettativa, bensì di intraprendere un’azione messianica. Una volta ritrascritta come un balenare nell’attimo del pericolo del passato non risarcito degli oppressi, delle vittime, dei senza-nome, l’idea benjaminiana di redenzione viene pertanto a convergere con il sentimento che «neppure i morti saranno al sicuro dal nemico»: se quel nemico continuerà ancora a vincere¹⁸.

Il ritorno, nel cuore delle tesi, del motivo cabbalistico della redenzione come formula insatura, come pure del paradosso ebraico per cui soltanto noi siamo in grado di salvare Dio, avviene dunque a partire dall’effrazione del concetto di storia orientato alla linearità del “tempo omogeneo e vuoto”. E tuttavia qualcosa di quella linearità permane: e precisamente nel sentimento di una irreversibilità declinata – baudelairianamente – in

17 W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, cit., pp. 693-694.

18 Cfr. *ivi*, p. 695.

chiave ipermoderna. E, dal momento che ci troviamo ormai irreversibilmente immessi in una “*Einbahnstrasse*”, in un “*One Way*”, in una strada-a-senso-unico, non è l’inizio ma la fine a costituire la vera posta in gioco dell’Angelo della Storia. Per dirla con Kafka (altro autore-chiave per comprendere il senso latente del messianismo-senza-attesa di Benjamin): davanti all’appello messianico del passato di cui noi – noi che viviamo la costellazione della *Jetztzeit* – siamo i soli destinatari ed eredi, ciò che conta non è la via ma la fine, il punto terminale.

Quella che chiamiamo via non è altro che la nostra esitazione.