

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

Scuola di Roma

Seminari e lezioni 2014

VIA D'USCITA DALLE MACERIE

I Ciclo - 22-24 gennaio 2014

Catastrofe come crisi

Relazione di Marco Viscomi

Paolo Vinci

Walter Benjamin: la storia come catastrofe

Nel frammento del 1931 su *Il carattere distruttivo*, Benjamin individua nell'attività del creare spazio e del far pulizia i toni essenziali della distruzione. Quello che viene abbozzato in questo testo non è un discorso psicologico o soggettivistico, ma politico e filosofico. La politica stessa viene qui intesa come un'azione del creare spazi per l'azione umana, mentre la caratteristica propriamente distruttiva della politica viene rintracciata nella sua essenza dialettica. Il filosofo riduce il mondo alla dimensione "allegra" (fuor da ironia, nei termini di Benjamin) di un mondo che si pone come distruttivo. Di fronte alla crisi ed alla catastrofe, il pensiero di questo autore non cerca la via genealogica o archeologica che intenti la spiegazione delle cause del darsi del catastrofico e della distruzione. Egli, piuttosto, imposta la sua ricerca in una modalità particolare di vedere e di intendere la realtà che lo circonda, nei tratti di un distruttivo non caratterizzato negativamente, ma inteso in una modalità quasi fenomenologica di discernimento. Una sorta di intendimento, questo, non dianoetico fondativo, ma noetico enunciativo.

Tutte le cose, osserva Benjamin, subiscono, per natura, la legge del declino e della morte. Nelle cose invecchiate e che stanno per scomparire, risiede una *Stimmung* rivoluzionaria: non si assiste, nello sviluppo del pensiero dell'autore in esame, ad alcun lamento sulla caducità, ma si constata la formulazione di una visione della realtà che tenta di rintracciare una via d'uscita dalle macerie della distruzione. Il tentativo di profilare questa via si attua in Benjamin secondo un duplice filone di riferimento: l'uno segue gli ambiti tematici di speranza-salvezza-redenzione, l'altro si volge verso quelli di rottura rivoluzionaria-emancipazione-forza eversiva. Il problema dialettico consiste appunto nell'atto di mediazione di questi due assi considerabili nei termini del teologico e del politico. Da tale prospettiva, le macerie frutto della distruzione, non vanno rimosse o distrutte, né ricomposte in unità, né, ancora, lasciate lì in attesa di un impossibile momento apocalittico. L'unico modo per intendere la modalità in cui Benjamin fonda la propria comprensione di questa via d'uscita, è considerare cosa essa non sia e come essa non vada intesa.

La via d'uscita dalle macerie, in quanto emancipazione, si differenzia dalla presa di coscienza, quindi dal potenziamento della soggettività, cioè dal passaggio hegeliano dall'in sé al per sé. La funzione della politica viene piuttosto ad erodere il soggetto, il quale diviene "teatro di un processo oggettivo". La politica forma spazio, apre a nuove possibilità, senza che però tali spazi e possibilità

vengano impiegate nel loro effettivo venir occupate ed attualizzate nella scelta. Il carattere distruttivo, oltre i caratteri di decadimento o di demoniaco, mai esasperati nella visione tragico-positiva di Benjamin, accentua le macerie per indicare la via d'uscita da esse. Nel suo intento di chiarificazione argomentativa, ciò non inclina alla fornitura di concetti sistematici o di impianti dottrinali, ma ad un insieme di idee e di immagini. Il pensatore tedesco si rivolge alla tradizione a lui precedente e contemporanea secondo una duplice modalità, che egli discrimina. La prima è quella del "collezionista", cioè quella di colui che lotta contro la dispersione degli oggetti, impegnato nel conservare e raccogliere le tracce e i resti del passato. La seconda, invece, è quella del "citazionista", vale a dire quella di colui che estrapola dal contesto di origine e combina tra loro le varie parti della tradizione, allo stesso modo di come avviene il montaggio delle scene di una pellicola cinematografica. In linea con questo andamento asistemático, il prof. Vinci ripercorre alcune tappe fondamentali dell'itinerario speculativo di Benjamin.

Nel *Frammento teologico-politico* (1920-1921) si legge che solo il Messia compie l'accadere storico, nella misura in cui lo conduce ad un compimento escatologico, cioè lo porta alla pienezza. Benjamin rompe con la teologia politica, sia con la legittimazione del potere sovrano, sia con le forme di antagonismo al potere costituito, cioè la giustificazione dialettica del movimento rivoluzionario. Il pensatore, vale a dire, priva la politica tutta di un qualunque investimento di carattere escatologico, riconducendo la dimensione distruttiva del politico al momento storico incompiuto e non concludibile temporalmente. Nulla di storico, infatti, può di per se stesso riferirsi immediatamente al messianico, in quanto non è soggetto a trasfigurazione: la trascendenza messianica non è accessibile a nessun soggetto storico, che la voglia stratonare dalla propria parte al fine di legittimare una qualunque specie di operato. Nulla di storico, ancora, si può riferire legittimamente al messianico. Il divino, a vedere di Benjamin, limita lo storico e l'umano, caratterizzandone in negativo la non esaustività e l'incompletezza costitutiva. La funzione del divino, insomma, resta negativa: il cielo permane vuoto e gli dèi ritratti, non essendoci così più. Il parallelo che il prof. Vinci vede in questo contesto, è quello del pensiero benjaminiano con la professione poetica di Hölderlin sul sacro e sul divino.

Il messianico, in Benjamin, non è esito storico-provvidenziale di un *èschaton* più o meno secolarizzato, ma provoca l'arresto del corso della storia, rende questa incompleta, e in ciò focalizza la propria funzione. In questo senso, si delinea una filosofia della storia nei termini dell'assenza di un fine ultimo verso il quale il procedere degli eventi inceda inesorabilmente. Su questo punto si ha la divaricazione del pensiero di Benjamin da quello di Löwith e del suo *Significato e fine della storia*. Lo stesso ordine profano viene inteso come orientato sull'idea di felicità, quale suo tratto fondamentale. Tale felicità, però, non viene riconosciuta da Benjamin nella pienezza e nel carattere spiritualistico eterno, ma nella "aspirazione al tramonto di ogni terrestre", il tramonto di ogni naturalità che, proprio perché finita e transeunte, trapassa. Nella sua caducità, la natura stessa è messianica, mentre il divino in quanto tale limita la natura nel suo carattere essenzialmente finito e in ciò si concretizza il mero aspetto negativo di quello. La politica, quale potenziamento della caducità nei termini della distruzione e della catastrofe, incarna la forma del tendere alla felicità dell'ordine profano, il cui metodo chiave è quello del nichilismo. La stessa morale viene scardinata da qualunque afferenza al politico. E ciò non solo perché questo viene completamente ricondotto alla dimensione del nichilismo, ma anche e soprattutto perché la conduzione di un qualunque agire volto ad un fine viene inficiato dalla distruzione stessa della possibilità di qualunque fine in quanto tale.

Nella seconda tesi *Sul concetto di storia*, viene spiegato come la felicità abbia a che fare col passato. Il carattere proprio di tutto l'esistente, infatti, rimane sempre quello della caducità e del transeunte. L'indice della felicità risiede nella categoria del possibile, lì dove il momento felice non è collocato nel futuro di una vita dopo la morte, né nell'attimo presente fugace e mortale. La felicità, piuttosto, è rinvenuta da Benjamin nel passato e nel carattere delle potenzialità inesprese che non si

sono realizzate nel caduco avvenire degli eventi trascorsi. Il passato rinvia così ad una dimensione di redenzione, nella misura in cui lascia aperto lo spazio alla divagazione sui possibili esiti che determinanti eventi avrebbero potuto assumere. Il futuro, nei termini dell'unica potenzialità possibile oltre le macerie, viene così a calarsi nel passato. L'umano, d'altronde, non può mai agire in nome di un compimento legittimato o legittimabile dal punto di vista escatologico. Per Benjamin, non esiste mai una violenza giusta, né, d'altronde, si può pensare che il divino agisca, intervenga o esista nella storia. Il divino mantiene solo il carattere negativo di limitare l'esistente alla propria mortalità ed alle macerie della distruzione di questo emergere di potenziale dal passato, quale unica apertura oltre la contingenza pressante della storia. Il rapporto dinamico che viene configurandosi fra la storia e il presente, diviene problematico. Entrambi i due termini sono riconosciuti come catastrofi, dal momento che non si dà compimento dialettico, né catarsi o escatologia di sorta dell'uno o dell'altro. Lo stesso futuro appare estromesso come categoria storica, venendo completamente assorbito nei termini del possibile (ma inattuale e contro fattuale) poter essere stato del passato trascorso.

Il testo *Capitalismo come religione* fa un passo oltre l'affermazione di Weber, per la quale il capitalismo sia condizionato intrinsecamente dal carattere religioso. In quello scritto, Benjamin sostiene che l'intero capitalismo sia una "celebrazione senza tregua, senza via d'uscita", nella quale il soggetto umano è l'adoratore e la religione che viene da lui professata è quella del capitalismo stesso in quanto tale. Il culto colpevolizza e crea debito, facendo pesare entrambi questi due fattori sui singoli e sulle nazioni. In questo contesto, questa religione non è più riforma dell'essere, al pari delle religioni tradizionalmente intese. La religione del capitalismo assume i caratteri di completa rovina dell'essere, in quanto sottopone questo ai termini dello sfruttamento incondizionato e dell'usufrutto spregiudicato. Il mondo si svaluta, venendo ridotto alla mercificazione della compravendita consumistica e alla realtà della metropoli. Chi realizza compiutamente la religione capitalista, a ritenere di Benjamin, è lo *Übermensch* nietzscheano.

Nella condizione capitalistica nella quale noi oggi viviamo, la vita individuale risulta immersa nell'inconscio: l'intera situazione moderna appare come calata nel puro mondo naturale, ancora in preda a forze mitiche, in mezzo alle quali il nesso fra colpa e destino assume tratti mitico-religiosi. Il presente della modernità si prospetta fenomenicamente come sempre uguale, ripetizione incessante, coazione a ripetere. Il moderno è fantasmagoria (termine che Benjamin mutua dalla lettura del *Capitale* di Marx, dalla parte finale del primo capitolo del testo, lì dove si parla di "fantasmagoria della merce"). La modernità si relaziona in maniera feticista sia alle merci, sia all'auto-rappresentazione di se stessa. In quest'ultima accezione, essa figura se stessa come non produttrice di merci, facendosi un'immagine fittizia del proprio gestire capitalisticamente il processo economico della produzione. Il lavoro diviene qui valore proprio della merce, dal momento che assume un'oggettivazione spettrale: il valore assegnato alle merci cela il lavoro che ha prodotto queste stesse merci. Alla relazione che il soggetto intrattiene con queste, si va conformando un agire feticista, completato dall'intrinseco intendersi della modernità quale non produttrice ma semplice consumatrice di beni.

Il carattere proprio di questa visione filosofica della storia, viene approfondito ulteriormente nel testo per il concorso per l'abilitazione all'insegnamento di Benjamin, cioè *Origine del dramma barocco tedesco*. In questo scritto si evince il senso catastrofico della storia nell'uso specifico che aveva l'allegoria nel periodo barocco. Benjamin legge questo momento storico letterario attraverso autori tedeschi specifici, quali Andreas Gryphius e il suo comporre macabro e inquietante. A ritenere del filosofo, nell'età barocca non si ebbe autenticamente storia perché nessun "genio sovrano" ebbe a ispirare sugli artisti dell'epoca in Germania, differentemente da come avvenne, per esempio, in Inghilterra con Shakespeare. Quello che rintraccia Benjamin nel Seicento tedesco è un mero *Kunstwollen*, un volere fare arte, incapace però di adempiere all'arte autentica, frutto dell'ispirazione del genio. Il dramma barocco è, a suo ritenere, un dramma storico, nel quale si

assiste alla riformulazione naturalistica della storia, cioè al suo venire trasformata in destino, un esplicito correre verso la fine (senza un fine) della morte. La storia viene qui oggettivata e, privata di momento escatologico, è figurata come una “dilazione della trascendenza”, uno spostamento della trascendenza nel luogo catastrofico delle macerie. L'allegoria enuncia il dramma della dissoluzione, in quanto separa la φύσις dal momento significativo del τέλος e risucchia la storia nella natura. La morte non assume più la veste di trasfigurazione per l'altra vita, ma il tratto puro della contrazione: è questo ciò che Benjamin definisce un morire “in vista del cadavere”, dal momento che la natura e il vivere permangono sempre nel loro carattere di caducità mortale. Col morire, l'uomo accentua la propria materialità nella forma del decomporsi. Nella storia, il barocco vedeva soltanto la dimensione politica nella tonalità del dramma e della melanconia espressa dall'allegoria. In ciò veniva poeticamente messo in evidenza il tratto di sfumatura che intercorre tra il lutto e la melanconia stessa. La consapevolezza della caducità di tutte le cose e dell'insostituibilità delle cose tra loro, dal momento che ciascuna cosa è unica per quella che è, dà forma al lutto. È esso che, sostiene Benjamin, non si può freudianamente elaborare, in quanto connaturale allo stato caduco dell'esistenza, vale a dire alle sue proprie macerie storiche. A questo lutto, trasparente dall'allegoria dell'età barocca, si riferisce il pensatore nella sua enunciazione filosofica della dialettica negativa della storia.

Un altro riferimento importante per poter comprendere la dimensione catastrofica della storia profilata da Benjamin si ritrova nei suoi studi frammentari sul testo incompiuto di *Parigi, capitale del XIX secolo*. Prendendo ad asse portante della sua argomentazione la personalità di Baudelaire, il filosofo sviluppa questa sua ricerca nei termini dell'incontro storico tra presente e passato avvenuto nel poeta parigino. Secondo Benjamin, questi colse, negli anni '30 dell'Ottocento, un appuntamento della storia. Nell'ambito della sua riflessione storica, per Benjamin il presente trova il proprio senso nel passato, mentre questo culmina nel momento di volta in volta tale da darsi come presente. Il frutto dell'incontro fra questi due momenti consiste nella creazione di un'immagine (*Bild*), un mondo in miniatura, una “costellazione” di rimandi e significati, incarnati dalla *Jetztzeit*. Con questo termine si indicano l'adesso, l'attualità, non considerata quale momento cronologico che coincide col presente, ma come punto fulmineo in cui ciò che è stato si unisce con l'ora attuale. L'immagine è fulminea e istantanea e in essa l'evento storico si polarizza dialetticamente nell'incontro con l'attualità, divenendo un campo di forze fra il suo pre e post storico, fra il suo prima e poi. Lo scaturire dell'immagine è “l'ora della conoscibilità”, cioè il momento in cui le cose giungono ad una conoscibilità piena, in un determinato momento di maturazione storica. Solo in epoche determinate avviene tale polarizzazione, la quale è sempre nuova nella sua sostanza, sebbene sempre identica a sé in quanto fulminea. Tale giungere a leggibilità è proprio dell'intrinseco e dialettico, non finalistico né teleologico, divenire della storia.

Ogni presente, ogni ora, è l'ora di una determinata conoscibilità. Ma non è che il passato e il presente gettino reciprocamente, l'uno sull'altro, una qualche luce chiarificatrice. L'incontro tra i due poli non avviene nei termini di una reciproca appropriazione, in quanto nessuno dei due prevale sull'altro, né si costituisce a scapito dell'altro. La *Jetztzeit* accade nei termini dell'esperienza che scardina il continuum tra passato e presente, facendo assumere a questo stesso scardinamento il carattere del politico. L'immagine, in quest'ottica, è dialettica in stato di quiete, dal momento che valorizza la capacità della costellazione di fermare il continuum e di arrestarsi al momento negativo della polarizzazione tra i due termini del passato e del presente, senza volgere ad alcuna sintesi. Tale dialettica in stato di arresto non vede superamento del negativo. Sia il messianico che la salvezza, stanno nel guardare la negatività in faccia, senza occultarla nel volgere a posizioni ultime di ricomprensione.

Il messianico appare come un'inversione che genera tensione interna alla storia, senza mai consentire di risolverla in escatologia. In Benjamin, non si ha il divenire altro in senso hegeliano, ma il permanere non composto né componibile della dialettica. In ciò sta il messianico di cui parla il

filosofo tedesco, quando lo intende come incapace a ricomporre i frantumi della catastrofe e la tensione indissolubile tra passato e presente. Da questa prospettiva, il futuro non sorge, se non come visione verso il passato, in quanto possibile che non si è realizzato, o come attimo presente, che si può attualizzare in *Jetztzeiten* determinate. L'immagine, sostiene Benjamin, è come la monade, come un qualcosa che concentra e afferma senza sintetizzare, né assolutizzare o mistificare. Baudelaire, a ritenere di Benjamin, è un'allegorista, non un decadente. Egli è stato capace di intendere la vita e l'arte sotto il segno della frantumazione e delle macerie, senza però cadere vittima del mito del mondo moderno. Il poeta francese ha cercato di resistere alla trasformazione moderna e per questo viene eletto dal filosofo ad eroe. Baudelaire, a ritenere di quest'ultimo, si separò da questo mondo nel quale l'azione non è sorella del sogno.

Gennaro Sasso

Considerazioni su Il principe di Machiavelli

Dalla celebre lettera, datata 10 dicembre 1513 e indirizzata a Francesco Vettori, si evincono alcuni caratteri fondamentali delle conoscenze e della formazione classica di Niccolò Machiavelli. Invitato dall'amico a recarsi da lui per condividere una vita di piaceri e agi, lo statista fiorentino formula questo testo sulla sua condizione da esiliato a Sant'Andrea in Percussina, presso San Casciano in Val di Pesa. Da quanto si legge si può evincere, in prima istanza, che Machiavelli associasse alle sue passeggiate le letture contemporanee di autori volgari (Dante, Petrarca) e di poeti latini (Ovidio, Tibullo). Le sue conoscenze letterarie, quindi, non si arrestavano al solo ambito della nascente lingua italiana, ma si estendevano fino al latino più complesso. Conferma di ciò è data anche dal fatto che, dopo l'insieme delle faccende quotidiane, recatosi nel chiuso del suo studio, Machiavelli confessa si immergesse nel dialogo con i grandi classici del passato. Addirittura, egli sostiene di essere nato per cibarsi di quella classicità che tanto amava. Avendo trascorso la propria vita nel complesso degli impegni politico-amministrativi fiorentini, è comprensibile come Machiavelli non abbia potuto condurre l'intera sua esistenza nell'*otium* letterario. Sin dagli anni 1497-98, infatti, fu impegnato nelle attività di cancelleria. Nonostante ciò, comunque, si legge nei diari del padre che il piccolo Niccolò studiò latino in privato e apprese conoscenze di diritto sin dalle letture condotte nella biblioteca paterna. Queste sono alcune premesse per la nascita de *Il principe*, le quali non devono essere ricondotte soltanto ai primi decenni del XVI secolo, in quanto esse affondano le loro radici nell'intera formazione culturale del giovane Machiavelli.

Parlando di questo suo lavoro, prima del 1513, egli lo nomina come un trattato *De principatibus*, piuttosto che come un *De principe*. Nel capitolo XI sui principati ecclesiastici, viene messo in evidenza come questi, seppur non governati adeguatamente dei pontefici, si mantengano comunque in un ordine e in una sicurezza notevoli. Ciò, a ritenere sarcastico di Machiavelli, in quanto essi sarebbero tutelati e sostenuti direttamente da Dio. Secondo il pensatore politico, non si può parlare adeguatamente di questi Stati, in quanto il solo volerne giudicare la costituzione, voluta e mantenuta in vigore della divinità, sarebbe superbia e tracotanza. Sulla posizione nevralgica del silenzio del quale vengono fatti oggetto questi principati, a ritenere del prof. Sasso, si chiuderebbe la stesura effettiva del trattato sviluppato da Machiavelli col nome *De principatibus*. In questo stesso capitolo, infatti, si legge la dedica dello scritto al papa Leone X, cosa che non avrebbe avuto alcun senso di darsi se, appunto, non si fosse trattato della conclusione del testo. Questo scritto, insomma, sarebbe stato ampliato in fasi successive, le quali mettono in evidenza, di seguito al suddetto capitolo, piuttosto che i semplici principati, la personalità specifica e individuale del principe che deve governarli.

Un problema nevralgico che ricorre nella riflessione critica al testo di Machiavelli, consiste nel rapporto tra politica ed etica. Il prof. Sasso sostiene che esso non si manifesta in termini conflittuali o realmente problematici ne *Il principe*. Nel testo, propriamente, manca il problema di una qualunque specie di rapporto tra politica ed etica, perché è espunta la trattazione di uno dei due poli in questione, cioè di quello etico. Esso, cioè, è presente, in quanto viene identificato come tale nel suo darsi, ma è considerato come ultimamente non essenziale, se non nei soli termini funzionalistici ed utilitaristici. Il bene, dal punto di vista di Machiavelli, non si incontra nell'orizzonte della politica, se non quando, al pari del male, esso possa tornare utile all'agire politico. Per quest'ultimo, bene e male perdono le loro accezioni etiche, venendo completamente calate all'interno della dimensione contingente dell'agire.

La celeberrima frase, "il fine giustifica i mezzi", prima ancora che non scritta da Machiavelli, non risulta sostanzialmente applicabile all'intero contesto politico delineato dall'autore. Se il mezzo viene ricompreso nell'ambito del fine, in quanto viene finalizzato al conseguimento del fine stesso, ecco che allora il mezzo viene assunto in una natura identica a quella del fine. Nel capitolo XVIII de *Il principe*, Machiavelli sostiene un'altra cosa rispetto quella che vorrebbe essere la sostanza della succitata espressione. Scrive il pensatore in conclusione di capitolo «Facci dunque un principe di vincere e mantenere lo stato: e' mezzi saranno sempre iudicati onorevoli, e da ciascuno laudati; perché el vulgo ne va preso con quello che pare e con lo evento della cosa; e nel mondo non è se non vulgo». Il mezzo non è assunto alla fondazione del valore d'essere (eticamente) "onorevole"; esso non ha attinenza al fine in quanto tale, ma all'essere stimabile in quanto mezzo. L'essere a sua volta considerato onorevole di un mezzo, è un giudizio che a questo potrà essere assegnato, nella misura in cui esso perseguirà appropriatamente lo scopo di vittoria del principe. Il mezzo, quindi, non viene moralizzatore dal fine, ma è per quel che è in quanto mezzo. Al mezzo si può assegnare una valutazione soltanto successiva alla propria applicazione specifica, allorché il volgo giunga a valutare il modo col quale il principe abbia fronteggiato le intemperie della fortuna. Lo scopo del principe è, appunto, quello di garantire la sopravvivenza stessa del popolo, prodigandosi attraverso i mezzi più funzionali a questo scopo. Non tutti i mezzi sono giustificabili in vista di questo fine (non occorre loro, infatti, alcuna giustificazione etica), ma i mezzi, dopo che siano stati impiegati, verranno valutati più o meno "onorevoli", adeguati, al mantenimento della sopravvivenza del popolo contro le avversità della fortuna, se avranno effettivamente adempiuto a tale scopo. È l'esistenza, come pura entità da preservare, ciò che deve essere garantita con l'agire finalizzato dei mezzi, solo in seconda istanza valutabili dal volgo, dal desiderio di sopravvivenza di questo. Lo Stato non ha valore in sé, ma è semplicemente condizione di assestamento e di stabilità della sopravvivenza del popolo. In quest'ottica, i mezzi si equivalgono non nella fondazione finalistica, ma nell'essere giudicati dal volgo rispetto al mutare della fortuna. La virtù è l'arma con la quale si tenta di affrontare questa invincibile nemica. L'attrezzatura spregiudicata e amorale della politica, si spiega alla luce del senso tragico dell'esistenza, chiamato a fare i conti con le intemperie della fortuna.

In conclusione, si può sostenere che il testo intitolato *Il principe* abbia una triplice partizione. Una prima parte, si riferisce all'articolazione dei vari possibili principati e alla loro strutturazione interna (*De principatibus*). Una seconda, si sviluppa a partire dal capitolo XII e attiene la specifica individuazione della personalità del principe e del suo agire, in rapporto alla fortuna, alla virtù e alla gestione del potere (*De principe*). Una terza e ultima parte, invece, percorre trasversalmente e in maniera pervasiva l'intera opera di Machiavelli. Essa incarna il dramma della polarizzazione di virtù