

TAMARA TAGLIACOZZO*

CAPITALISMO COME IDOLATRIA. CAPITALISMO, ETICA E
RELIGIONE IN WALTER BENJAMIN TRA MAX WEBER E
HERMANN COHEN

Sommario

Nel frammento *Kapitalismus als Religion* del 1921 Benjamin rappresenta una idea monadica, l'idea del capitalismo, così come Weber tenta di fare nella sua *Ethik*. Questa è caratterizzata da una dimensione mitica dominata dal destino e dall'inclinazione, non etica, idolatrica, dove per la redenzione resa possibile dall'espiazione, dalla purificazione e dalla penitenza rimane solo una fuggevole speranza. Solo attraverso l'*Umkehr*, la conversione, l'espiazione e la purificazione proprie del pentimento esemplificato nella possibilità redentiva ebraica del Kippur (la *Teshuvà*, termine tradotto da Hermann Cohen con il termine tedesco *Umkehr*), sarà possibile uscire dalla gabbia del capitalismo, dell'indebitamento e della colpa. Nel Benjamin degli anni '30 la religione del capitalismo si rappresenta come un culto idolatrico legato al feticismo delle merci e al concetto di fantasmagoria, proprio del capitalismo avanzato. Solo la critica storica, fondata sulla rammemorazione, la teoria e la prassi che derivano dal lavoro – messianico – dello storico permettono l'uscita dal sogno dell'utopia e della fantasmagoria, il risveglio, e possono portare al momento redentivo che in Benjamin coincide con l'azione politica rivoluzionaria: spezzare la gabbia che il capitalismo/cristianesimo ha costruito intorno all'umanità sognante del XIX e XX secolo.

Parole chiave: capitalismo, idolatria, redenzione, conversione (*Umkehr/Teshuva*), fantasmagoria

* Università Roma Tre

Abstract

In the fragment *Kapitalismus als Religion* of 1921 Benjamin represents a monadic idea, the idea of capitalism, as Weber tries to do in his *Ethik*. This is characterized by a mythical dimension dominated by destiny and inclination, unethical, idolatrous, where for the redemption made possible by expiation, purification and penance only a fleeting hope remains. Only through *Umkehr*, the conversion, atonement and purification proper to the possibility of repentance exemplified in the Jewish redemptive possibility of Yom Kippur (the *Teshuva*, a term translated by Hermann Cohen with the German term *Umkehr*), will it be possible to get out of the cage of capitalism, indebtedness and guilt. In the Benjamin of the '30s the religion of capitalism is represented as an idolatrous cult linked to the fetishism of commodities and the concept of phantasmagoria, typical of advanced capitalism. Only historical criticism, based on remembrance, theory and praxis that derive from the messianic work of the historian allow the exit from the dream of utopia and phantasmagoria, the awakening, and can lead to the redemptive moment that in Benjamin coincides with revolutionary political action: to break the cage that capitalism/Christianity has built around the dreamy humanity of the nineteenth and twentieth centuries.

Keywords: Capitalism, Idolatry, Redemption, Conversion (*Umkehr/Teshuva*), Phantasmagoria

1. *Il frammento Kapitalismus als religion (1921)*

Benjamin compone intorno al 1921 un noto frammento al quale i curatori delle *Gesammelte Schriften* hanno dato il titolo, che si trova solo sul secondo foglio del manoscritto, *Kapitalismus als Religion*.¹ Qui egli formula un'ipotesi che va al di là della teoria che Max Weber espone nell'*Etica*

¹ W. BENJAMIN, *Kapitalismus als Religion*, in *Gesammelte Schriften* (= GS seguito da volume e tomo), Voll. I-VII e supplementi I, II, III. Eds. Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser et al., Frankfurt/M: Suhrkamp, 1974-1999, vol. VI, pp. 100-103; traduzione *Capitalismo come religione*, in D. GENTILI, M. PONZI, E. STIMILLI, *Il culto del capitale. Walter Benjamin: capitalismo e religione*, Quodlibet, Macerata 2014, pp. 9-12). Si veda su questo frammento benjaminiano T. TAGLIACOZZO, *La "costellazione" del capitalismo tra Walter Benjamin e Max Weber*, in D. GENTILI, M. PONZI, E. STIMILLI, *Il culto del capitale*, cit., p. 215-229. Si vedano inoltre D. BAECKER (ed.), *Kapitalismus als Religion*, Kulturverlag Kadmos Berlin, Berlin, 2003, e E. STIMILLI, *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet, Macerata 2011.

protestante e lo spirito del capitalismo (che cita in bibliografia²), scorgendo nel capitalismo stesso una religione e facendolo coincidere non con il protestantesimo ma con l'intero cristianesimo, poiché a suo avviso il «capitalismo si è sviluppato in Occidente – come va dimostrato non soltanto per il calvinismo, ma anche per le altre correnti cristiane ortodosse – in modo parassitario sul cristianesimo, in modo tale che, alla fine, la storia di quest'ultimo è essenzialmente quella del suo parassita, il capitalismo»:³

Nel capitalismo va individuata una religione; il capitalismo, cioè, serve essenzialmente all'appagamento delle stesse preoccupazioni, tormenti, inquietudini a cui in passato davano risposta le cosiddette religioni. Dimostrare tale struttura religiosa del capitalismo – e non solo, come ritiene Weber, in quanto costruzione determinata in senso religioso, bensì in quanto fenomeno essenzialmente religioso – condurrebbe ancora oggi nella direzione sbagliata di una smisurata polemica universale. Non possiamo sbrogliare la rete in cui ci troviamo. In seguito, tuttavia, ne avremo una visione d'insieme.⁴

La religione del capitalismo (in cui si trasforma il cristianesimo della Riforma e non solo) è caratterizzata secondo Benjamin da una dimensione paganeggiante,⁵ pratica, mitica e idoltrica:⁶

² W. BENJAMIN, *Kapitalismus als Religion*, in *Gesammelte Schriften*, cit. vol. VI, p. 102; trad. it. cit., p. 11. Benjamin legge, oltre a questo testo, sicuramente la conferenza weberiana *La scienza come professione* (1917): cfr. W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, cit., vol. VII, tomo I, p. 451. Benjamin pubblica, inoltre, nel 1921 il saggio *Per la critica della violenza* nella rivista «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik» da Weber codiretta fino alla sua morte, nel 1920.

³ W. BENJAMIN, GS VI 102, trad. it. p. 11.

⁴ W. BENJAMIN, GS VI 100; trad. it., p. 9.

⁵ Si veda l'interpretazione di Carlo Salzani, che pone l'accento sulla paganizzazione benjaminiana del cristianesimo. La letteratura critica collega questa descrizione della religione all'ultimo paragrafo del frammento, in cui il capitalismo è paragonato al paganesimo, in quanto, come questo, non concepisce la religione come legata a interessi “moralì” o “superiori”, ma piuttosto a interessi immediatamente “pratici”. Il capitalismo costituirebbe dunque, per Uwe Steiner, una “ripaganizzazione” della religione, a cui il giovane Benjamin oppone in questi anni un atteggiamento veramente “morale”, o finanche “religioso”. [...] La critica di Benjamin non si rivolge quindi alla religione in sé (ad esempio come “oppio dei popoli”), ma a una determinata struttura, probabilmente paganeggiante, che accomuna il capitalismo alle “cosiddette” religioni del passato» (C. SALZANI, *Politica profana, o dell'attualità di “Capitalismo come religione”*, in W. BENJAMIN, *Capitalismo come religione*, Il Melangolo, Genova 2013, p. 13).

⁶ Cfr. ancora C. SALZANI, *ivi*, p. 30, nota 61: «Uwe Steiner [“Kapitalismus als Religion: Anmerkungen zu einem Fragment Walter Benjamins”, *Benjamin-Handbuch*, G. B. Mezler 2011], p. 155, nota 20] [...] cita invece la terza edizione di *Aufruf zum Sozialismus*,

Il cristianesimo nell'epoca della Riforma non ha favorito l'avvento del capitalismo, ma si è trasformato in capitalismo.

Sul piano metodologico si dovrebbe indagare innanzitutto quali legami il denaro abbia stretto con il mito nel corso della storia finché non ha potuto trarre dal cristianesimo così tanti elementi mitici da costituire un proprio mito. [...]

Contribuisce a riconoscere che il capitalismo è una religione rammentare che il paganesimo originario ha dapprima compreso la religione non come un interesse “superiore” e “morale”, bensì come il più immediato interesse pratico: in altre parole non aveva affatto chiaro, come il capitalismo odierno, la sua natura “ideale” o “trascendente”, ma vedeva piuttosto nell'individuo irreligioso o di altra confessione della sua comunità un membro indubitabile di essa, proprio nel senso in cui la borghesia di oggi considera i suoi membri che non guadagnano.⁷

2. Il “tipo ideale”

Il “tipo ideale” di Weber appare uno strumento metodologico strutturalmente simile alle monadi di Theodor Wiesegrund Adorno e Walter Benjamin ma più legato alla ricerca storica empirica che alla necessità di illustrare – nel caso di Benjamin – una metafisica. Anche Weber utilizza, come Benjamin, il termine *Darstellung*,⁸ che ha il significato di esposizione,

uscita nel 1920, alla cui p. 144 [G. LANDAUER, *Aufruf zum Sozialismus*, Verlag des Sozialistischen Bundes, Berlin, 1911; Benjamin cita in *Kapitalismus als Religion* la p. 144] si trova il seguente passo: “Fritz Mauthner (*Dizionario della Filosofia*) ha mostrato che la parola ‘Gott’ (dio) è in origine identica a ‘Götze’ (idolo) e che entrambe significano il ‘Gegossene’ (ciò che è stato fuso). Dio è un prodotto creato dall'uomo, che prende vita, attrae a sé la vita degli uomini e alla fine diventa più potente di tutta l'umanità. L'unico ‘Gegossene’, l'unico idolo, l'unico dio, a cui gli uomini abbiano dato forma corporea, è il denaro. Il denaro è artificiale ed è vivente, il denaro genera denaro e denaro e denaro, il denaro ha tutto il potere del mondo. Chi è che non vede, chi è che ancora oggi non vede che il denaro, che il dio non è altro che uno spirito scaturito dagli uomini e divenuto cosa vivente, divenuto un mostro, che è il senso divenuto insensatezza della nostra vita? Il denaro non produce ricchezza, il denaro è ricchezza; è ricchezza per sé; non v'è altro ricco che il denaro”.

⁷ W. BENJAMIN, GS VI 102-103, trad. it. pp. 11-12.

⁸ Cfr. l'uso del termine *Darstellung* in H. RICKERT, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, General Books, Memphis, USA, 2012; trad. it. a cura di M. Catarzi, *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico naturale. Un'introduzione logica alle scienze storiche*, Liguori, Napoli 2002, pp. 165-170: «vogliamo stabilire [...] i principi dell'elaborazione concettuale storica (*historischen Begriffsbildung*). [...] si dimostrerà come sia possibile la rappresentazione (*Darstellung*) del particolare e dell'individuale, ossia di ciò che è storico (*Geschichtlichen*) in senso

rappresentazione, esibizione di una struttura in una serie di concetti di fenomeni storici. Il tipo ideale si presenta come un “cosmo di connessioni concettuali?”, un *Grenzbegriff* (concetto-limite),⁹ una costruzione utopica che orienta il giudizio d'imputazione e serve a fornire alla rappresentazione storica “strumenti precisi di espressione” linguistica e concettuale. È un'idea che, come concetto “genetico” (dunque capace di cogliere le connessioni causali, l'origine e lo sviluppo di un fenomeno storico, senza classificarlo in un genere), viene rappresentata da un sistema di concetti:

Questo quadro concettuale [offerto da quelle sintesi designate di solito «idee» di fenomeni storici, come il quadro *ideale* dei processi che avvengono in un mercato di beni, sulla base di una libera concorrenza e di un agire rigorosamente razionale] unisce determinate relazioni e determinati processi della vita storica in un cosmo, in sé privo di contraddizioni, di connessioni *concettuali*. Per il suo contenuto questa costruzione riveste il carattere di un'*utopia*, ottenuta attraverso l'accentuazione *concettuale* di determinati elementi della realtà. Il suo rapporto con i fatti empiricamente dati della vita consiste soltanto in questo, che laddove vengono determinati o supposti operanti, in qualsiasi grado, nella realtà connessioni del tipo astrattamente rappresentato in quella costruzione, cioè processi dipendenti dal «mercato», noi possiamo *illustrare* pragmaticamente e rendere comprensibile *il carattere specifico* di questa connessione in un *tipo ideale*. Questa possibilità è importante, anzi indispensabile, sia a scopo euristico sia a scopo espositivo [*für die Darstellung*]. Il concetto tipico-ideale serve a orientare il giudizio d'imputazione nel corso della *ricerca*: esso non *costituisce* un'«ipotesi», ma intende orientare la costruzione di ipotesi. Esso non è una *rappresentazione* [*Darstellung*] del reale, ma intende fornire alla rappresentazione strumenti precisi di espressione. Esso è quindi l'«idea» della moderna organizzazione della società, fondata sull'economia di scambio, *storicamente* data, la quale è stata sviluppata in base ai medesimi principi logici con cui si è proceduto a costruire l'idea dell'«economia cittadina» medievale come concetto “genetico”.¹⁰

logico. [...] La storia può, dunque, divenire scienza dell'accadere reale solo attraverso la rappresentazione (*Darstellung*) del *contesto storico* e, in particolare, essa deve tenere conto del fatto che ogni oggetto individuale è in un legame causale con altri oggetti individuali».

⁹ Il termine *Grenzbegriff* è centrale in Heinrich Rickert come in Hermann Cohen e in Ernst Cassirer. Su Cohen e Cassirer si vedano M. FERRARI, *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1996, e M. FERRARI, *Il giovane Cassirer e la scuola di Marburgo*, Franco Angeli, Milano 1988; cfr. inoltre M. FERRARI, *Introduzione al neocriticismo*, Laterza, Roma-Bari 1997.

¹⁰ M. WEBER, *Die “Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hrsg. v. J. Winckelmann, J.C.B. Mohr, Tübingen 1988, pp. 190-191; trad. it. *L'“oggettività” conoscitiva della scienza sociale e della*

La struttura logica dei sistemi di concetti in cui rappresentiamo [*zur Darstellung bringen*] tali «idee» e il loro rapporto con ciò che ci è immediatamente dato nella realtà empirica¹¹ sono naturalmente assai differenti.¹²

Qui è evidente come il metodo weberiano – utilizzato in particolare per definire l'idealtipo “capitalismo” e il più specifico “spirito del capitalismo” – sia pragmaticamente orientato per fini euristici: nonostante ciò le affinità con il metodo storico di Benjamin sono visibili nella scelta dei termini e nella comune rinuncia a concetti già dati (a favore di una produzione di concetti guidata da un'idea regolativa) e a una visione deterministica e progressiva della connessione causale. In Weber il fenomeno storico appare determinato da una costellazione di cause le cui categorie fondamentali sono quelle della possibilità oggettiva e della causalità adeguata, mentre in Benjamin il collegamento causale è fondato dall'incontro, in un fenomeno monadico, di presente e passato nel momento messianico della *Jetzt der Erkennbarkeit* (ora della conoscibilità).¹³

Nel frammento *Kapitalismus als Religion*, questa è la mia ipotesi, Benjamin rappresenta una idea monadica, l'idea del capitalismo, così come Weber tenta di fare nella sua *Ethik*, utilizzando concetti completamente

politica sociale, in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. ROSSI, Einaudi, Torino 2003, nuova edizione, pp. 59-60 [il corsivo sostituisce lo spaziato di Weber].

¹¹ Cfr. W. SCHLUCHTER, *Die Entwicklung der okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max von Webers Gesellschaftsgeschichte*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1979; trad. it. *Lo sviluppo del razionalismo occidentale. Un'analisi della storia sociale di Max Weber*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 31: «Per Weber non esiste superamento dello *hiatus irrationalis* tra concetto e realtà concepita: esiste solo l'ordinamento valido del reale da parte del pensiero come risultato della sua organizzazione da parte del concetto». Nell'adesione alla teoria analitica del concetto kantiana e nella critica all'interpretazione emanazionistica del criticismo, Weber segue le tesi di storia della filosofia esposte da Emil Lask nella sua dissertazione *Fichtes Idealismus und die Geschichte* (1902, in *Gesammelte Schriften*, 3 voll., Mohr, Tübingen, 1923, vol. I). Cfr. il saggio di M. WEBER, *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie* [1904], in M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* [1922], München, 1967; trad. it. *Roscher e Knies e i problemi logici dell'economia politica di indirizzo storico*, in Id., *Studi sul metodo delle scienze storico sociali*, Edizioni di Comunità, Milano 2001, p. 14.

¹² M. WEBER, *Die “Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, cit., p. 197; trad. it. cit., p. 68.

¹³ Cfr. T. TAGLIACOZZO, *Conoscenza e temporalità messianica in Walter Benjamin*, in *Europa e Messia*, «B@belonline/print», 4/2008, p. 145.

diversi per la sua esposizione, per la sua *Darstellung*, ma cercando comunque di delineare il suo *tipo*¹⁴ ideale:

Il tipo (*Typus*) del pensiero religioso capitalistico si trova espresso grandiosamente nella filosofia di Nietzsche. L'idea dell'*Übermensch* disloca il "balzo" apocalittico non nell'inversione (*Umkehr*), nell'espiazione, nella purificazione, nella penitenza, bensì in un potenziamento apparentemente costante, ma che nell'ultimo tratto è dirompente e discontinuo.¹⁵

3. *Umkehr/Teshuvà*

Il termine *Umkehr* ha, oltre al significato di "inversione", anche il significato di "conversione", sottolineato da tutti gli interpreti. Vedremo che solo attraverso l'*Umkehr*, l'espiazione e la purificazione proprie della possibilità del pentimento esemplificato nella possibilità redentiva ebraica del Kippur (la *Teshuvà*, termine tradotto da Hermann Cohen¹⁶ con il termine

¹⁴ Kant usa il termine *Typik* nella *Critica della ragion pratica*, nel paragrafo intitolato *Della tipica del giudizio puro pratico* (I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Werkausgabe*, Band VII, hrsg. von W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1991; trad. t. *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 186-191), per indicare l'esibizione simbolica di un concetto intelligibile proprio della ragione, l'idea del moralmente buono. Soltanto l'intelletto (non l'immaginazione) può sottoporre a un'idea della ragione non uno schema della sensibilità ma una legge «tale che può essere manifestata in concreto negli oggetti dei sensi, e quindi una legge naturale, ma solo quanto alla forma, come legge per il giudizio (*Urteilskraft*)», e questa legge Kant la chiama «il tipo della legge morale» (*ivi*, p. 188). Benjamin legge la *Critica della ragion pratica* intorno al 1918.

¹⁵ W. BENJAMIN, GS VI 101; trad. it., p. 10.

¹⁶ Cfr. l'uso del termine *Umkehr* per tradurre il termine ebraico *Teshuvà* in H. COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919), Fourier, Darmstadt, 1988², p. 227, trad. it. di P. Fiorato *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, a cura di A. POMA, edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, p. 305. Cfr. anche il capitolo «Il giorno della riconciliazione», *ivi*, pp. 252-275; trad. it., pp. 332-357 e «Il culto delle immagini», *ivi*, pp. 58-67; trad. it., pp. 118-128. Cfr. *ivi*, p. 60; trad. it., p. 120: «L'idolatria deve essere assolutamente distrutta. Tale decisione è la condizione preliminare del vero monoteismo». Benjamin aveva letto l'opera di Cohen pubblicata postuma nel 1919: si veda a proposito la lettera di Benjamin a Scholem del 1-12-1920 (in W. BENJAMIN, *Gesammelte Briefe*, voll. I-VI, a cura di CH. GÖDDE e H. LONITZ, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1995-, vol. II, 1996, pp. 107 e 110n). Cfr. anche G. SCHOLEM, *Tagebücher 1913-1917*, Jüdischer Verlag, Frankfurt a. M., 1995, p. 392: «nell'ebraismo [...] solo la conversione [*Umkehr*] solleva. Nel paganesimo [...] la cosa suprema è il diritto, nell'ebraismo la giustizia». Si veda A. DEUBER-MANKOWSKY, *Critique of State Violence in Walter Benjamin and Hermann Cohen*, in «Paradigmi», XXXV, I/2017, pp. 113-127.

tedesco *Umkehr*), sarà possibile uscire dalla gabbia del capitalismo, dell'indebitamento e della colpa.

Benjamin elenca quattro aspetti della struttura del capitalismo: l'essere una religione puramente culturale, priva di una dogmatica e di una teologia, la durata permanente del culto, l'essere, questo culto, colpevolizzante e indebitante (*verschuldend*), e, infine, il fatto che «il suo Dio deve restare nascosto ed è permesso invocarlo soltanto allo Zenit della sua colpevolizzazione, del suo indebitamento. Il culto è celebrato al cospetto di una divinità immatura»,¹⁷ coinvolta nella colpa. Tutti questi aspetti sono caratterizzati da una dimensione mitica dominata dal destino e dall'inclinazione, non etica, idolatrica, dove per la redenzione resa possibile dall'espiazione, dalla purificazione e dalla penitenza rimane solo una fuggevole speranza, poiché «solo per chi non ha più speranza ci è data la speranza».¹⁸

Si potrebbe, con cautela, avanzare l'ipotesi che Benjamin veda nelle dimensioni dell'espiazione, della purificazione e della penitenza – come possibili vie di uscita dalla religione del capitalismo – le caratteristiche di una concezione della religione ebraico-messianica (che si trasformerà presto in una visione teologico-politica fondata sul nichilismo e poi materialistica e rivoluzionaria) vista come alternativa etica e salvifica, proprio con la trascendenza di Dio, alla religione cristiana *tout court*. Nell'ebraismo il periodo tra il Capodanno (Rosh Ha Shanà) e il Giorno dell'Espiazione (Kippur) è il più importante dell'anno, ci si pente dei propri peccati e ci si riconcilia con gli altri uomini e con Dio, che rimette tutti i debiti nei suoi confronti (il *Kol Nidré*, il canto iniziale del Kippur, recita: “Tutti i voti siano sciolti...”, ma si tratta dei voti autoimposti, che vanno sciolti per iniziare il cammino della *Teshuvà*)¹⁹. Cohen stesso nella *Religion der Vernunft* dedica

¹⁷ W. BENJAMIN, GS VI 101; trad. it., p. 10.

¹⁸ Cfr. W. BENJAMIN, *Goethes Wahlverwandtschaften*, GS I 1, p. 201; trad. it. *Le “Affinità elettive” di Goethe*, in W. BENJAMIN, *Opere Complete*, voll. I-IX, Einaudi, Torino 2000-, vol. I, 2008, p. 589.

¹⁹ Cfr. M. GIULIANI, *Kol nidre: il mistero di “voti e giuramenti” annullati a Kippur*, in «Joimag», <https://www.joimag.it/kol-nidre-il-mistero-di-voti-e-giuramenti-annullati-a-kippur/>: «resta il fatto che da secoli la liturgia ebraica di Kippur invoca il perdono divino e lo ottiene nella consapevolezza che nessuno può vincolare o forzare la volontà divina, ma solo impetrarla (*Yebi ratzon milfanekeha*, lo abbiamo ripetuto più volte a Rosh hashanà) e intercedere, come fece Mosè dopo gli eventi tragici del vitello d'oro. Il Kol nidre ricorda, alla fin fine, che le trasgressioni individuali contaminano la comunità/la società, sempre un misto di giusti e ingiusti, così come, di contro, i meriti individuali la elevano. Non è solo una verità religiosa; è anche una verità laica, etica e politica, la cui cogenza non abbisogna di dimostrazioni. La proclamazione, all'inizio di Kippur, dell'annullamento di parole fuori controllo, di improvvisi giuramenti (a se stessi) e di impegni (autoimposti) che impediscono la fiducia, significa

un intero capitolo alla *Versöhnung* (riconciliazione), a cui porta la *Teshuvà* (*Umkehr*), e il capitolo successivo a «Il Giorno della Riconciliazione» e del pentimento:

Soltanto adesso diviene chiaro anche in che cosa questo nuovo cuore e questo nuovo spirito possono e debbono consistere: nella conversione dal precedente cammino di vita, nella capacità, di imboccare un nuovo cammino di vita. Soltanto adesso l'uomo diviene padrone di se stesso e non è più sottoposto al destino. Che la via del peccato non possa essere abbandonata è il fato. Da tale fato l'uomo si libera con la dottrina che il peccato non è per lui un impedimento permanente, un motivo permanente d'“inciampo”. Solamente grazie a ciò egli diviene un individuo, che non dipende in modo assoluto dalle relazioni della pluralità in cui è inserito. Egli è un'unità autonoma, spirituale perché morale. La capacità di conversione dal precedente cammino gli conferisce il valore di questa unità sovrana. [...].

Il termine ebraico per conversione (*Umkehr*) diviene una nuova parola, che peraltro in tedesco ha trovato una traduzione imprecisa nel termine *Buße* (*teshuvà*). Nel diritto germanico *Buße* significa il prezzo del riscatto, per cui il termine contiene un significato che non coincide, che è del tutto diverso dal significato della conversione. La nuova parola ebraica indica invece la trasformazione che si è posta in atto con la conversione. Penitenza è *punizione*. E la punizione è il mezzo attivo per cui la conversione va distinta dalla mera astrazione morale.²⁰

Il Giorno della Riconciliazione (*Kippur*) è collegato alla festa del Capodanno ebraico (*Rosh Ha Shana*). Essa è il primo giorno della penitenza e del pentimento – scrive Cohen – il decimo dei quali è il giorno della Riconciliazione (*Versöhnung*). Entrambe queste feste, che spingono al pentimento e alla riconciliazione tra uomo e uomo e poi tra uomo e Dio nell'ambito della comunità e in pubblico, sono legate al problema del destino umano e sono i giorni del giudizio di Dio. Ma per il monoteismo non vi è più destino, o fato, nel senso del politeismo e della tragedia antica, come impedimento permanente e ineluttabile:

Per il monoteismo non vi è più destino. Ciò che il politeismo chiama fato o destino, il monoteismo lo chiama giudizio e redenzione. Nessun giudizio presso Dio senza la redenzione alla fine del giudizio. Ma anche nessuna redenzione senza che il giudizio preceda. Il collegamento in Dio di giustizia e amore costituisce il mistero della sua essenza. Dobbiamo riconoscere solo questi come suoi attributi. L'unità di questi attributi è l'essenza, la sostanza di

davvero lasciarsi alle spalle il passato “con le sue maledizioni” e aprirsi al futuro “con le sue benedizioni”».

²⁰ H. COHEN, *Religion der Vernunft*, cit., pp. 226-227; trad. it., pp. 304-305.

Dio. Noi potremmo comprendere l'essenza di Dio, se riuscissimo a comprendere il collegamento che si attua eternamente nell'unità di Dio tra giustizia e amore. Si possono pertanto definire questi giorni come le feste di questo pensiero dell'unità di amore e giustizia in Dio. Questa unità è l'unità di Dio.²¹

Il giorno della Riconciliazione porta l'essere umano ad essere nuovamente puro, a ricevere nuovamente lo spirito della santità, lo spirito santo che lo spirito divino trapianta nello spirito umano. Questa è la differenza rispetto al panteismo, che fa coincidere compito e soluzione: l'«armonizzarsi con lo spirito originario della santità» come «compito infinito»,²² mai assolto, in cui l'uomo può nuovamente avere aspirazioni e errare, conscio della sua fragilità, dove la *shegaga*, l'errore inconsapevole o non voluto o dovuto a limitata conoscenza, è il limite del suo errare.

Il Giorno della Riconciliazione mantiene la finzione che siano *shegaga* tutti i peccati dell'uomo. Per questo Dio può perdonare senza rinunciare alla sua giustizia. Per questo egli può rendere innocenti. La colpa non deve essere “di impedimento”. La colpa non sancisce affatto il carattere malvagio dell'uomo, essa è invece soltanto la transizione verso la sua perfezione, verso la sua più alta elevazione per la riacquisizione della sua innocenza. Una tale concezione si trova nel Talmud. [...] “dovete santificarvi da voi stessi e sarete santi”, Aqiva introduce il corretto rafforzamento con la sua frase: dovete purificarvi da voi stessi e dovete purificarvi davanti al Padre vostro in cielo. Nessun uomo vi purifica; né alcun uomo che dovrebbe essere al tempo stesso Dio. Nessun Figlio di Dio deve purificarvi, ma il Padre vostro soltanto. Né dovete purificarvi davanti a qualche essere intermedio, ma soltanto se Dio è l'unica e sola meta della vostra autopurificazione, questa può essere portata a termine.²³

Qui Cohen mette a confronto ebraismo e cristianesimo e individua nell'atto della purificazione e liberazione dalla colpa un atto autonomo che può essere compiuto solo di fronte a Dio e per il tramite di Dio, grazie allo

²¹ Ivi, p. 258; trad. it., p. 339.

²² Ivi, p. 260; trad. it., p. 341. Sul tema del “compito infinito” in Cohen e Benjamin si veda T. TAGLIACOZZO, *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2003, seconda ed. 2013. Sul tema del compito infinito nell'etica e nella religione di Cohen cfr. la tesi di laurea di P. UGO, *Il compito infinito è la meta infinita. Criticismo e religione in Hermann Cohen*, Università Statale di Milano 2017. Si veda in generale su Cohen il testo fondamentale di A. POMA, *La filosofia critica di Hermann Cohen*, Mursia, Milano 1988 e G. P. CAMMAROTA, *L'idealismo messianico di Hermann Cohen*, Edizioni Scientifiche Italiane, Salerno 2002.

²³ H. COHEN, *Religion der Vernunft*, cit., pp. 260-261; trad. it., pp. 341-342.

spirito divino trapiantato nello spirito umano, senza la mediazione del Figlio:

Il riconoscimento della sofferenza deve condurre al riconoscimento della redenzione.

25. Questo errore è presente in altri sistemi di fede: la sofferenza non viene intesa come mezzo, ma come compimento del fine. È così diventato possibile concepire il pensiero di rappresentare il divino stesso nella sofferenza, nella sofferenza umana. Benché la redenzione dell'uomo in quanto fine venga posto a fianco e al di sopra della sofferenza, il redentore stesso deve dunque prendere su di sé tale sofferenza. E con ciò essa diviene e rimane un fine. Vi è comunque un fascino seducente nel pensiero che la sofferenza sia un divino fine in sé.

Ma questo fine è sbagliato. Fine in sé può essere solo la moralità stessa, la correlazione tra Dio e uomo. Tutto ciò che è morale e religioso oltre a questo accessorio è strumentale rispetto a questo unico fine. Anche la sofferenza può essere solo un mezzo. [...] La redenzione soltanto costituisce tale senso. E la correlazione tra uomo e Dio trova la sua conferma più alta nella cooperazione tra uomo e Dio per portare a termine l'opera della redenzione. [...] Ma anche il sentimento di gioia della liberazione dalla sofferenza ha i suoi diritti in quanto momento. Un tale momento è la redenzione. [...] La redenzione può essere concepita soltanto per un momento. Soltanto per un momento, cui possono seguire nuovamente momenti di peccato. Non fa nulla! Anche questi verranno nuovamente riscattati dal momento della redenzione.²⁴

Caratteristica del puro monoteismo ebraico è il superamento dell'idolatria nel superamento della magia e nel porre al centro etica e giustizia: «Quale ingiustizia e sventura sarebbe per la coscienza monoteistica più grande dell'idolatria, che costituisce il fulcro di ogni magia? [...] in Israele non deve dominare l'ingiustizia».²⁵

²⁴ Ivi, pp. 268-268; trad. it., pp. 350-351.

²⁵ Ivi, p. 271; trad. t., p. 353. Cfr. la tesi B nelle tesi *Sul concetto di storia* di Walter Benjamin, in cui il principio ebraico della rammemorazione viene contrapposto alla magia degli indovini che indagano il futuro, in W. BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte*, in GS I 2 704; trad. it. in *Sul concetto di storia*, a cura di G. BONOLA e M. RANCHETTI, Einaudi, Torino 1997, p. 57: «Il tempo che gli indovini interrogavano, per carpirgli ciò che celava nel suo grembo, da loro non era certo sperimentato né come omogeneo né come vuoto. Chi tiene presente questo forse giunge a farsi un'idea di come il tempo passato è stato sperimentato nella rammemorazione: e cioè proprio così. È noto che agli ebrei era vietato investigare il futuro. La Torah e la preghiera li istruiscono invece nella rammemorazione. Ciò liberava per loro dall'incantesimo il futuro, quel futuro di cui sono succubi quanti cercano responsi presso gli indovini. Ma non perciò il futuro diventò per gli ebrei un tempo omogeneo e vuoto. Poiché in esso ogni secondo era la piccola porta attraverso la quale poteva entrare il messia».

Come Benjamin lascia intendere all'inizio del frammento, non si tratta lì di un confronto tra religioni migliori o peggiori, ma di un rapporto diverso con la trascendenza e di un'azione etico-politica comunitaria che porta alla rottura della struttura della colpa:

Il capitalismo è presumibilmente il primo caso di un culto che non consente espiazione, bensì produce colpa e debito (*verschuldend*). Ed è qui che questo sistema religioso precipita in un movimento immane. Una immane coscienza della colpa (*Schuldbewußtsein*), che non sa purificarsi, ricorre al culto non per espiare in esso questa colpa, bensì per renderla universale, per conficcarla nella coscienza e, infine e soprattutto, per coinvolgere in questa colpa il dio stesso e alla fine rendere lui stesso interessato all'espiazione. Espiazione che tuttavia non va attesa dal culto stesso, e nemmeno dalla riforma di questa religione – che dovrebbe potersi reggere su qualcosa di saldo in essa – e neanche dal rinnegarla. L'essenza di questo movimento religioso – che è il capitalismo – consiste nel resistere fino alla fine, fino alla finale e completa colpevolizzazione di Dio, al suo indebitamento, fino al raggiungimento dello stato di disperazione del mondo, in cui si arriva persino a *sperare*. In questo consiste l'aspetto storicamente inaudito del capitalismo: la religione non è più riforma dell'essere, bensì la sua frantumazione (*Zertriümmerung*). L'estensione della disperazione a stato religioso del mondo è ciò da cui si attende la salvezza. La trascendenza di Dio è caduta. Ma egli non è morto, è incluso nel destino umano. Questo transito del pianeta Uomo per la casa della disperazione, nell'assoluta solitudine della sua orbita, è l'*ethos* che Nietzsche determina. Questo uomo è l'*Übermensch*, il primo che comincia consapevolmente a compiere la religione capitalistica.²⁶

Il *Typus* viene illustrato mostrando che Nietzsche,²⁷ con il potenziamento dell'umano, Freud, con il convincimento che il rimosso sia il capitale a cui l'inferno dell'inconscio paga gli interessi, e perfino Marx (il capitalismo diventa socialismo con interessi semplici e composti), appartengono al dominio sacerdotale di questo culto, in cui la trascendenza di Dio è venuta meno. Né riforma né abiura del culto portano all'espiazione. Il capitalismo è una religione senza dogma e fondata sul «mero culto»,²⁸ non esistono vie d'uscita: «Le “preoccupazioni (*Sorgen*)” sorgono dall'angoscia per l'assenza di una via d'uscita che sia comunitaria e non individuale-

²⁶ W. BENJAMIN, GS VI 100-101; trad. it., pp. 9-10.

²⁷ Cfr. D. SCHÖTTKER, *Capitalismo come religione e le sue conseguenze. L'interpretazione benjaminiana della modernità capitalistica tra Weber, Nietzsche e Blanqui*, in M. PONZI, B. WITTE (a cura di), *Teologia e politica. Walter Benjamin e un paradigma del moderno*, Nino Aragno Editore, Torino 2006, pp. 121-134.

²⁸ W. BENJAMIN. GS VI 102; trad. it. p. 11.

materiale»,²⁹ bensì spirituale e collettiva. Le vie d'uscita che Benjamin individua ma considera non più praticabili sono la «povertà, e [il] [...] monachesimo di vaganti e mendicanti».³⁰ Un accenno alla regola monastica si può trovare anche nella tesi X *Sul concetto di storia* del 1940,³¹ dove questa appare capace di fornire analogie per uno sviluppo del metodo storico e quindi di favorire la liberazione. Essa indica una via d'uscita nella secolarizzazione del suo metodo, la meditazione, da parte dello storico, che nella sua riflessione è capace di far esplodere momenti del passato nel rappresentarli e conoscerli in monadi-costellazioni, e indica la via del riscatto per le masse oppresse ai politici ormai impotenti. La tesi successiva, la XI, contiene un accenno a Weber, menzionando la «vecchia morale protestante del lavoro».³²

4. *La Jetztzeit*

La monade è, nella concezione gnoseologica benjaminiana che si sviluppa tra 1920 e il 1940, una forma peculiare di schematismo legata al termine chiave di costellazione, è un'immagine dialettica che «illustra nello stesso tempo la necessità e l'impossibilità dell'unione dell'universalità dell'idea con l'individualità del fenomeno [...] [:] solo chi possenga lo sguardo che sa sempre di nuovo interpretarla, vale a dire conosce l'arte di uno schematismo storico e dialettico può pensarla».³³ L'immagine dialettica, con cui si rompe, in una costruzione conoscitiva, il continuum della storia, si presenta nell'«adesso della conoscibilità» (*Jetzt der Erkennbarkeit*), in un momento della conoscenza in cui lo schematismo «simbolico» di Benjamin³⁴ si attua in un tempo intensivo e messianico, la *Jetztzeit*: «Il differenziale temporale [*Zeitdifferenzial*], nel quale solamente è vera l'immagine dialettica, per essa [la dialettica hegeliana] è ancora sconosciuto. [...] Nell'immagine dialettica il momento temporale si lascia determinare

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ W. BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte*, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. I, tomo 2, p. 698; trad. it., p. 37: «I temi che la regola monastica assegnava ai frati per la meditazione avevano il compito di renderli estranei al mondo e alle sue faccende».

³² *Ivi*, p. 699; trad. it. cit., pp. 39.

³³ H. HOHENEGGER, *Walter Benjamin. Immagini dialettiche e schematismo storico*, in G. Di GIACOMO (a cura di), *Ripensare le immagini*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2010, p. 46.

³⁴ Cfr. T. TAGLIACCOZZO, *Conoscenza e temporalità messianica in Walter Benjamin*, in *Europa e Messia*, «B@belonline/print», 4/2008, p. 145.

interamente solo grazie al confronto con un altro concetto. Quest'altro concetto è "l'adesso della conoscibilità"». ³⁵

Nel saggio di Max Weber *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie* si può forse individuare, all'interno di una discussione sul concetto di causalità, un concetto *in nuce* di *Jetztzeit* nel termine *Jetzt*. ³⁶ Questo confermerebbe l'estremo interesse suscitato in Benjamin dall'opera weberiana:

se si vuole conservare un qualche senso alla categoria di causalità in riferimento a quella infinità dell'accadere concreto che nessuna conoscenza può contenere, rimane *soltanto* l'idea di qualcosa che "viene prodotto", nel senso che ciò che è "nuovo" in ogni momento temporale "ha dovuto" sorgere dal "passato" così e non altrimenti: il che, in fondo, non significa altro se non l'asserzione del fatto che esso si è formato così e non altrimenti nel suo "ora [*Jetzt*]", nella sua assoluta singolarità e tuttavia nel corso *continuo* degli accadimenti. ³⁷

Nella tesi XVIII, l'ultima delle tesi *Sul concetto di storia*, proprio la costellazione (e il concetto temporale e gnoseologico alla sua base, la *Jetztzeit*) come concetto metodologico dello storico, antitetico rispetto al concetto di progresso, diviene il luogo in cui si incrociano il problema della causalità nella storia (che per Max Weber come per Benjamin non è legata a una successione necessaria di cause ed effetti) e la concezione dell'ebraismo come fonte della visione messianica della storia come rammemorazione (*Eingedenken*), come tecnica (anch'essa, come la tecnica della regola monastica, meditativa) insegnata dalla preghiera e dalla Torah. Cristallizzandosi in una monade, il passato si mostra allo storico, nella sua struttura

³⁵ W. BENJAMIN, *Das Passagen-Werk*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1983, vol. II, pp. 1037-1038, Q°, 21, trad. it. in W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, cit., p. 136.

³⁶ Trattando la questione dello *Zeitdifferential* e del momento della rottura della continuità storica da parte di qualcosa di nuovo – nella *Jetzt der Erkennbarkeit* [ora della conoscibilità] – Hansmichael Hohenegger propone un accostamento di Benjamin a Weber, indicando nella sua opera la presenza del termine *Jetzt*: «forse Benjamin aveva in mente M. WEBER, *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie*» (H. HOHENEGGER, *Walter Benjamin. Immagini dialettiche e schematismo storico*, cit., p. 48, nota 34). Sullo *Zeitdifferential* in Benjamin cfr. F. DESIDERI, *Intermittency: the differential of time and the integral of space. The intensive spatiality of the Monad, the Apokatastasis and the Messianic World in Benjamin's latest thinking*, in «Aisthesis», 1/2016, 177-184.

³⁷ M. WEBER, *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie* [1904¹], in M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* [1922¹], München, 1967, p. 135; trad. it. *Roscher e Knies e i problemi logici dell'economia politica di indirizzo storico*, in Id., *Studi sul metodo delle scienze storico sociali*, Edizioni di Comunità, Milano 2001, p. 127.

concettuale fondata su un principio costruttivo, «segno di un arresto messianico dell'accadere o [...] di una *chance* rivoluzionaria a favore del passato oppresso». ³⁸ Con la rammemorazione si arriva a conoscere e a redimere il passato, gli si rende – eticamente e messianicamente – giustizia:

Lo storicismo si accontenta di stabilire un nesso causale fra momenti diversi della storia. Ma nessuno stato di fatto è, in qualità di causa, già perciò storico. Lo è diventato, postumamente, attraverso circostanze che possono essere distanti migliaia di anni da esso. [...]. [Lo storico] cessa di lasciarsi scorrere tra le dita la successione delle circostanze come un rosario [...] [e] afferra la costellazione in cui la sua epoca è venuta a incontrarsi con una ben determinata epoca anteriore. Fonda così un concetto di presente [*Gegenwart*] come quell'*adesso* [*Jetztzeit*], nel quale sono disseminate e incluse schegge del tempo messianico. ³⁹

Proprio attraverso la rammemorazione, il ricordo, nella *Jetztzeit* della conoscenza storica, si può spezzare la gabbia che il capitalismo/cristianesimo ha costruito intorno all'umanità sognante del XIX e XX secolo, si può arrivare al risveglio dal sogno dell'utopia e della fantasmagoria.

5. *Mito e fantasmagoria: il feticismo delle merci come idolatria secolarizzata nei "Passages" di Parigi (1933-1940)*

Nel Benjamin degli anni '30 la religione del capitalismo si rappresenta come un culto idolatrico legato al feticismo delle merci e al concetto di fantasmagoria.

«Attraverso il concetto di fantasmagoria Benjamin rielabora la teoria marxiana del feticismo delle merci. L'originale ipotesi di Marx consisteva nel pensare le merci come "cose sensibilmente sovrasensibili" e "dotate di carattere mistico" [Marx 1867, 103-104, *Il Capitale*]⁴⁰». ⁴¹ La questione del

³⁸ W. BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte*, in GS I 2 703; trad. it. cit., p. 51.

³⁹ Ivi, p. 704; trad. it. cit. (modificata), p. 57.

⁴⁰ K. MARX, *Il Capitale*, Marburg 1867, pp. 103-104 «Nella forma merce il rapporto sociale determinato che esiste tra gli uomini [...] [assume] la forma fantasmagorica di un rapporto tra cose»

⁴¹ S. MARCHESONI, «Fantasmagoria», in A. PINOTTI (a cura di), *Costellazioni. Le parole di Benjamin*, Einaudi, Torino 2018, p. 55. Sul tema dell'idolatria in Benjamin e in particolare della fantasmagoria cfr. J. R. MARTEL, *Walter Benjamin, Idolatry & Political Theory*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 2013, p. 13: «For Benjamin the phantasmagoria, as we have already begun to see, overwrites our lives, our very reality with its meanings and truths, its great, organizing narratives and promises of salvation. The phantasmagoria amounts to a mass practice of idolatry, a practice of misreading and misattributing meaning to the signs that compose the world with

feticismo delle merci ci presenta una idolatria moderna, propria del capitalismo avanzato, una dimensione mitica che mantiene l'umanità nella prigione del capitalismo, senza vie di uscita. Essa viene chiarita nel *Passagenwerk* attraverso la citazione di un testo di Otto Rühle:⁴² «“Gli oggetti si sono resi autonomi, assumono comportamenti umani [...]. La merce è diventata un idolo che, benché prodotto dal lavoro umano, domina sugli uomini stessi”». ⁴³ Il concetto di fantasmagoria aiuta a capire il valore sensibile, estetico della merce, al di là delle categorie marxiane di valore d'uso e valore di scambio.

Il termine “fantasmagoria”,⁴⁴ nato in Francia alla fine del Settecento ricalcando il termine “allegoria”, indica l'arte di far vedere dei fantasmi in pubblico attraverso l'illusione generata da una lampada magica, chiamata fantascopio, che prefigura il cinema. La fantasmagoria non riguarda solo la merce e lo spazio della metropoli capitalistica, ma anche l'ambito culturale e la storia della cultura come concezione contemplativa di stampo storicistico: «Il concetto di cultura come dispiegamento sommo della fantasmagoria».⁴⁵ La critica interviene, in modo distruttivo, per rompere il cerchio magico che vede presentarsi insieme i concetti storico/mitici di progresso e eterno ritorno. Benjamin porta all'estremo la fantasmagoria stessa, la critica dialetticamente mostrando come in tre suoi autori di riferimento, Nietzsche, Baudelaire e Blanqui, il mito dell'eterno ritorno sia centrale come fantasmagoria, rispettivamente, della felicità, della modernità e della cosmica coscienza dell'angoscia mitica che essa stessa provoca. Con

profound theological, political and linguistic consequences». E su Kafka cfr. *ivi*, p. 12: «In terms of the anti-idolatrous nature of this method, Benjamin doesn't always refer to idolatry by name (although he does, for example, say appreciatively of Kafka, “No other writer has obeyed the commandment ‘Thou shalt not make unto thee a graven image’ so faithfully”), yet his struggle with idolatry and the phantasmagoria that it produces lies at the center of Benjamin's work».

⁴² O. RÜHLE, *Karl Marx*, Avalun, Hellaue 1928, pp. 384-385.

⁴³ W. BENJAMIN, *Das Passagen-Werk*, GS V 1 245; trad. it. a cura di E. GANNI, *I «passages» di Parigi*, in W. BENJAMIN, *Opere Complete*, voll. I-IX, vol. IX, Einaudi, Torino 2000, p. 191.

⁴⁴ Cfr. il volume di Grandville, noto a Benjamin, che pone l'autore al centro della sua analisi nel *Passagenwerk*: J. J. GRANDVILLE, *Un autre monde. Transformations, visions, incarnations, ascensions, locomotions, explorations, pérégrinations, excursions, stations, cosmogonies, fantasmagories, rêveries, folâtreries, facéties, lubies, métamorphoses, zoomorphoses, lithomorphoses, métempsycooses, apothéoses et autres choses*, H. FOURINIER, Paris 1844. Si veda sui *Passages* M. MONTANELLI, *Il palinsesto della modernità. Walter Benjamin e i Passages di Parigi*, Mimesis, Milano-Udine 2022.

⁴⁵ W. BENJAMIN, «Paralipomena», in *I «passages» di Parigi*, in *Opere Complete*, vol. IX, cit., p. 1013.

questo mito e il sogno i primi due autori cercano un'uscita dalle miserie e dal degrado economico e culturale della rivoluzione industriale e del Secondo Impero. Ma solo il risveglio (e il metodo gnoseologico che lo caratterizza, quello della *Jetzt der Erkennbarkeit*⁴⁶) appare a Benjamin la soluzione e la possibilità di uscita dalla stretta mortale del capitalismo che, come scrive nei Paralipomena ai *Passages*, «non morirà di morte naturale»: ⁴⁷ «Nel sogno in cui, a ogni epoca, appare in immagini la seguente, questa appare sposata a elementi della storia originaria, e cioè di una società senza classi»,⁴⁸ di un mondo socialmente e politicamente più giusto. E ancora nei Paralipomena dei passi dell'exposé su Fourier appare l'impotenza del sogno utopico della società senza classi, votato alla sconfitta se non seguito dal risveglio, dalla conoscenza critica e dalla conseguente e contemporanea azione politica: «il vero significato dell'utopia: essa è una sconfitta dei sogni collettivi».⁴⁹

Secondo Stefano Marchesoni, come «il concetto di allegoria aveva permesso a Benjamin di rendere conoscibile l'età barocca, analogalmente quello di fantasmagoria diventa la chiave interpretativa che consente di accedere alla “storia originaria [*Urgeschichte*] del XIX secolo”». ⁵⁰ Benjamin scrive nella versione francese dell'Exposé *Paris, Capitale du XIX^e siècle*: «Il mondo dominato dalle sue fantasmagorie è - per servirci dell'espressione di Baudelaire - la modernità». ⁵¹ Nelle costruzioni haussmanniane della Parigi del XIX secolo, capitale del capitalismo, la fantasmagoria, come ideologia e mito, come idea disincarnata della modernità, si è fatta pietra. ⁵² Il carattere fantasmagorico del capitalismo industriale emerge nelle esposizioni universali:

Le esposizioni universali trasfigurano il valore di scambio delle merci; creano un ambito in cui il loro valore d'uso passa in secondo piano; inaugurano una fantasmagoria in cui l'uomo entra per lasciarsi distrarre. L'industria dei divertimenti gli facilita questo compito, sollevandolo all'altezza della merce. Egli si abbandona alle sue manipolazioni, godendo della propria estraneazione da sé e dagli altri. [...] La fantasmagoria della cultura capitalista

⁴⁶ Ivi, p. 1013.

⁴⁷ Ivi, p. 1014.

⁴⁸ «Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts» in W. BENJAMIN, *Das Passagen-Werk*, VI 1 47; trad. it. *I «passages» di Parigi, Opere Complete*, vol. IX, cit., p. 6.

⁴⁹ Ivi, p. 986.

⁵⁰ S. MARCHESONI, «Fantasmagoria», in A. PINOTTI (a cura di), *Costellazioni*, cit., p. 56, dove si cita il passaggio N 3a, 2, in W. BENJAMIN, *Das Passagen-Werk*, GS V 1 579; trad. it., p. 519.

⁵¹ Ivi, p. 77; trad. it., p. 35.

⁵² Ivi, p. 73; trad. it., p. 32.

raggiunge la sua più splendente realizzazione nell'esposizione universale del 1867.⁵³

Solo la critica storica, la teoria e la prassi che derivano dal lavoro dello storico permettono l'uscita dal sogno e dalla fantasmagoria – il risveglio – e possono portare al momento redentivo che in Benjamin coincide con l'azione politica rivoluzionaria. In Benjamin nell'"adesso della conoscibilità" messianico vi è il risveglio da un sogno e l'atto di ricordarlo: alla base del processo insito nell'immagine dialettica, nel suo movimento interno, vi è uno «schematismo dialettico»⁵⁴ di natura estetica, fondato sulla rammemorazione involontaria e non intenzionale. L'esperienza del risveglio rende conoscibile l'immagine onirica di "ciò che è stato" e la redime, rendendola attiva nella storia e nell'azione politica: «Ciò che rende intelligibile la storia, e nello stesso tempo la rende possibile, è questo movimento dialettico dell'immagine, questa profezia del presente, ovvero la politica che adempie, nella rammemorazione, a ciò che è stato».⁵⁵ Nel *Passagenwerk* il nuovo metodo dialettico della scienza storica si presenta come «l'arte di esperire il presente come il mondo della veglia cui quel sogno, che chiamiamo passato, in verità si riferisce. Adempiere il passato nel ricordo del sogno! Dunque, ricordo e risveglio sono strettamente affini. Il risveglio è, cioè, la svolta copernicana e dialettica della rammemorazione».⁵⁶

Lo storico materialista, con una tecnica simile a quella della meditazione, conosce il passato nel ricordo e lo redime messianicamente riattualizzandolo, ritrovando in esso elementi ancora non realizzati, che offre alla conoscenza e all'azione politica della collettività,⁵⁷ all'azione rivoluzionaria, perché li porti a compimento. La classe oppressa incontra, rappresentato (*dargestellt*) nell'immagine dialettica, un momento della storia che si unisce polarizzandosi con un istante del tempo presente (*Aktualität*) e lo fa esplodere, spingendola alla prassi e alla lotta. Soggetto (la classe oppressa) e oggetto (l'immagine) della conoscenza storica si uniscono nell'ora (*Jetztzeit*) della conoscibilità nella costellazione di concetti storici che

⁵³ Ivi, pp. 50-51; trad. it., pp. 10-11.

⁵⁴ Ivi., K 1, 3, in GS V 1, 491; trad. it., p. 433.

⁵⁵ H. HOHENEGGER, *Walter Benjamin. Immagini dialettiche e schematismo storico*, in G. Di GIACOMO, ed., *Ripensare le immagini*, Mimesis Edizioni: Milan-Udine 2010, 56. Cfr. inoltre D. GENTILI, *Il tempo della storia. Le tesi "Sul concetto di storia" di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2020 (prima ed. Guida, Napoli 2002).

⁵⁶ W. BENJAMIN, *Das Passagen-Werk*, in *Gesammelte Schriften*, op. cit., vol. V, tomo 1, K 1,3, 491; trad. it., p. 433.

⁵⁷ Cfr. T. TAGLIACOZZO, *Storia e redenzione. Elementi messianici nel concetto di immagine dialettica di Walter Benjamin*, in «Etica & politica», 2022, vol. XXIV, pp. 93-112.

costituisce l'immagine dialettica. Entrambi non sono statici ma attivi e coinvolti negli eventi storici che subiscono e provocano. Lo storico, come si è visto, «afferra la costellazione in cui la sua epoca è venuta a incontrarsi con una ben determinata epoca anteriore. Fonda così un concetto di presente come quell'*adesso* (>*Jetztzeit*<), nel quale sono disseminate e incluse schegge del tempo messianico»:⁵⁸

Il materialista storico si accosta a un oggetto storico solo ed esclusivamente allorché questo gli si fa incontro come monade. In tale struttura egli riconosce il segno di un arresto messianico dell'accadere (*einer messianischen Stillstellung des Geschehens*), o, detto altrimenti, di una *chance* rivoluzionaria nella lotta a favore del passato oppresso. [...] Il frutto nutriente di ciò che viene compreso storicamente ha al suo *interno*, come seme prezioso ma privo di sapore, il tempo [tesi XVII].⁵⁹

Solo nel tempo dell'*adesso* si dà la conoscenza redentiva e attimale (il “momento” redentivo⁶⁰ di Cohen?) che permette, nel risveglio dal sogno dell'utopia, di penetrare criticamente la sua dimensione fantasmagorica e illusoria e di estrarne le possibilità liberatorie.

⁵⁸ W. BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte*, in GS I 2 704; trad. it. cit., p. 57.

⁵⁹ *Ibidem*. Cfr. R. Wolin, *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*, Columbia University Press, New York 1982, pp. 29-90.

⁶⁰ Si veda a proposito T. TAGLIACCOZZO, *Etica e messianismo. Un confronto tra Walter Benjamin e Hermann Cohen*, in “Archivio di filosofia”, 88, 2020, n. 1. Cfr. anche T. TAGLIACCOZZO, *Fulfilled time: Walter Benjamin's reception of Hermann Cohen's idea of messianism*, in B. MORAN, P. SCHWEBEL (eds.), *Walter Benjamin and Political Theology*, Bloomsbury, London 2024, pp. 174-194.

BIBLIOGRAFIA

- D. BAECKER (a cura di), *Kapitalismus als Religion*, Kulturverlag Kadmos Berlin, Berlin, 2003.
- W. BENJAMIN, *Kapitalismus als Religion*, in *Gesammelte Schriften* (= GS seguito da volume e tomo), Voll. I-VII e supplementi I, II, III. Eds. Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser et al., Frankfurt/M: Suhrkamp, 1974-1999, vol. VI, pp. 100-103; traduzione *Capitalismo come religione*, in D. GENTILI, M. PONZI, E. STIMILLI, *Il culto del capitale. Walter Benjamin: capitalismo e religione*, Quodlibet, Macerata 2014, pp. 9-12.
- W. BENJAMIN, *Goethes Wahlverwandschaften*, GS I 1 125-201; trad. it. *Le "Affinità elettive" di Goethe*, in W. Benjamin, *Opere Complete*, voll. I-IX, Einaudi, Torino 2000-, vol. I, 2008, pp. 523-589.
- W. BENJAMIN, *Das Passagen-Werk*, GS V 1; trad. it. a cura di E. Ganni, *I «passages» di Parigi*, in W. BENJAMIN, *Opere Complete*, voll. I-IX, vol. IX, Einaudi, Torino 2000.
- W. BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte*, in GS I 2 693-704.; trad. it. in *Sul concetto di storia*, a cura di G. BONOLA e M. RANCHETTI, Einaudi, Torino 1997, pp. 20-57
- W. BENJAMIN, *Gesammelte Briefe*, voll. I-VI, a cura di CH. GÖDDE e H. LONITZ, Suhrkamp, Frankfurt a. M 1995-, vol. II, 1996.
- G. P. CAMMAROTA, *L'idealismo messianico di Hermann Cohen*, Edizioni Scientifiche Italiane, Salerno 2002.
- H. COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919), Fourier, Darmstadt, 1988; trad. it. di P. Fiorato *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, a cura di A. POMA, edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1994.
- A. DEUBER-MANKOWSKY, *Critique of State Violence in Walter Benjamin and Hermann Cohen*, in «Paradigm», XXXV, I/2017, pp. 113-127.
- M. FERRARI, *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1996.
- M. FERRARI, *Introduzione al neocriticismo*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- M. FERRARI, *Il giovane Cassirer e la scuola di Marburgo*, Franco Angeli, Milano 1988.
- D. GENTILI, *Il tempo della storia. Le tesi "Sul concetto di storia" di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2020 (prima ed. Guida, Napoli 2002)
- M. GIULIANI, *Kol nidre: il mistero di "voti e giuramenti" annullati a Kippur*, in «Joimag», <https://www.joimag.it/kol-nidre-il-mistero-di-voti-e-giuramenti-annullati-a-kippur/>
- J. J. GRANDVILLE, *Un autre monde. Transformations, visions, incarnations, ascensions, locomotions, explorations, pérégrinations, excursions, stations, cosmogonies*,

- fantasmagories, rêveries, folâtreries, facéties, lubies, métamorphoses, zoomorphoses, lithomorphoses, métempsycoses, apothéoses et autres choses*, H. Fourinier, Paris 1844.
- H. HOHENEGGER, *Walter Benjamin. Immagini dialettiche e schematismo storico*, in G. DI GIACOMO (a cura di), *Ripensare le immagini*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2010.
- I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Werkausgabe*, Band VII, hrsg. von W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1991; trad. it. *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1991.
- G. LANDAUER, *Aufruf zum Sozialismus*, Verlag des Sozialistischen Bundes, Berlin, 1911.
- S. MARCHESONI, «Fantasmagoria», in A. PINOTTI (a cura di), *Costellazioni. Le parole di Benjamin*, Einaudi, Torino 2018, pp. 55-58.
- J. R. MARTEL, *Walter Benjamin, Idolatry & Political Theory*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 2013.
- M. MONTANELLI, *Il palinsesto della modernità. Walter Benjamin e i Passages di Parigi*, Mimesis, Milano-Udine 2022.
- A. POMA, *La filosofia critica di Hermann Cohen*, Mursia, Milano 1988.
- H. RICKERT, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, General Books, Memphis, USA, 2012; trad. it. a cura di M. Catarzi, *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico naturale. Un'introduzione logica alle scienze storiche*, Liguori, Napoli 2002.
- O. RÜHLE, *Karl Marx*, Avalun, Hellerau 1928.
- W. SCHLUCHTER, *Die Entwicklung der ökonomischen Rationalismus. Eine Analyse von Max von Webers Gesellschaftsgeschichte*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1979; trad. it. *Lo sviluppo del razionalismo occidentale. Un'analisi della storia sociale di Max Weber*, Il Mulino, Bologna 1987.
- G. SCHOLEM, *Tagebücher 1913-1917*, Jüdischer Verlag, Frankfurt a. M., 1995.
- D. SCHÖTTKER, *Capitalismo come religione e le sue conseguenze. L'interpretazione benjaminiana della modernità capitalista tra Weber, Nietzsche e Blanqui*, in M. PONZI, B. WITTE (a cura di), *Teologia e politica. Walter Benjamin e un paradigma del moderno*, Nino Aragno Editore, Torino 2006, pp. 121-134.
- C. SALZANI, *Politica profana, o dell'attualità di "Capitalismo come religione"*, in W. BENJAMIN, *Capitalismo come religione*, Il Melangolo, Genova 2013.
- E. STIMILLI, *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet, Macerata 2011.
- T. TAGLIACOZZO, *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2003, seconda ed. 2013.
- T. TAGLIACOZZO, *Conoscenza e temporalità messianica in Walter Benjamin*, in *Europa e Messia*, «B@belonline/print», 4/2008, pp. 139-150.

- T. TAGLIACOZZO, *La "costellazione" del capitalismo tra Walter Benjamin e Max Weber*, in D. Gentili, M. Ponzi, E. Stimilli, *Il culto del capitale. Walter Benjamin: capitalismo e religione*, Quodlibet, Macerata 2014, p. 215-229.
- T. TAGLIACOZZO, *Etica e messianismo. Un confronto tra Walter Benjamin e Hermann Cohen*, in "Archivio di filosofia", 88, 2020, n. 1, pp. 109-122.
- T. TAGLIACOZZO, *Storia e redenzione. Elementi messianici nel concetto di immagine dialettica di Walter Benjamin*, in «Etica & politica», 2022, vol. XXIV, pp. 93-112.
- T. TAGLIACOZZO, *Fulfilled time: Walter Benjamin's reception of Hermann Cohen's idea of messianism*, in B. Moran, P. Schwebel (eds.), *Walter Benjamin and Political Theology*, Bloomsbury, London 2024, pp. 174-194.
- M. WEBER, *Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hrsg. v. J. Winckelmann, J.C.B. Mohr, Tübingen 1988; trad. it. *L'"oggettività" conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. ROSSI, Einaudi, Torino 2003, nuova edizione.
- M. WEBER, *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie* [1904], in M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* [1922], München, 1967; trad. it. *Roscher e Knies e i problemi logici dell'economia politica di indirizzo storico*, in Id., *Studi sul metodo delle scienze storico sociali*, Edizioni di Comunità, Milano 2001.
- R. WOLIN, *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*, Columbia University Press, New York 1982, pp. 29-90.