



DR ADEK

Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics
and New Media Theories

Vol. I Num. 2 2015

ISSN 2465-1060
[online]

The QUARREL between POETRY and PHILOSOPHY

Edited by Alessandra Aloisi and Danilo Manca

powered by



RESEARCH GROUP

<http://zetesisproject.com/>

Scientific Board:

Prof. Leonardo Amoroso (Università di Pisa), Prof. Christian Benne (University of Copenhagen), Prof. Andrew Benjamin (Monash University, Melbourne), Prof. Fabio Camilletti (Warwick University), Prof. Luca Crescenzi (Università di Pisa), Prof. Paul Crowther (NUI Galway), Prof. William Marx (Université Paris Ouest Nanterre), Prof. Alexander Nehamas (Princeton University), Prof. Antonio Prete (Università di Siena), Prof. David Roochnik (Boston University), Prof. Antonietta Sanna (Università di Pisa), Prof. Claus Zittel (Stuttgart Universität)

Executive Board

Matteo Bensi, Danilo Manca (coordinator), Lorenzo Serini, Valentina Serio, Marta Vero

Review Board:

Alessandra Aloisi, Ester Fuoco, Annamaria Lossi, Nikos Loukidelis, Cathrin Nielsen, Francesco Rossi

ODRADEK. Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics and New Media Theories.
ISSN 2465-1060 [online]

Edited by Associazione “Zetesis-Progetto di studi e Dialoghi Filosofici”,
via Paoli, 15 - 56126 Pisa. Registered by Agenzia delle Entrate di Pisa, n. 3705, serie III,
23.10.2014



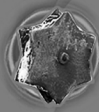
License Creative Commons

Odradek. Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics and New Media Theories
di Zetesis is licensed under a Creative Commons attribution, non-commercial 4.0
International.

Further authorization out of this license terms may be available at <http://zetesisproject.com> or writing to: zetesis@unipi.it.

Layout editor: Stella Ammaturo

Volume Editors: Alessandra Aloisi, Danilo Manca



DR ADEK

Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics
and New Media Theories

Vol. I Num. 2 2015

ISSN 2465-1060
[online]

The QUARREL between POETRY and PHILOSOPHY

Edited by Alessandra Aloisi and Danilo Manca

powered by



RESEARCH GROUP

<http://zetesisproject.com/>

Walter Benjamin tra redenzione e rammemorazione, via Proust

Marco Piazza

Abstract

The contribution thematizes the key role played by the Proust's «philosophical thinking» in the elaboration of the Benjamin's philosophy of history, moving from the epistemological perspective of a «philosophy of literature» that recognizes an intrinsic philosophical value in the literary text. The relationship between Benjamin and Proust is analyzed in its various facets, starting from the frequentation of proustian text by Benjamin as engaged in the translation of some of the Recherche volumes during the second half of the twenties. In particular they have been taken in consideration issues like the involuntary memory, the awakening, the aura and the correspondance, as well as the ethical and redemptive figure that marks the reflection of both authors.

Premessa

Il tema dei rapporti tra poesia e filosofia, meglio tra letteratura e filosofia, affacciatosi come tale intorno alla metà degli anni Settanta del XX secolo, soltanto da circa una quindicina d'anni ha cominciato ad essere affrontato *in filosofia* da un punto di vista teorico-metodologico generale¹, mentre continua ad essere diffusamente praticato per *specimina*, ossia in maniera per così dire applicata, attraverso studi e analisi di singoli casi. Una ricognizione degli studi di ampio respiro sulla questione dà però ancor oggi scarsi risultati, anche se va segnalato il recente interesse della filosofia di matrice analitica per la «filosofia della letteratura», ovvero per un'analisi condotta in sede filosofica dell'oggetto «letteratura», nel quadro del dibattito sul (ritorno al) realismo in filosofia e dell'interesse per l'ontologia degli oggetti. Senza entrare qui nel vivo della questione, riteniamo doveroso precisare che non ci riconosciamo in questa proposta teorica, in quanto non riteniamo che l'intera questione dei rapporti tra filosofia e letteratura possa essere risolta dalla «filosofia della letteratura» di matrice analitica, che semmai, a nostro modo di

1 Cfr. New, 1999, Sabot, 2002, Piazza 2003, Horn, Menke, Menke, 2006; Lamarque, 2009; Barbero, 2013.

vedere, può costituire una branca o un settore specifico di studi al crocevia tra estetica, etica e ontologia². Nel pensare a una «filosofia della letteratura», al genitivo oggettivo con cui oggi si tende a leggere il rapporto tra i due termini dell'espressione, proponiamo di sostituire un genitivo soggettivo, nella convinzione che esista un filosofare proprio del discorso letterario, che nella sua ricettività rispetto alle istanze esistenziali e alle problematiche storico-sociali riesce ad affrontare – nel dialogo con gli altri saperi, tra cui la stessa filosofia – in modo più libero e con uno stile più creativo – ma non per questo in maniera meno significativa – nodi filosofici che i saperi disciplinari talora abordano in modo più ingessato o scolastico³.

Per quanto attiene un tentativo di introduzione alla questione teorica dei rapporti tra filosofia e letteratura e al relativo dibattito di fine Novecento – cioè la sua fase più vivace – rimandiamo a un nostro lavoro double-face – teorico e applicativo – di una dozzina di anni or sono e pure a una più recente sintetica messa a punto in forma di articolo su rivista⁴. Nelle pagine che seguono abbiamo scelto di riproporre, in una forma aggiornata e inedita, uno dei casi di studio su cui a più riprese, negli anni, ci siamo soffermati, nella convinzione della sua

2 Cfr. Barbero, 2013. In questa prospettiva, la filosofia della letteratura non è altro che un sottoinsieme della filosofia dell'arte.

3 Cfr. Piazza, 2013, ove si insiste sulla questione dello stile in filosofia, posta in maniera assai suggestiva a suo tempo in Frank, 1992.

4 Cfr. Piazza, 2003; 2013.

emblematicità per quanto attiene al tema affrontato in questo numero monografico di «Odradek», ovvero l'insostituibile funzione epistemologica ed euristica svolta dalla filosofia del romanzo proustiano nella filosofia della storia elaborata da Walter Benjamin⁵.

1. Il mimetismo proustiano

L'affinità che Walter Benjamin ha avvertito con l'opera di Proust fu colta dal pensatore berlinese fin dalla sua prima lettura della *Recherche* e va ricondotta nientemeno che al «tipo di pensiero filosofico che si esprime nei suoi scritti»⁶. Un'affinità nel metodo e nel rapporto con la realtà: è il mimetismo di Proust ad affascinare Benjamin, la sua capacità di penetrare nei più sottili strati del reale mostrandone la prismatica ricchezza. Un mimetismo e una capacità di lettura del rovescio della superficie delle cose (umane e storiche) che fanno tutt'uno con una scrittura assai particolare, per le sue frasi lunghe e complesse, per l'andamento

⁵ Più precisamente, il presente saggio riprende temi già trattati in lavori precedenti, confluiti poi nel volume *Redimere Proust. Walter Benjamin e il suo segnavia* (Piazza, 2009) rispetto al quale costituisce una sintetica rivisitazione e attualizzazione.

⁶ Lettera di Benjamin a Gershom Scholem del 21 luglio 1925 in Benjamin (1966), I, pp. 391-398, p. 395; tr. it. pp. 127-133, p. 130. Benjamin aveva iniziato a leggere Proust fin dal 1919, in quanto abbonato alla *Nouvelle Revue Française* (Kahn, 1996, p. 73).

carsico dei motivi, per la costruzione architettonica del progetto stesso cui dà vita. Com'era accaduto allo stesso Proust, che si emancipava dai propri modelli estetico-letterari mimandoli nei celebri *pastiches* o dedicandosi alla loro traduzione in francese (è il caso di Ruskin), anche Benjamin, prima di far diventare oggetto di analisi l'opera proustiana, passa attraverso la traduzione di quest'ultima, che prende avvio negli ultimi mesi del 1925⁷. O meglio: la traduzione si configura come una delle diverse facce in cui si espleta l'attività ermeneutica, a fianco del commento e della critica. Del resto il saggio che Benjamin dedica a Proust, e che apparirà tre anni più tardi con il titolo *Zum Bilde Proust's* – letteralmente: Sull'immagine di Proust – inizialmente era intitolato *En traduisant Marcel Proust*⁸. Attraverso la traduzione, esattamente come per Proust era avvenuto con Ruskin, Benjamin fa proprio il testo proustiano, lo assimila e in un certo senso si vaccina nei suoi stessi confronti. Per l'autore della *Recherche* la traduzione di Ruskin si era configurata come una sorta di prova generale di quella traduzione diretta che è la scrittura del romanzo: comprendere a fondo come un autore che troviamo

7 Cfr. Kahn, 1998, p. 33.

8 Cfr. La lettera di Benjamin a Gershom Scholem del 23 febbraio 1926 in Benjamin (1966), I, p. 377; tr. it. pp. 142-143, p. 143. *Zum Bilde Proust's* è stato tradotto in italiano con *Per un ritratto di Proust* (Benjamin 1977a; la prima traduzione è in Benjamin, 1973, pp. 27-41) e recentemente con *Un'immagine di Proust* (Benjamin, 2014, pp. 47-66); qui facciamo nostra l'osservazione di Robert Kahn, secondo cui il genitivo ha un doppio valore, indicando sia l'immagine che ci facciamo di Proust sia quella che questi si fa del mondo e della scrittura (Kahn, 1996, p. 74).

congeniale abbia costruito la sua traduzione del reale ci permette di mettere a punto gli strumenti con cui tentare la nostra personale traduzione.

Se la critica a Proust nascerà dal commento alla *Recherche*, la traduzione direttamente condotta sul reale da parte di Benjamin seguirà due direzioni: una, quella letteraria di *Berliner Kindheit um neunzehnhundert*, che rimarrà minoritaria, l'altra quella filosofica delle *Über den Begriff der Geschichte* e del *Passagen-Werk*, che rimarrà per più versi incompiuta, ma in cui il peso di Proust sarà determinante.

Del resto l'atto del tradurre, in virtù della sua profonda riflessione sul linguaggio e sul rapporto tra storicità, vita e trasmissione, assume per Benjamin una valenza significativa in rapporto all'opera tradotta: nelle traduzioni «la vita dell'originale raggiunge, in forma sempre rinnovata, il suo ultimo e più comprensivo dispiegamento»⁹. Ciò poiché né con l'originale né con le sue traduzioni abbiamo a che fare con copie o riproduzioni. L'originale, nel suo sopravvivere, *si trasforma*, ed entro tale processo diacronico si pone l'attività del traduttore, che non può che essere anche, e in prima battuta, un lettore *storicamente situato*.

Tradurre Proust significa pertanto contribuire a rinnovare la sua opera lavorando sulle affinità linguistiche che legano il francese al tedesco,

⁹ Benjamin, 1980, p. 17, tr. it. p. 502.

ma sempre in rapporto a quella «pura lingua», intraducibile in sé, che sta dietro ogni lingua e rispetto a cui la traduzione assume una funzione escatologica.

In questo senso tradurre la *Recherche* in maniera fedele dovrà comportare un lavoro sul tedesco tale che questa lingua possa esprimere ciò che di proprio porta con sé l'originale francese, così che in una sorta di 'francesizzazione' del tedesco baleni la vera lingua che è racchiusa in entrambe, attraverso un atto che Benjamin qualifica sintomaticamente come «redenzione».

Al di là delle valutazioni che da una prospettiva filologica o comparatistica si possono effettuare sul lavoro di traduzione effettivamente compiuto da Benjamin, è indubitabile che una simile prossimità con il testo proustiano assume un significato decisivo per la comprensione del peso che l'opera di Proust ha rappresentato in rapporto al pensiero e alla scrittura di Benjamin.

E se il compito del traduttore è quello di mimare in profondità l'originale, andando a far balenare la lingua pura che dà senso alle lingue in cui sono scritti sia l'originale sia la traduzione, tale compito assume un interesse peculiare laddove l'originale si fonda su una peculiare disposizione mimetica nei confronti del reale, come nel caso di Proust. Quest'ultima dà vita a una lingua dotata di una particolare immediatezza¹⁰,

10 Cfr. Costa, 2008, p. 73.

cui corrisponde l'applicazione di un metodo osservativo a monte della scrittura, metodo che Benjamin avverte affine al proprio (ma ci si potrebbe chiedere se non sia stata la consuetudine con tale metodo imposta anche dall'attività di traduzione a far sì che Benjamin si appropriasse di esso).

Il metodo proustiano in questione è fondato su una spiccata curiosità mimetica, spinta dal desiderio di penetrare la realtà umana, l'alterità e la varietà dei tipi e dei caratteri, cui si unisce la ricerca di leggi e costanti nei comportamenti, nei costumi, negli atteggiamenti psicologici e morali. Una ricerca che si scontra con un ostacolo in buona parte insuperabile, l'alterità inattingibile di chi abbiamo di fronte, ma che nondimeno arriva a ordinare serie di fenomeni e a definire regolarità psico-sociali. Fenomeni riassunti in leggi sempre rivedibili per via dell'acquisizione di nuove e imprevedute esperienze, simili, ma mai identiche alle precedenti; leggi che non ci dicono in maniera esclusiva e definitiva il funzionamento psichico e sociale dell'altro *in sé*, ma piuttosto lo illustrano *in rapporto* al contesto in cui questi vive e opera. Dunque una ricerca che positivamente situa l'individuo nel suo *milieu* e nel suo *moment* (e per certi versi pure nella *race*)¹¹,

11 Sull'uso del termine *race* da parte di Proust a proposito dei personaggi di origine ebraica nel romanzo, cfr. Compagnon, 1991. Sulla questione del rapporto di Proust con l'ebraismo vi è una ricca mole di studi, apparsi dopo il meticoloso saggio di Emilien Carassus, *L'Affaire Dreyfus et l'espace romanesque: de Jean Santueil à la Recherche du temps perdu* (Carassus, 1971). La principale bibliografia

e che tuttavia trascende i limiti degli schematismi positivistici. Ogni individuo diventa così un mondo *sui generis* cui è concesso uno spazio di libertà, riducendo l'inflessibilità del determinismo che per i sociologi del positivismo regola i rapporti sociali così come la trasmissione dei caratteri ereditabili da una generazione all'altra¹².

2. Uno snob disincantatore

Nel commento che Benjamin prende a scrivere dell'opera di Proust e che in qualche modo assume il significato di una necessaria presa di distanza da quell'originale che rischiava di fagocitare la sua stessa lingua, coesistono tanto il riconoscimento di tale profonda affinità quanto una denuncia dell'incoerenza che contrassegnerebbe la vita condotta da Proust in rapporto alla portata critica della sua opera e della sua dottrina. Sono i vincoli marxisti a pesare sul ritratto di Proust tratteggiato da Benjamin alla fine degli anni Venti, vincoli che nondimeno non gli impediscono di mostrare, con un anticipo di circa cinquant'anni, il carattere critico dell'analisi proustiana della società.

Benjamin come prima mossa procede a una

di riferimento è citata in Piazza, 2004. Successivamente è apparso, a nostra cura, il saggio inedito di Bernard Brun, *Proust e la religione* (Brun, 2004).
¹² Cfr. Piazza, 1998, pp. 98-104.

separazione tra il Proust-uomo, da una parte, e il Proust-autore, dall'altra, per poi concentrarsi soprattutto sulla distinzione tra i personaggi e il loro creatore. Il primo è oggetto di una sommaria liquidazione in cui le categorie marxiste della critica di classe si alleano con un insospettabile moralismo: la vita di Proust, definita «non esemplare», avrebbe risentito di certe «condizioni malsane» (probabile allusione alla sua omosessualità), tanto da fare dello scrittore uno «snob trascurabile» (*unbeträchtliche Snob*)¹³.

Questo ritratto scostante dell'*uomo* Proust, tuttavia, fa immediatamente spazio a un giudizio oltremodo positivo sull'*autore* Proust, tanto che si può pensare più a una sorta di tributo al materialismo dialettico che a una rappresentazione convinta della personalità proustiana, di cui poco più avanti Benjamin tratteggia i veri caratteri di fondo, con una sicurezza che ne mette a nudo anche gli aspetti meno simpatici, come nel caso dell'«adulazione servile» (*Bedientenschmeichelei*)¹⁴.

Se Proust fu un ricco snob omosessuale, ossia un esemplare umano lontanissimo dall'ideale del buon materialista dialettico, egli con la sua opera mostrò di essere un autore dai «problemi sovversivi», anzi il «dominatore» della sua «classe», che manda «in pezzi» le «pretese della borghesia», l'uomo la cui

13 Benjamin, 1977a pp. 311, 314, tr. it., pp. 285-288.

14 *Ivi*, p. 318; tr. it., p. 292.

intransigenza lo rende «superiore alla sua classe»¹⁵. Si deve dunque evitare di confondere i problemi dei personaggi del romanzo, questi sì «snobistici», con quelli dell'autore della *Recherche*, il quale, invece, mise al servizio di una disincantata critica dello snobismo due dei suoi caratteristici vizi, l'«adulazione» (*Schmeichelei*) e la «curiosità» (*Neugier*)¹⁶.

Benjamin sembra dunque aprire una forbice tra la vita effettivamente vissuta da Proust e la tensione critica che ha animato questi come autore. È di quest'ultimo che ci parla quando si sofferma sul proustiano «culto dell'analogia» (*Kultus der Ähnlichkeit*) o sul carattere «ironico, filosofico, didattico» della riflessione di Proust¹⁷, mentre è dell'uomo che ci offre una descrizione assai negativa. Tuttavia la lettura 'di parte' che dell'opera viene condotta nel saggio del 1929 induce Benjamin a pensare che Proust non sia riuscito a spingersi ove un autore avrebbe dovuto osare, e cioè a dar vita a un'opera capace di fare esplicitamente – e non solo indirettamente – critica sociale.

Si tratta di una lettura del *côté* sociologico proustiano che ne sottovaluta l'incisività, come traspare da questa annotazione, contenuta nelle carte preparatorie del saggio:

15 *Ivi*, pp. 315-316, 319; tr. it., pp. 289-290, 293.

16 *Ivi*, pp. 317, 315; tr. it., pp. 291, 289, Il terzo vizio è la «loquacità» (*Geschwätzigkeit*): cfr. Benjamin, 1977b, p. 1061; tr. it., pp. 306, 311.

17 Benjamin, 1977a, pp. 313, 323; tr. it., pp. 288, 296.

Inconfondibilmente proustiane non sono l'analisi psicologica, né la critica della società, né il dono dell'osservazione. [...] Il sigillo del suo creare, nascosto nelle pieghe del suo testo (*textum* = tessuto), è il ricordo.

Nelle medesime carte si può leggere pure che quello di Proust:

non è un romanzo sociale nel senso che un singolo prenda posizione nei confronti dell'accadere. La sua opera è una "socializzazione" letteraria dell'Io (*literarische »Sozialisierung« des Ich*)¹⁸.

In altri termini per Benjamin «Proust non sottopone il faubourg Saint-Germain al suo sguardo da naturalista solo per annientare questa classe sociale», ossia la borghesia. Se il libro contiene un «tema sociologico», questo risiede nella «profonda assimilazione a opera del feudalesimo» della stessa borghesia, che «cade in potere del superstite mondo feudale» in una maniera che a Proust rivela la sua irresistibile «comicità»¹⁹.

Le difficoltà di interpretazione suscitate dal saggio benjaminiano sono dovute all'intreccio con cui sono presentati elementi biografici e critica letteraria. Benjamin, allorché apre il suo saggio del 1929 puntando il dito sulla «discrepanza tra poesia e vita» che segnerebbe l'«immagine» di

18 Benjamin, 1977b, pp. 1057, 1060; tr. it., pp. 307, 311.

19 *Ivi*, p. 1061; tr. it., p. 311.

Proust (genitivo oggettivo), effettivamente offre un giudizio morale negativo dell'uomo Proust, stregato dal «gergo» dei salotti e capace di assumere un atteggiamento di «adulazione servile» pur di penetrare nello spazio aristocratico²⁰.

Ma fermarsi a questo giudizio che riecheggia la prospettiva luckasiana in cui il distacco romantico tra poesia e vita, tra forma e anima (per parafrasare il titolo della raccolta giovanile *L'anima e le sue forme*) diventa superabile attraverso una concezione materialistica della storia, significa non andar oltre il punto di partenza di un percorso tanto rapido quanto folgorante quale è quello tratteggiato in *Zum Bilde Prousts*. E significa non comprenderne, come segnala Robert Kahn, il nucleo più profondo, ossia l'abolizione delle «differenze tra soggetto e oggetto di studio, tra giudizio critico e scrittura poetica, infine tra vita e opera»²¹.

Superando la polarizzazione poesia-vita, intuendo l'essenza 'velata', ossia la *Recherche* come luogo poetico del disincanto della classe borghese, dietro l'apparenza 'velante', e cioè l'uomo Marcel (lo snob 'malsano'), Benjamin fa dello stesso Proust

²⁰ Benjamin, 1977a, pp. 311, 317-318; tr. it., pp. 285, 291-292. Si veda il commento di Robert Kahn, nel suo *Images, passages: Marcel Proust et Walter Benjamin* (Kahn, 1998, pp. 71-98), dove si sottolinea il carattere sconcertante del testo per via soprattutto della confusione che Benjamin opera tra Proust e i suoi personaggi, confusione che ha dato vita a numerosi malintesi, e dove si afferma che «una delle idee più forti dell'articolo è quella secondo cui è l'opera a condizionare la vita» e non il contrario (*ivi*, p. 80).

²¹ *Ivi*, p. 80.

una figura emblematica della sua originale visione dialettica, non rivolta, come quella hegelo-marxiana, al superamento delle scissioni, ma finalizzata a cogliere un'immagine che lasci intatta l'individualità dei fenomeni da 'salvare', producendo un'azione di conciliazione attraverso un dispositivo di redenzione per folgorazioni e risvegli. Proust ci aiuta a risvegliarci dal XIX secolo e la sua figura è quella di un disincantatore.

3. *Correspondance* e aura

Proust e il metodo: è questo il filo conduttore di un rapporto, quello tra Benjamin e la *Recherche* proustiana, che si fa via via più stretto con il progressivo delinarsi della filosofia della storia del berlinese. Ma non si tratta solo del metodo osservativo; in gioco vi è anche la teoria dell'esperienza centrata sulla memoria involontaria così come viene esposta e messa in atto nel romanzo di Proust. A tale teoria Benjamin dedica ampio spazio nel saggio *Über einige Motive bei Baudelaire*, composto nel 1939 a partire da materiali raccolti nel corso degli anni e uscito sulla «Zeitschrift für Sozialforschung» all'inizio di gennaio del 1940.

Lì Proust compare come «il poeta» che ha tentato di «mettere alla prova la teoria bergsoniana

dell'esperienza», sottoponendola a una «critica immanente». In altre parole la *Recherche* mostra come non sia completamente affidata alla nostra volontà la riuscita dell'intento di attualizzare in modo intuitivo il flusso vitale, «attualizzazione» della *durée* che pare spettare al poeta. Alla *mémoire pure* Proust sostituisce la *mémoire involontaire*, il dato accumulato in maniera inconsapevole nella memoria e riattualizzato da un evento fortuito.

Che Proust sia definito «poeta» non è casuale, dal momento che la sua concezione dell'esperienza viene posta in diretto collegamento con quella di Baudelaire. «Lettore senza pari» dell'autore di *Les Fleurs du mal*, Proust avrebbe colto più profondamente di ogni suo predecessore lo spirito di Baudelaire²². Il legame tra i due si può cogliere, a detta di Benjamin, nel dispositivo – comune a entrambi – della «*correspondance*», intesa come la risposta alla fine dell'esperienza e alla «dissoluzione dell'aura» in letteratura.

Baudelaire rappresenta per Benjamin l'incarnazione stessa dell'esperienza della perdita dell'aura, esperienza tragica per la consapevolezza che il poeta ne possiede, e rispetto alla quale a nulla vale il carattere salvifico delle sue corrispondenze, per così dire frantumate dall'urto della folla che travolge il poeta vanamente intento a parare gli choc provocati dall'incalzare

²² Proust – in un passo del suo articolo citato da Benjamin – sottolinea l'originalità del rapporto di Baudelaire con la dimensione temporale: «Il suo mondo è una singolare sezione del tempo in cui compaiono solo rari giorni degni di nota» (Proust, 1971, p. 628; tr. it., pp. 730-731).

del «*Temps*», che lo «*engloutit minute par minute*». Il «valore culturale» di quelle reminiscenze, quantunque in Proust assumano un carattere fortuito connesso al loro statuto involontario, diventa ciò nonostante la garanzia di una concezione della temporalità che si sottrae al meccanismo imperante dell'accumulo incoerente delle informazioni e dunque alla concezione continuistica e progressiva della storia.

Nello stesso tempo la «*correspondance*» è quel dispositivo che consente a Proust di 'restaurare' la figura del Narratore, producendo artificialmente quell'esperienza che in Bergson si colloca sotto l'egida della «*mémoire pure*» e che però col filosofo francese non assume alcuna caratterizzazione storica. I famosi momenti della «*mémoire involontaire*», filiazione diretta delle «*correspondances*» baudelairiane e insieme modelli ideali su cui ricalcare gli strumenti analogici impiegati nel gigantesco progetto narrativo della *Recherche* (strumenti incentrati sul meccanismo del «*rapprochement*» tra eventi del presente e del passato), assumono così una precisa valenza sociologica in quanto sintomi/segnali della «crisi dell'esperienza» nell'età della tecnica, che è anche «l'era della riproducibilità tecnica» dell'opera d'arte.

La memoria involontaria proustiana è dunque un tentativo di rispondere alla crisi dell'aura che segna la modernità – crisi il cui emblema è l'avvento della fotografia – ripristinando una forma di culturalità possibile allorché la rammemorazione si sottrae alla

sterilizzazione dell'esperienza, tenuta sotto scacco dalla razionalità utilitaristica che contrassegna l'individualismo moderno. Sebbene, a differenza della *correspondance* baudelairiana, il concetto stesso di «memoria involontaria» rinvii «al repertorio della persona privata isolata in tutti i sensi», in quanto capace di provocare un'esperienza in senso proprio, anch'essa è in grado di creare una congiunzione tra i territori del «passato individuale» e quelli del «passato collettivo»²³.

In questo distinguo tra la radice soggettiva dell'esperienza della memoria involontaria e la sua funzione collettiva si coglie l'eco, smorzata, della critica materialistica cui Benjamin a suo tempo aveva sottoposto Proust. Che però, a distanza di una decina di anni dal saggio del 1929, ha adesso una visione più netta del ruolo che la teoria proustiana della conoscenza svolge all'interno della propria concezione della storia.

Ne è una prova, ad esempio, l'aver colto l'importanza della nozione di «aura» in relazione alla memoria involontaria. Una tematica toccata solo incidentalmente nel saggio su Baudelaire, ma invece ampiamente sviluppata nel *Passagen-Werk*.

Nel saggio su Baudelaire, Benjamin segnala che i «reperti della *mémoire involontaire*» sono il luogo ove si manifesta «un concetto di aura per

²³ Benjamin, 1974a, p. 611; tr. it., p. 381.

cui s'intende, con essa, l'"apparizione irripetibile di una lontananza"»²⁴. Alla dimensione della distanza, propria della struttura spazio-temporale dell'aura, è legato «il carattere culturale del fenomeno», mentre all'unicità dell'evento è connesso il suo significato decisivo sul piano dell'esperienza, significato che si manifesta pienamente al soggetto che vive quell'evento soltanto in certe circostanze, secondo una logica che privilegia il fortuito e non poggia sul paradigma della razionalità utilitaristica.

A tale proposito, assai opportunamente, Benjamin cita Proust, ma, invece di approfondire il confronto tra il manifestarsi dell'aura e la dinamica dei momenti della memoria involontaria contenuta nella *Recherche*, si sofferma brevemente su uno dei passi in cui Proust tocca il tema dell'aura «incidentalmente in concetti che ne implicano la teoria», per poi spostare la sua attenzione su Valéry e ritornare a Baudelaire²⁵.

Nel lavoro sui *passages* un lungo brano di *À l'ombre des jeunes filles en fleur* viene presentato come «un passo decisivo sull'aura in Proust»²⁶. In esso il confronto tra il medesimo viaggio compiuto in automobile o in treno permette a Proust di precisare che «il piacere specifico del viaggio non è di poter scendere lungo il percorso e fermarsi quando si è

²⁴ *Ivi*, pp. 646-647; tr. it., p. 410. Benjamin cita dal suo saggio *L'oeuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée* apparso sul n. 5 (1936) della «Zeitschrift für Sozialforschung» (p. 43), ora disponibile in Benjamin, 1974b, p. 712.

²⁵ Benjamin, 1974a, p. 647; tr. it., p. 410.

²⁶ Benjamin 1983a, [S 10a] pp. 696-697; tr. it., p. 628.

stanchi, bensì di rendere più che si possa profondo – e non già insensibile – il divario tra la partenza e l'arrivo, di sentirlo nella sua totalità, intatto, quale era dentro di noi quando la nostra immaginazione ci trasportava dal luogo in cui vivevamo fin nel cuore di un luogo desiderato, con un balzo che ci sembrava miracoloso non tanto perché colmava una distanza, quanto perché univa due distinte individualità della terra, conducendoci da un nome a un altro nome». Le «stazioni» ferroviarie sono il luogo in cui avviene quel balzo, «luoghi speciali» che «contengono l'essenza della sua personalità così come ne portano il nome su un cartello segnaletico»²⁷.

L'analogia tra quanto avviene nella nostra «immaginazione» e quanto si dà grazie alla particolare natura del viaggio in treno consiste nella possibilità di avvertire la «differenza» fra partenza e arrivo, ovvero di percepire la *distanza* che separa il luogo dove inizia il viaggio da quello dove esso termina. E il paragone con quanto avviene nel viaggio in ferrovia, grazie al riferimento ai «cartelli segnaletici» apposti nelle stazioni, crea un suggestivo ponte verso un'altra fondamentale passione proustiana, quella dei nomi, mostrando i nessi che legano entrambe. La stazione e il nome corrisponderebbero così al cuore delle meta desiderata, alla sua *individualità unica e irripetibile*, raggiungibile *quasi per miracolo* grazie

²⁷ Proust, 1987-1989, vol. II, p. 5; tr. it., vol. I, pp. 779-780.

a un convoglio ferroviario che si arresta sotto una pensilina, magari nel centro della città. Per dirla in termini benjaminiani, il valore emancipativo della distanza attraversata e percepita come tale risiede nella possibilità di sottoporsi a uno choc offerto dal contrasto produttivo fra la realtà lasciata alla partenza e quella raggiunta all'arrivo. Tale emancipazione ha un prezzo, ovvero la sensazione di *depaysement* che si può avvertire durante un viaggio e che è determinata dalla soppressione delle abitudini. Queste, grazie alla loro ritualità ripetitiva, distolgono dall'angoscia esistenziale e rendono più sopportabile il vivere stesso, ma, nello stesso tempo, allontanano la possibilità di effettuare nuove esperienze o di riconoscerle.

Lo sradicamento cui si sottopone il viaggiatore ha dei connotati che possono diventare persino drammatici per via dello strappo alle abitudini imposto a chi parte: «le stazioni [...] sono anche luoghi tragici dove, mentre si compie il miracolo grazie al quale paesi che esistevano solo nel nostro pensiero diventeranno i paesi in cui vivremo, per la stessa ragione dobbiamo rinunciare, uscendo dalla sala d'attesa, a ritrovare nell'immediato futuro la camera familiare dove ancora ci trovavamo fino a pochi minuti prima»²⁸.

Lo choc spaesante del viaggio può dunque essere inteso come una metafora *in termini spaziali* dello choc

²⁸ Proust, 1987-1989, vol. II, p. 5; tr. it., vol. I, pp. 779-780.

temporale offerto dalla memoria involontaria. E ciò anche se, di fatto, Benjamin, nel *Passagen-Werk*, non istituisce espressamente un paragone tra l'esperienza dell'aura e quella della memoria involontaria a partire da questo o da altri passi proustiani.

4. La svolta copernicana della reminiscenza

La funzione che assume la memoria involontaria proustiana nel progetto sui *passages* emerge con chiarezza nei pezzi che aprono la sezione sulla “Città onirica”, dove è illustrata la «svolta copernicana e dialettica della reminiscenza», che si configura allo stesso tempo come la «svolta copernicana nella visione storica» secondo cui mentre prima

si considerava il “passato” come un punto fisso e si assegnava al presente lo sforzo di avvicinare a tentoni la conoscenza a quel punto fermo,

ora questo rapporto deve capovolgersi e il passato diventare il rovesciamento dialettico, l'irruzione improvvisa della coscienza risvegliata [...]. E in effetti il risveglio è il caso esemplare del ricordo: il caso in cui riusciamo a ricordarci di ciò che è più prossimo, più banale, più a portata di mano. Ciò a cui Proust allude con l'esperimento della dislocazione dei mobili nel dormiveglia mattutino²⁹.

²⁹ Benjamin, 1983a, [K 1, 1; K 1, 2] p. 490; tr. it., pp. 432-433.

Esperimento, quest'ultimo, contenuto nel «passo classico sul risveglio notturno nella stanza buia e sul progressivo orientarsi in essa», dove l'immagine delle «cose», dei «paesi» e degli «anni» che girano tutt'intorno al soggetto che si risveglia nell'oscurità della camera diventa un modello e una metafora di una concezione del tempo alternativa a quella hegeliana e in cui l'immobilità delle «immagini dialettiche» che balena nell'«adesso [*Jetzt*] di una determinata conoscibilità» arresta la durata temporale – nel balenare di un momento del passato in uno del presente – e introduce la verità³⁰. Il risveglio va inteso non quale punto di separazione tra il ritorno alla coscienza e il sogno, ossia tra il presente e il passato, bensì come riscatto dal mondo del sogno, di modo che il presente si costruisca a partire da un recupero improvviso dei ricordi che avviene per chocs, in maniera discontinua³¹.

Benjamin estrae dalla teoria della memoria involontaria quell'elemento che essa condivide con il più generale «culto dell'analogia» proustiano, ovvero ne rifiuta l'intenzione apparentemente restaurativa per coglierne invece il carattere euristico che essa rivela allorché ci si interroga sulla discrepanza o la vera e propria «contraddizione» tra la filosofia esposta nel romanzo e la filosofia effettivamente realizzata dalla *Recherche*. La memoria involontaria, presentata

³⁰ *Ivi*, [N 3, 1] pp. 577-578; tr. it., pp. 517-518.

³¹ Cfr. Costa, 2008, pp. 67-68.

nel breviario di estetica contenuto in *Le Temps retrouvé* come una sorta di «negazione astratta del tempo perduto» – condotta in una prospettiva platonizzante di evidente impronta schopenhaueriana –, di fatto è produttiva, nella quasi totalità del romanzo, di «un’eternità dell’interdipendenza» strettamente imparentata con quella teoria della similitudine e del «*rapprochement*» che costituiscono il vero nucleo della teoria della conoscenza in opera nella *Recherche*³².

Trattando il passato collettivo come un deposito di immagini dallo statuto ‘onirico’ paragonabile a quello dell’inconscio freudiano, Benjamin crea una costellazione teorica particolarmente feconda in cui la memoria involontaria proustiana è un equivalente della «memoria inconscia» di Freud e Reik³³ e il risveglio auspicato avviene rispetto a un sogno che non si intende riafferrare *tout court*, ma dal quale piuttosto si cerca di estrarre il contenuto latente e rimasto escluso dalla conoscenza³⁴. Benjamin nella sua «teoria storico-epistemologica del sogno»³⁵ si domanda infatti: «Il risveglio è forse la sintesi

32 Cfr. Greffrath, 1986; si veda anche Descombes, 1987, p. 47.

33 Benjamin, 1983a, [K 8, 1] p. 508; tr. it., p. 449.

34 Cfr. Greffrath, 1986, p. 124.

35 Lindner, 1986, p. 29. Rilevando alcune aporie di tale teoria, Lindner nota che essa risale a una prima fase di elaborazione dell’opera sui *passages*, e che sarebbe stata accantonata in un secondo tempo, pur mantenendo ferma l’ipotesi di un inconscio collettivo (*ibidem*). Non saremmo così drastici. Basti vedere l’accenno al sogno e al risveglio contenuto nella relazione del 1935 sull’opera sui *passages* (cfr. Benjamin, 1983b, p. 59; tr. it., pp. 17-18. Del medesimo avviso si è mostrato Gianni Carchia, che ha ritenuto compatibili teoria del risveglio e istanze rivoluzionarie messianiche dell’ultimo Benjamin (cfr. Carchia, 2000, pp. 112-113).

della tesi, rappresentata dalla coscienza onirica e dell'antitesi, costituita dalla coscienza della veglia?»
E di seguito risponde:

Il momento del risveglio sarebbe allora identico all'«adesso della conoscibilità» in cui le cose assumono la loro vera – surrealistica – espressione. Similmente in Proust è importante come tutta la vita sia in gioco nel punto di rottura – dialettico in grado supremo – della vita rappresentato dal risveglio. Proust comincia con un'esposizione dello spazio di chi si sveglia³⁶.

La memoria involontaria e il risveglio sono i due pilastri su cui poggia il dispositivo proustiano dell'«illuminazione analogica». Tale dispositivo è integrato da quello complementare della «decifrazione indiziaria», che si serve di una «*intelligence*» ridimensionata nelle sue pretese e posta al servizio di una conoscenza che procede induttivamente, come un certo sapere scientifico, ma che non dà luogo a leggi assolute, bensì alla definizione di territori di cui quanto non si conosce spesso è più ampio ed esteso di quanto ci è noto³⁷.

Il corrispettivo benjaminiano della decifrazione indiziaria è il concetto di «traccia» («*Spur*»), messo in sintomatica correlazione/opposizione dialettica con quello di «aura» in un frammento particolarmente evocativo in cui tra l'altro si

36 Benjamin, 1983a, [N 3a, 3] p. 579; tr. it., p. 519.

37 Ci siamo serviti qui della coppia concettuale proposta in Bongiovanni Bertini, 1981; cfr. pure Piazza, 1998, pp. 45-53, 326-328.

legge: «Nella traccia noi facciamo nostra la cosa; nell'aura essa si impadronisce di noi»³⁸. L'uomo benjaminiano delle tracce è il «*flâneur*», ovvero una sorta di *cacciatore ozioso* le cui esperienze «non hanno alcuna consequenzialità e alcun sistema»³⁹. Se è il caso a far incontrare le tracce, il buon cacciatore è quello che dalle tracce risale alla preda. Il sapore della «*madeleine*» che risorge improvviso ha l'aura della riappropriazione involontaria del passato perduto, ma è, nello stesso tempo, traccia fortuita per una ricerca intenzionale che procede per indizi, false piste, scoperte, confronti.

«Conoscibilità» e «risveglio» non sarebbero pertanto – come invece ha sostenuto Hans Robert Jaus⁴⁰ – due momenti inconciliabili nella dialettica benjaminiana, proprio perché il motivo della «traccia» e quello dell'«aura» trovano un punto di contatto nell'atto ermeneutico simbolizzato dalla proustiana memoria involontaria, dove l'elemento culturale perde l'irrazionalità ambigua dell'archetipo insondabile senza dover subire l'altrettanto pericolosa riduzione alla mera razionalità e dove la componente decifrativa si aggiunge a quella analogica fondata sulla «*correspondance*», integrandola.

38 Benjamin, 1983a, [M 16a, 4] p. 560; tr. it., p. 500.

39 *Ivi*, [m 2, 1] p. 963; tr. it., p. 871.

40 Cfr. Jaus, 1987; in tale sede, tuttavia, Jaus sfuma il suo giudizio proprio in rapporto alla funzione di Proust nella teoria sull'aura di Benjamin. Sul tema del rapporto tra traccia e aura e sul nesso con Proust si veda pure: Rampello, 1983. Sul nesso tra aura e *déjà vu* (e, indirettamente, Proust) cfr. Bodei, 1991.

Proust fornisce dunque la chiave che permette di dare un significato non contraddittorio ai due volti dell'aura che si profilano negli scritti benjaminiani e rispetto a cui a tanti interpreti è sfuggita la possibilità di ricomprenderli all'interno di un disegno filosofico più ampio⁴¹.

C'è un volto regressivo e pericoloso dell'aura, e un altro dialettico e positivo, uno fondato sul ritorno culturale del mitico, l'altro invece sulla decostruzione di quello stesso materiale mitologico da cui scaturisce una conoscenza espressa finora dall'arte in relazione all'esperienza di un'individualità isolata e che la filosofia potrebbe conseguire sul piano della storia collettiva. E, se l'immagine dialettica benjaminiana fa suo il carattere risvegliante della memoria involontaria, proprio nel suo balenare fulmineo e improvviso può riappropriarsi di quei caratteri auratici che l'esperienza non riusciva più a possedere⁴².

Ma ciò che più conta è che, per il tramite di Proust, Benjamin trova la chiave metodologica per il suo progetto di emancipazione dal mondo ottocentesco, che corrisponde al reperimento di una via di fuga dall'«inferno» della modernità⁴³, alternativa alla

41 Ci riferiamo qui alle teorizzazioni contenute in Benjamin, 1974d, pp. 475-485; tr. it. pp. 303-310 e in Benjamin, 1974a, spesso contrapposte dagli interpreti.

42 Si noti l'equivalente valore positivo che assume l'aura in ambito critico-ermeneutico: la percezione dell'aura di un'opera da parte dell'interprete consente a questi di cogliere le «corrispondenze immateriali» che l'attraversano, andando oltre la sua «materialità significante» (L. Azzariti-Fumaroli, 2015, p. 148).

43 Benjamin, 1983°, [S 1, 5] p. 676; tr. it., p. 609.

linearità tracotante del progresso storicistico e alla circolarità fatalmente ripetitiva dell'eterno ritorno dell'uguale sotto forma di merce⁴⁴. Infatti: «Così come Proust comincia la storia della sua vita con il risveglio, con il risveglio deve cominciare anche ogni esposizione storica; essa, anzi, non può propriamente trattare di altro. Questa esposizione tratta, dunque, del risveglio dal XIX secolo»⁴⁵.

Benjamin muove dunque dalla convinzione che siamo imprigionati nei sogni del XIX secolo per via della nostra incapacità a risvegliarci da essi, incapacità conseguente al venir meno dei tradizionali strumenti di rielaborazione del passato ad opera dell'avvento della stessa modernità. Quest'ultima crea una discontinuità rispetto alla tradizione, poiché si fonda su una mercificazione totale e assoluta che coinvolge la stessa natura, dominata dalla razionalità utilitaristica.

Così come i bambini nell'epoca della modernità vengono educati alla distrazione, e non più a interpretare i loro sogni, gli adulti travolti nel

44 Baudelaire, insieme a Poe, Blanqui e Nietzsche, è visto da Benjamin nello stesso tempo come figura eroica e tragica. "Questi personaggi riescono a rendere produttiva la catastrofe del 'moderno' solo in quanto riescono a rovesciarne il nichilismo in un cosciente ed emblematico processo di autoannullamento – di qui il carattere suicida dell'arte moderna" (Ponzi, 1991, p. 43). Proust è una sorta di apice di tale processo, dal momento che ha sacrificato la sua esistenza per la scrittura del libro che salva il passato, ma si pone anche oltre, per via del carattere non frammentario con cui ha fatto dell'allegoria un culto privato. Sul significato di Blanqui nel *Passagen-Werk* si veda in particolare: Desideri, 1995, pp. 119-135.

45 Benjamin, 1983a, [N 4, 3] p. 580; tr. it., p. 520.

vorticoso e fantasmagorico mondo delle merci risultano incapaci di distanziarsene criticamente.

Nel cuore del progetto benjaminiano di risveglio dai sogni infantili del XIX secolo troviamo ancora Proust:

Il risveglio come processo graduale che si fa strada nella vita del singolo come in quella delle generazioni. Il sonno come loro stadio primario. L'esperienza giovanile di una generazione ha molto in comune con l'esperienza del sogno. Il suo aspetto storico è un aspetto di sogno. Ogni epoca possiede questo lato incline ai sogni, il lato infantile. Per il secolo scorso esso emerge con estrema chiarezza nei *passages*. Mentre però l'educazione delle passate generazioni ha fornito loro nella tradizione, nell'istruzione religiosa, un'interpretazione di questi sogni, l'educazione odierna tende invece semplicemente alla distrazione dei bambini. Proust poteva presentarsi come un fenomeno ineguagliato solo in una generazione cui fosse venuta meno ogni risorsa corporeo-naturale della rammemorazione e che, più povera delle precedenti, fosse abbandonata a se stessa, e potesse perciò impadronirsi solo in modo isolato, frammentario e patologico dei mondi infantili. Ciò che s'intende operare nelle pagine che seguono è un esperimento di tecnica del risveglio: il tentativo di prendere atto della svolta copernicana e dialettica della rammemorazione⁴⁶.

46 *Ivi*, [K 1, 1] p. 490; tr. it., p. 432.

Questa «svolta copernicana e dialettica della rammemorazione» non è altro che l'esperienza descritta nelle primissime pagine della *Recherche* attraverso la scena del risveglio nella camera dove tutto gira intorno al protagonista appena destatosi, configurabile per Benjamin anche nei termini di una «svolta copernicana nella visione storica»: «si considerava «ciò che è stato» come un punto fisso e si assegnava al presente lo sforzo di avvicinare a tentoni la conoscenza a questo punto fermo. Ora questo rapporto deve capovolgersi e il passato deve diventare il rovesciamento dialettico, l'irruzione improvvisa della coscienza risvegliata»⁴⁷.

La teoria della memoria proustiana viene così applicata a un progetto di filosofia della storia in cui la lingua delle *correspondances* si fonde con una concezione dell'immagine che ha radici anche nella tradizione ebraica, in cui l'immagine è concepita, tra le altre cose, come una «somiglianza immateriale». Ed esattamente come un «archivio di somiglianze immateriali» è definita da Benjamin la lingua⁴⁸.

5. Eticità e messianismo

Benjamin è stato probabilmente il primo a riconoscere il valore conoscitivo del congegno

⁴⁷ *Ivi*, [K 1, 2] pp. 490-491; tr. it., pp. 432-433.

⁴⁸ Cfr. Costa, 2008, p. 77.

proustiano della memoria involontaria, fino a farne il riferimento essenziale e centrale della sua opera sui *passages* parigini, là dove progetta uno sguardo sul passato storico del XIX secolo per più versi alternativo rispetto a quello hegelo-marxiano, uno sguardo cioè in cui non trovino più posto le categorie di «decadenza» e di «progresso»⁴⁹, e con cui finalmente sia possibile dar voce al passato occultato, soffocato, umiliato, oppresso, vinto, «risvegliando un sapere non ancora cosciente del passato», «fino a che tutto il passato sia immesso nel presente in una apocatastasi [*Apokatastasis*] storica»⁵⁰. Non soltanto: Benjamin ha sicuramente colto il carattere redentivo del libro proustiano, ossia della *Recherche* in quanto opera del riscatto di Marcel Proust e in quanto metafora del *libro* come autorealizzazione salvifica.

Ne è piena dimostrazione la teoria benjaminiana dell'immagine dialettica, esposta nel *Passagen-Werk*, che riprende sia la teoria proustiana della memoria involontaria sia – forse ancor più profondamente – l'altro motivo tipicamente proustiano, quello del «risveglio», che Benjamin curva nella direzione di un'intenzionalità teologico-politica. «La politica consegue il primato sulla storia». Ciò attraverso il risveglio dal proprio passato da parte della «collettività

49 Benjamin, 1983a, [N 2, 5] p. 575; tr. it., p. 515.

50 *Ivi*, [N 1, 9; N 1a, 3] pp. 571-573; tr. it., pp. 512-513. Sul concetto di «apocatastasi», ripreso da Origene, cfr. Costa, 2008, pp. 198-199.

sognante»⁵¹. E la politica immaginata da Benjamin è scritta con l'«inchiostro» della «teologia»⁵², quella teologia che nascosta come un «nano gobbo» all'interno del «manichino detto “materialismo storico”» assicura la vittoria a quest'ultimo in un'ipotetica partita a scacchi con la storia⁵³.

Nel rapporto di quest'ultima con il passato, scrive Benjamin nelle sue celebri tesi *Über den Begriff der Geschichte*, vi è un rinvio all'idea di redenzione: «Il passato reca con sé un indice segreto che lo rinvia alla redenzione». E non siamo noi ad aver diritto sul passato: «a noi, come ad ogni generazione che fu prima di noi, è stata consegnata una *debole* forza messianica, a cui il passato ha diritto. Questo diritto non si può eludere a poco prezzo»⁵⁴.

Al di là di questa originale torsione messianica, come quello di Proust, anche il passato di Benjamin è un passato che si muove verso il nostro presente e ci sorprende nel suo porsi in relazione d'improvviso con l'istante che stiamo vivendo, così come le immagini delle camere in cui abbiamo dormito si sovrappongono a quella in cui ci troviamo, nella descrizione del risveglio contenuta nella *Recherche*.

D'altro canto anche per Benjamin, come del resto per Proust, questa dinamica involontaria

51 Benjamin, 1983a, [K 1, 2; K 1a, 2] pp. 491-492; tr. it., pp. 433-434.

52 *Ivi*, [N 7a, 7] p. 588; tr. it., p. 528.

53 Benjamin, 1974c, p. 693; tr. it., p. 21. Sul complesso rapporto tra marxismo e teologia ebraica nell'ultimo Benjamin cfr., tra l'altro, Ponzi, 1991, pp. 54-60.

54 Benjamin, 1974c, p. 694; tr. it., p. 23.

rappresenta il modello emblematico di un rapporto nuovo con il passato, che di fatto noi possiamo ricercare, rendere possibile, preparare, verso cui possiamo per così dire renderci disponibili. Nel gioco di illuminazioni reciproche tra presente e passato Proust e Benjamin paiono dunque servirsi del medesimo congegno gnoseologico.

Per distinguerla da quella proustiana, rivolta verso il passato individuale, è possibile definire come «responsabilità verso il *nostro* passato» o «responsabilità verso il passato collettivo» l'originale e urgentissima spinta etica che in Benjamin orienta la coscienza storica verso il passato, quella spinta che fa letteralmente voltare l'angelo della storia, portandolo a «volge[re] le spalle» al «futuro»⁵⁵. Bene, questa responsabilità verso il passato collettivo – su questo punto la distanza da Proust è evidente – è posta esplicitamente dallo stesso Benjamin sotto il segno della teologia e in particolare di quella ebraica, come conferma l'uso di termini come «apocatastasi» o «redenzione» per esprimerla⁵⁶. L'uso messianico che Benjamin scientemente compie di Proust è dunque compatibile con la sua lettura materialistica della *Recherche* contenuta in *Zum Bilde Prousts*: con la sua opera Proust trascende sì il suo snobismo, ma fondamentalmente la sua critica del

⁵⁵ *Ivi*, p. 698; tr. it., p. 37.

⁵⁶ Cfr. Witte, 1986, pp. 58-59; Löwy, 1986, p. 639. Sulla possibilità di leggere l'ultima filosofia della storia benjaminiana alla luce della teologia ebraica si veda soprattutto: Consigli, 1986; Pascucci, 2002, pp. 125-130. Una prospettiva equilibrata in Wolin, 1982.

salotto borghese si ferma sul confine che separa la presa di coscienza dell'io da quella della collettività. Per estendere alla dimensione storica collettiva l'impresa che Proust ha intrapreso nei confronti del proprio io, del proprio passato, è necessaria per Benjamin una cifra etica differente, quella cifra che anima lo sguardo del materialista dialettico/teologo, che sulla sua base potrà redimere anche il percorso lasciato interrotto da Proust.

Se però oggi guardiamo a Proust e a Benjamin con una prospettiva retrospettiva e stereoscopica, ci rendiamo conto che lo sguardo disincantato di Proust sulla società del suo tempo, oltre che sulle illusioni e passioni umane, è del tutto sufficiente per elaborare un pensiero della responsabilità verso il passato collettivo, non soltanto circoscritto a quello individuale. Nelle pieghe della *Recherche* si può infatti cogliere quella debole forza messianica che ha animato la critica di Benjamin e che per entrambi si traduce nell'imperativo della rammemorazione⁵⁷: quella forza è sprigionata dalla venatura etica della *Recherche*, su cui finalmente la critica ha preso a soffermarsi⁵⁸.

57 Benché colga una cifra emblematica del pensiero benjaminiano, ossia quella della redenzione/salvazione, la lettura che Habermas compie della riflessione di Benjamin ci pare ingenerosa, nel momento in cui allude a una sua matrice sostanzialmente conservatrice, derivata dalla giovanile frequentazione del circolo di Gustav Wyneken, che il berlinese solo in parte avrebbe superato nel corso degli anni. Certamente *salvare* è una modalità del *conservare*, ma il redimere benjaminiano ci pare piuttosto un *salvare per emanciparsi*; la redenzione benjaminiana s'intreccerebbe così fundamentalmente con quell'emancipazione tanto cara proprio ad Habermas (cfr. Habermas, 1972).

58 Cfr. Bertini, Compagnon, 2010.

Bibliografia

- Azzariti-Fumaroli, L. (2015): *Passaggio al vuoto. Saggio Su Walter Benjamin*, Macerata: Quodlibet.
- Barbero C. (2013): *Filosofia della letteratura*, Roma: Carocci.
- Benjamin, W. (1966): *Briefe*, G. Scholem, T.W. Adorno (herausgegeben von), 2 voll., Frankfurt am Main: Suhrkamp; tr. it. parziale di A. Marietti, G. Backhaus, *Lettere 1913-1940*, Torino: Einaudi, 1978.
- Benjamin, W. (1973): *Avanguardia e rivoluzione. Saggi sulla letteratura*, nota introduttiva di C. Cases, traduzione di A. Marietti, Torino: Einaudi.
- Benjamin, W. (1974a): “Über einige Motive bei Baudelaire”, in: Idem, *Gesammelte Schriften*, herausg. von R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, 7 voll., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974-1989, vol. I/2, pp. 605-653; tr. it. di R. Solmi, “Di alcuni motivi in Baudelaire”, in: Idem, *Opere complete*, a cura di E. Ganni, 9 voll., Torino: Einaudi, 2000-2014, vol. VII, Scritti 1938-1940, Torino: Einaudi, 2006, pp. 378-415.
- Benjamin, W. (1974b): “L’oeuvre d’art à l’époque de sa reproduction mécanisée” (1936), in: Idem, *Gesammelte Schriften*, herausg. von R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, 7 voll., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974-1989, vol. I/2, pp. 709-739.
- Benjamin, W. (1974c): “Über den Begriff der Geschichte”, in: Idem, *Gesammelte Schriften*, herausg. von R. Tiedemann,

- H, Scweppenhäuser, 7 voll., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974-1989, vol. I/2, pp. 691-704; tr. it. di G. Bonola, M. Ranchetti, "Sul concetto di storia", in: Idem, *Sul concetto di storia*, Torino: Einaudi, 1997, pp. 15-57.
- Benjamin, W. (1974d): "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit" («Dritte Fassung»), in: Idem, *Gesammelte Schriften*, herausg. von R. Tiedemann, H, Scweppenhäuser, 7 voll., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974-1989, vol. I/2, pp. 471-508; tr. it. di E. Filippini, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, in: Idem, *Opere complete*, a cura di E. Ganni, 9 voll., Torino: Einaudi, 2000-2014, vol. VII, *Scritti 1938-1940*, Torino: Einaudi, 2006, pp. 300-331.
- Benjamin, W. (1977a): "Zum Bilde Prousts" (1929), in: Idem, *Gesammelte Schriften*, herausg. von R. Tiedemann, H, Scweppenhäuser, 7 voll., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974-1989, vol. II/1, pp. 310-324; tr. it. di A. Marietti Solmi, "Per un ritratto di Proust", in: Idem, *Opere complete*, a cura di E. Ganni, 9 voll., Torino: Einaudi, 2000-2014, vol. III, *Scritti 1928-1929*, Torino: Einaudi, 2010, pp. 285-297.
- Benjamin, W. (1977b): "Proust-Papiere", in "Anmerkungen zu Seite 310-324", in: Idem, *Gesammelte Schriften*, herausg. von R. Tiedemann, H, Scweppenhäuser, 7 voll., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974-1989, vol. II/3, pp. 1048-1063; tr. it. di G. Carchia, "Appendice: materiali su Proust", in: Idem, *Opere complete*, a cura di E. Ganni, 9 voll., Torino: Einaudi, 2000-2014, vol. III, *Scritti 1928-1929*, Torino: Einaudi, 2010, pp. 285-315.
- Benjamin, W. (1980): "Die Aufgabe des Übersetzers", in: Idem, *Gesammelte Schriften*, herausg. von R. Tiedemann, H, Scweppenhäuser, 7 voll., Frankfurt am Main:

Suhrkamp, 1974-1989, vol. IV/1, pp. 9-21; tr. it. di R. Solmi, "Il compito del traduttore", in: Idem, *Opere complete*, a cura di E. Ganni, 9 voll., Torino: Einaudi, 2000-2014, vol. I, *Scritti 1906-1922*, Torino, Einaudi, 2008, pp. 500-511.

Benjamin, W. (1983a): *Das Passagen-Werk*, in: Idem, *Gesammelte Schriften*, herausg. von R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, 7 voll., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974-1989, vol. V/1-2; tr. it. di R. Solmi et alii, *I «passages» di Parigi*, in: Idem, *Opere complete*, a cura di E. Ganni, 9 voll., Torino: Einaudi, 2000-2014, vol. IX, Torino: Einaudi, 2000.

Benjamin, W. (1983b): "Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts", in: Idem, *Gesammelte Schriften*, herausg. von R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, 7 voll., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974-1989, vol. V/1-2, pp. 45-59; tr. it. "Parigi, la capitale del XIX secolo", in: Idem, *Opere complete* a cura di E. Ganni, 9 voll., Torino: Einaudi, 2000-2014, vol. IX, Torino: Einaudi, 2000, pp. 5-18.

Benjamin, W. (2014): *Proust e Baudelaire. Due figure della modernità*, a cura di F. Cappa e M. Negri, Milano: RaffaelloCortina Editore.

Bertini, M., Compagnon, A. (sous la direction de) (2010): *Morales de Proust*, numéro monographique des «Cahiers de littérature française», n° IX-X.

Bodei, R. (1991): *Walter Benjamin: modernità, accelerazione del tempo e "déjà vu"*, «Studi germanici», n.s., 83-85, [recte: 1995], pp. 157-172

Bongiovanni Bertini, M. (1981): *Redenzione e metafora. Una lettura di Proust*, Milano: Feltrinelli.

- Brun, B. (2004): *Proust e la religione*, tr. it. di M. Piazza, «Intersezioni», 2, pp. 227-237.
- Cappa, F., Negri, M. (2014): “Introduzione”, in: W. Benjamin, *Proust e Baudelaire. Due figure della modernità*, a cura di F. Cappa e M. Negri, Milano: RaffaelloCortina Editore, pp. 7-43.
- Carassus, E. (1971): *L’Affaire Dreyfus et l’espace romanesque: de Jean Santueil à la Recherche du temps perdu*, «Revue d’Histoire de la France», 5-6, pp. 834-853.
- Carchia, G. (2000): *Nome e immagine. Saggio su Walter Benjamin*, Roma: Bulzoni.
- Compagnon, A. (1991): *Proust et le judaïsme*, «Critique», 47, pp. 905-908.
- Consigli, P. (1986): *Ricomporre l’infranto. Walter Benjamin e il messianesimo ebraico*, «aut aut», 211-212, pp. 151-174.
- Costa, M.T. (2008): *Il carattere distruttivo. Walter Benjamin e il pensiero della soglia*, Macerata: Quodlibet.
- Descombes, V. (1987): *Proust. Philosophie du roman*, Paris: Les Éditions du Minuit.
- Desideri, F. (1995): *La porta della giustizia. Saggi su Walter Benjamin*, Bologna: Pendragon.
- Frank, M. (1992): *Stil in der Philosophie*, Stuttgart: Reclam; tr. it. di M. Nobile, *Lo stile in filosofia*, Milano: Il Saggiatore, 1994.
- Greffrath, K.R. (1986): “Proust et Benjamin”, in: H.

Wismann (sous la direction de), *Walter Benjamin et Paris. Colloque international 27-29 juin 1983*, Paris: Cerf, pp. 113-131.

Habermas, J. (1972): "Bewußtmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins", in: S. Unseld (ed.), *Zur Aktualität Walter Benjamins: aus Anlass des 80. Geburtstags von Walter Benjamin*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 173-223, poi in: J. Habermas, *Kultur und Kritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973, pp. 302-344; tr. it. di N. Paoli e S. Vertone, "Critica che rende coscienti o critica che salva. Attualità di Walter Benjamin", in: Idem, *Cultura e critica*, Torino: Einaudi, 1980, pp. 233-272.

Horn, E., Menke, B., Menke, C. (eds) (2006): *Literatur als Philosophie – Philosophie als Literatur*, München: Fink.

Jauss, H.R. (1987): *Spur und Aura. Bemerkungen zu Walter Benjamins 'Passagen-Werk'*, «Art social und Art industrial», 13, pp. 19-38 ; tr. it. di M. Lipparini, *Traccia e aura*. Osservazioni sui «Passages» di Walter Benjamin, «Intersezioni», 3, 1987, pp. 483-504.

Kahn, R. (1996): *Image de soi, image de l'autre. Walter Benjamin et Proust*, «Europe», 74, 804, pp. 72-78.

Kahn R. (1997): «*Au pays des Kobolds*»: *Walter Benjamin traducteur de Proust*, «Littérature», 107, pp. 44-57.

Kahn, R. (1998): *Images, passages: Marcel Proust et Walter Benjamin*, Paris: Kimé.

Lamarque, P. (2009): *The Philosophy of Literature*, Oxford: Blackwell.

- Lindner, B. (1986): “*Le Passagen-Werk, Enfance berlinoise et l’archéologie du «passé le plus récent»*”, in: H. Wismann (sous la direction de), *Walter Benjamin et Paris. Colloque international 27-29 juin 1983*, Paris: Cerf, pp. 13-32.
- Löwy, M. (1986): “Walter Benjamin critique du progrès: à la recherche de l’expérience perdue”, in: H. Wismann (cur.), *Walter Benjamin et Paris. Colloque international 27-29 juin 1983*, Paris : Cerf, pp. 629-639.
- New, C. (1999): *Philosophy of Literature. An Introduction*, London-New York: Routledge.
- Pascucci, M. (2002): *Il pensiero di Walter Benjamin. Un’introduzione*, Trieste, Edizioni Parnaso.
- Piazza, M. (1998): *Passione e conoscenza in Proust*, Milano: Guerini e Associati.
- Piazza, M. (2003): *Alle frontiere tra filosofia e letteratura*, Milano: Guerini e Associati.
- Piazza, M. (2004): *La rappresentazione a-biografica e l’innocenza di Dreyfus. Mimetismo e identità complessa nella Recherche*, «Quaderni Proustiani», 3, pp. 61-70.
- Piazza, M. (2009): *Redimere Proust. Walter Benjamin e il suo segnavia*, Firenze: Le Cárity.
- Piazza, M. (2013): *La scrittura dei filosofi e la filosofia degli scrittori*. «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 210, pp. 35-49.
- Ponzi, M. (1991): *Il carattere distruttivo del ‘moderno’*, «Studi germanici», n.s., 83-85, [recte: 1995], pp. 27-60

- Proust, M. (1971): “À propos de Baudelaire”, in: Idem, *Contre Sainte-Beuve précédé de Pastiches et mélanges et suivi de Essais et articles*, P. Clarac, Y. Sandre (éd. par), Paris: Gallimard, 1971, pp. 618-639; tr. it. di M. Bongiovanni Bertini, “A proposito di Baudelaire”, in: Idem, *Saggi*, a cura di M. Bongiovanni Bertini e M. Piazza, Milano: Il Saggiatore, 2015, pp. 721-741.
- Proust, M. (1987-1989): *À la recherche du temps perdu*, J.-Y. Tadié (éd. par), 4 voll., Paris: Gallimard; tr. it. di G. Raboni, *Alla ricerca del tempo perduto*, a cura di L. De Maria, note di A. Beretta Anguissola, D. Galateria, prefazione di C. Bo, 4. voll., Milano: Mondadori, 1983-1993.
- Rampello, L. (1983): “Distruzione e costruzione della traccia” in: L. Belloi, L. Lotti (cur.), Walter Benjamin. *Tempo storia linguaggio*, Roma: Editori Riuniti, pp. 35-46.
- Sabot, Ph. (2002): *Philosophie et littérature. Approches et enjeux d'une question*, Paris: PUF.
- Witte, B. (1986): “Paris-Berlin-Paris. Des corrélations entre l'expérience individuelle, littéraire et sociale dans les dernières oeuvres de Benjamin”, in: H. Wismann (sous la direction de), *Walter Benjamin et Paris. Colloque international 27-29 juin 1983*, Paris: Cerf, pp. 49-62.
- Wolin, R. (1982): *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*, New York: Columbia University Press.