

Sulle tracce dell'esperienza. Walter Benjamin tra critica del vissuto e uomo nuovo

Marina Montanelli

English title On the trail of experience. Walter Benjamin between criticism of the concept of *Erlebnis* and new man

Abstract This essay aims at retracing the essential stages of Walter Benjamin's reflection on the concept of experience. In the first part, I focus on the early Benjamin's writings, composed during his university years, when he challenges Kantian philosophy, Neokantianism and Husserl's phenomenology. During this period, his crucial task is to find a different kind of relationship between experience and language and to face the problem of the transcendental dimension. In the second part, I analyze Benjamin's late texts which deal with the issues of the *historical index of experience* and of the criticism of the concept of *Erlebnis* developed by the philosophy of life. In doing so, he shows the necessity of redefining the notion of experience on the basis of the historical transformations imposed by the Modernity.

Keywords Walter Benjamin, experience, language, transcendental, *Erlebnis*, history

L'esperienza del linguaggio

Nei primi decenni del secolo scorso, tutta la cultura europea sembra mettere improvvisamente in crisi l'idea di esperienza che aveva avuto fino a quel momento, come se fosse divenuto particolarmente arduo *fare esperienza dell'esperienza*. La storia in primo luogo aveva posto enormi interrogativi: con la nascita della grande industria e delle trasformazioni del lavoro e delle forme di vita; con la prima guerra mondiale e i suoi traumi, di cui i superstiti riuscirono a rendere conto solo con difficoltà; con la prima massiccia diffusione dei mezzi tecnici di riproduzione in campo artistico.

Walter Benjamin ha interrogato tutti questi ambiti, cercando di afferrare quello che chiamava *l'indice storico* della propria epoca. Già dagli anni giovanili la centralità del problema dell'esperienza si impone infatti alla sua attenzione. In particolare, a partire anche dall'interesse per problemi di teoria della conoscenza, dunque dallo studio della filosofia platonica, di quella kantiana e neokantiana e della fenomenologia di Husserl.¹ Il saggio *Sul programma della filosofia futura*, del 1918, ne è una prima testimonianza.

Kant è per Benjamin «l'ultimo», se non «l'unico dopo Platone» ad aver fatto davvero i conti col problema della «giustificazione della conoscenza».² In tal senso è necessario «conservare l'essenziale del (suo) pensiero», seppur attraverso una sua «revisione e (...) sviluppo ulteriore».³ La revisione deve riguardare «gli elementi primitivi di una metafisica sterile», «rudimentale», che esso ancora contiene e che ostacolano la conoscenza dell'«ambito intero dell'esperienza possibile». Distruggere questi elementi e avviare «la fondazione gnoseologica di un concetto superiore di esperienza», è il compito che si prefigge la «filosofia futura».⁴

Il pensiero di Kant infatti, nonostante il proposito di «trarre i principi dell'esperienza dalle scienze, e specialmente dalla fisica matematica», risente ancora, inevitabilmente, della *Weltanschauung* illuministica,

¹ Cfr. W. Benjamin, “Lebenslauf III” (1928), in Id., *Gesammelte Schriften* (d'ora in poi *GS*), 7 voll., vol. 6, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1972-1989, pp. 217-219 (trad. it. “Curriculum [III /2]”, in Id., *Opere complete* (d'ora in poi *OC*), voll. 9, vol. 3, Einaudi, Torino 2001-2014, pp. 37-38); cfr. p. 37 dell'ed. italiana. Per una ricostruzione dei luoghi benjaminiani dedicati al concetto di esperienza cfr. T. Weber, *Erfahrung*, in M. Opitz, E. Wizisla (a cura di), *Benjaminis Begriffe*, 2 voll., vol. 1, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2011, pp. 230-259; in particolare sul periodo giovanile cfr. T. Tagliacozzo, *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2003.

² W. Benjamin, “Über das Programm der kommenden Philosophie” (1918), in Id., *GS*, vol. 2., t. 1, cit., pp. 157-171 (trad. it. “Sul programma della filosofia futura”, in Id., *OC*, vol. 1, cit., pp. 329-341); cfr. p. 329 dell'ed. italiana.

³ Id., *Briefe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1966 (trad. it. *Lettere 1913-1940*, Einaudi, Torino 1978); cfr. p. 35 dell'ed. italiana (si tratta di una lettera a Gershom Scholem precedente alla stesura definitiva del saggio in questione).

⁴ Id., “Sul programma della filosofia futura”, cit., p. 332 e p. 331.

schiacciando la sfera dell'esperienza su quella della semplice empiria. Di conseguenza, la costituzione trascendentale dell'oggetto richiede una forma di purificazione dagli elementi della sensazione. Funzione della sintesi dell'intelletto è proprio di modellare il grezzo dato sensibile.⁵ L'esperienza viene dunque mantenuta al suo «punto zero, al (suo) significato minimo», a «una realtà di ordine inferiore, forse infimo». Così il neokantismo – il riferimento principale per Benjamin è *La teoria kantiana dell'esperienza* di Hermann Cohen –, per quanto abbia tentato di mondarla riducendola al solo «lato meccanico» secondo il modello delle scienze fisiche e matematiche, non si è liberato, con questa riduzione, del «vecchio concetto di esperienza».⁶

Gli altri due residui «mitologici» che Benjamin individua nel sistema kantiano – e che resteranno attivi anche nel neokantismo e nella fenomenologia husserliana – riguardano l'idea della conoscenza «come rapporto tra soggetti e oggetti» e «il rapporto della conoscenza e dell'esperienza con la coscienza empirica». Si tratta di due elementi «strettamente connessi»: entrambi dipendono dalla «natura soggettiva della coscienza cosciente» – altra superstizione da eliminare. Per quanto concerne il primo punto – la relazione tra soggetto e oggetto come fondamento del rapporto conoscitivo –, in causa è una vera e propria «mitologia gnoseologica» per Benjamin, semplice variazione di grado della «coscienza delirante»: si pensano come già sempre date queste due «entità metafisiche» e la conoscenza viene ridotta, pertanto, alla corrispondenza o *adeguazione* tra loro. È una «concezione ingenua della ricezione delle percezioni»: una forma, solo apparentemente più evoluta rispetto a quella dei popoli dello «stadio preanimistico» o dei «folli», di indistinzione e identificazione tra le percezioni del percipiente e le cose percepite.⁷

Ciò rimanda al secondo polo della questione: il rapporto tra conoscenza, esperienza e coscienza empirica. Nota infatti Benjamin: «la coscienza cosciente ha questo carattere di soggetto perché è sta-

⁵ Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781), in Id., *Werkausgabe*, 12 voll., voll. 3-4, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974-2000 (trad. it. *Critica della ragion pura*, Adelphi, Milano 2007); cfr. per esempio p. 76 dell'ed. italiana.

⁶ W. Benjamin, «Sul programma della filosofia futura», cit., pp. 329-331 e p. 335.

⁷ Ivi, pp. 332-334.

ta concepita in analogia con quella empirica, che ha certamente degli oggetti di fronte a sé». E non c'è dubbio che ancora «nel concetto kantiano di conoscenza la parte principale è svolta dall'idea, ancorché sublimata, di un Io individuale psicosomatico, che riceve le sensazioni per mezzo dei sensi e si forma le sue rappresentazioni sulla base di esse». Il cuore della critica di Benjamin riguarda, in altri termini, lo statuto del trascendentale e il superamento della soggettività metafisica: la ricerca della dimensione che rende possibile la costituzione della stessa soggettività. E se questa dimensione sarà «di specie diversa da ogni coscienza empirica», allora varrà la pena chiedersi «se l'uso del termine “coscienza” sia ancora lecito».⁸

Il linguaggio è l'elemento che consente l'accesso a una simile sfera. Scrive Benjamin: «scoprire o creare quel concetto di conoscenza che rapporta lo stesso concetto di esperienza solo ed *esclusivamente* alla “coscienza” trascendentale» è possibile se e solo se «la conoscenza verrà rapportata al linguaggio, come aveva già cercato di fare Hamann quando Kant era ancora in vita». Il riferimento è alla *Metacritica del purismo della ragione*, per Benjamin imprescindibile contributo di revisione critica del sistema kantiano: Hamann ha infatti smascherato la pretesa di purezza della ragione, mostrandone piuttosto l'intrinseca natura linguistica.⁹ È dunque nel linguaggio (e non in qualche esperienza psichica indicibile) che lo stesso “io penso” può costituirsi.¹⁰ In questa coesistenza essenziale tra linguaggio ed esperienza, il soggetto trascendentale non sarà un soggetto puro in grado di accedere a una dimensione esperienziale altrettanto pura e immediata, ma, potremmo dire pensando alle ricerche più tarde di Émile Benveniste, il parlante, il locutore che, nel momento in cui dice “io”, si costituisce come un *ego*.¹¹ Di più, liberazione dall'immanenza spaziale e temporale, il linguaggio è prin-

⁸ *Ibidem*.

⁹ Cfr. J.G. Hamann, “Metakritik über den Purismus der Vernunft” (1784), in Id., *Sämtliche Werke*, voll. 6, vol. 3, Herder, Wien 1949-1957.

¹⁰ W. Benjamin, “Sul programma della filosofia futura”, cit., p. 335 e p. 338.

¹¹ Cfr. per esempio É. Benveniste, “La nature des pronomes” (1956), in Id., *Problèmes de linguistique generale*, Gallimard, Paris 1966, pp. 251-257 (trad. it. “La natura dei pronomi”, in Id., *Problemi di linguistica generale*, il Saggiatore, Milano 1971, pp. 301-309).

cipio storicizzante; meglio, al tempo stesso un che di strutturale e di storico: trascendentale, in quanto condizione di possibilità della storia, del suo dischiudersi, e, insieme, completamente immerso nella fluttuazione storica, attraverso cui non smette di modificarsi. Esperienza allora, nella sua «forma nuova e superiore» vorrà dire, innanzitutto, collocarsi sulla soglia dove avviene l'accadimento stesso del linguaggio.¹² Un'esperienza originaria pura, nuda e pre-linguistica, non si dà. "Originaria" è, piuttosto, la coestensione tra linguaggio ed esperienza.

Del resto, solo un paio d'anni prima Benjamin nel saggio *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo* aveva presentato il linguaggio come un principio ontologico, che genera la realtà nella sua interezza; secondo un'idea centrale in tutta la mistica ebraica – il saggio è infatti esito delle intense discussioni con l'amico Scholem –, la stessa creazione del mondo a opera di Dio si dispiegherebbe come un movimento linguistico e la natura, intrinsecamente espressiva, sarebbe pertanto una gradazione continua e differenziale di lingue, diverse solo per intensità e spessore ontologico, al cui apice vi sarebbe la lingua umana in quanto unica lingua nominale, dunque più prossima alla lingua di Dio, al suo Nome che garantisce il rapporto essenziale – e non estrinseco e strumentale – tra parole e cose.¹³

Benjamin riannoderà in parte le fila di queste sue riflessioni nella *Premessa gnoseologica a L'origine del dramma barocco tedesco*. Nel definire l'ambito della filosofia rispetto a quello della scienza, attribuisce alla prima la «rappresentazione della verità» come compito proprio, intendendo con verità il darsi linguistico dei fenomeni. Le idee, a partire dalle quali, secondo l'insegnamento platonico, si manifestano e ven-

¹² W. Benjamin, "Sul programma della filosofia futura", cit., p. 331. J. Derrida, per esempio, nel suo "Des tours de Babel" (1980), in Id., *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1987, pp. 203-217 ha letto in questi termini il concetto di *pura lingua* benjaminiano, proprio come esperienza dell'evento stesso del linguaggio.

¹³ Cfr. W. Benjamin, *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* (1916), in Id., *GS*, vol. 2, t. 1, cit., pp. 140-157 (trad. it. *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in Id., *OC*, vol. 1, cit., pp. 281-295); cfr. anche G. Scholem, *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala*, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1970 (trad. it. *Il nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*, Adelphi, Milano 2010); P. Fenves, *The Messianic Reduction. Walter Benjamin and the Shape of Time*, Stanford University Press, Stanford 2011, pp. 103-118.

gono esperite le cose, sono infatti, scrive Benjamin, «qualcosa di linguistico»: il «nome (...) determina la datità delle idee», «l'idea si libera (...) dal nucleo più intimo della realtà, come parola che rivendica il proprio diritto a nominare». La contemplazione filosofica consiste allora in una «lotta per la rappresentazione di poche parole, sempre le stesse: le idee»; in un movimento di scavo che raggiunge lo strato più profondo di queste parole, che ascolta e rinnova, ogni volta da capo, la percezione originaria del linguaggio e, con essa, l'esperienza che quest'ultimo rende possibile.¹⁴ Di nuovo con Kant, si tratta di una *quaestio juris*: risalire al di qua delle condizioni di possibilità dell'esperienza, ossia risalire all'evento stesso del linguaggio.

Di conseguenza, la verità non è «oggetto di un'intuizione, neppure di un'intuizione intellettuale», e «resta sottratta a qualsiasi genere di intenzione». Afferma Benjamin: «(l)a verità non entra mai a far parte di (...) una relazione intenzionale. L'oggetto della conoscenza, in quanto oggetto che si determina nell'intenzione concettuale, non è la verità. La verità è un essere aintenzionale formato da idee (...) è la morte dell'intenzione».¹⁵ Si consuma qui lo scarto più profondo rispetto alla fenomenologia husserliana: il rifiuto del primato della relazione intenzionale, di una coscienza trascendentale a-linguistica o per cui il linguaggio è solo un mezzo, secondario rispetto all'attività noetica, di cui ci si serve per comunicare atti e pensieri. Al contrario, come ha avuto a scrivere Fabrizio Desideri, la «relazionalità linguistica di ogni essere è (...) il vero e proprio *a priori*» secondo Benjamin.¹⁶

In questo senso si può dire che in Benjamin «lo schematismo husserliano si presenta lacerato», a partire dal farsi linguistico delle idee,

¹⁴ W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1925), in Id., *GS*, vol. 1, t. 1, cit., pp. 203-430 (trad. it. *Origine del dramma barocco tedesco*, Carocci, Roma 2018); cfr. pp. 80-81 dell'ed. italiana.

¹⁵ Ivi, p. 80.

¹⁶ F. Desideri, "Apocalissi profana: figure della verità in Walter Benjamin", in W. Benjamin, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1995, pp. 307-339, in part. p. 317. Cfr. anche Id., "L'iniziale quartetto della filosofia di Walter Benjamin", in Id., *Walter Benjamin e la percezione dell'arte. Estetica, storia, teologia*, Morcelliana, Brescia 2018, pp. 11-18.

che è, appunto, un «farsi materia dell'*a priori*». ¹⁷ Si è qui non così distanti dalla critica che, dall'interno della stessa fenomenologia, Emmanuel Lévinas rivolgerà a Husserl e per cui è il linguaggio stesso che mentre eccede la relazione intenzionale, la rende possibile. ¹⁸

I limiti dell'esperienza vissuta

È nel saggio del 1939 dedicato a Baudelaire che Benjamin torna a interrogare in maniera più sistematica il problema dell'esperienza confrontandosi, questa volta, con la filosofia della vita. Difatti, se a fronte delle trasformazioni storiche subite dall'esperienza col sorgere della modernità, ci si rivolge alla filosofia, ci si imbatte in questo momento in un fatto quanto mai singolare, «sintomatico», chiosa Benjamin: «dalla fine del secolo scorso (XIX), essa (la filosofia) ha compiuto una serie di tentativi per impossessarsi della "vera" esperienza, in contrasto con quella che si deposita nella vita regolata e denaturata delle masse civilizzate». ¹⁹

Il riferimento è, in particolare, a *L'esperienza vissuta e la poesia* di Wilhelm Dilthey e a *Materia e memoria* di Henri Bergson. Sia Dilthey che Bergson, argomenta Benjamin, astraggono l'esperienza dalle sue determinazioni storiche, sociali ed economiche: tanto il concetto di esperienza vissuta (Dilthey) quanto quello di *durée* (Bergson) sono esiti di una simile operazione, che, sola, rende possibile affermare il carattere puramente qualitativo e interno alla coscienza dell'esperienza. Bergson, scrive per esempio Benjamin, «respinge (...) ogni determinazione storica dell'esperienza. Con ciò egli evita, anzitutto ed essenzialmente, di doversi avvicinare a quell'esperienza da cui è sorta la sua

¹⁷ M. Cacciari, "Di alcuni motivi in Walter Benjamin", in «Nuova Corrente», n. 67, 1975, pp. 209-243.

¹⁸ Cfr. per esempio E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1949 (trad. it. *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano 1998).

¹⁹ W. Benjamin, "Über einige Motive bei Baudelaire" (1939), in Id., *GS*, vol. 1, t. 2, cit., pp. 605-635 (trad. it. "Su alcuni motivi in Baudelaire", in Id., *OC*, vol. 7, cit., pp. 378-415); cfr. p. 379 dell'ed. italiana.

stessa filosofia, o contro la quale, piuttosto, essa è stata mobilitata: che è quella ostile, accecante, dell'epoca della grande industria». ²⁰

Più che la «vera» esperienza», in gioco in queste filosofie è una forma di imitazione-simulazione di essa: «il prototipo di un'«esperienza vissuta» che si pavoneggia nelle vesti dell'esperienza». E nel tentativo di cogliere gli *Erlebnisse* come dovrebbero rivelarsi all'intuizione nella loro immediatezza preconcettuale, la filosofia della vita finisce per prestare il fianco a una deriva mistica o dover fare appello alla poesia per avere una qualche possibilità di riuscita. Non è un caso, del resto, che sia stato proprio «un poeta a mettere alla prova la teoria bergsoniana dell'esperienza»: Proust. Non è un caso che nella *Recherche* «la *mémoire pure* (...) bergsoniana diventi (...) *mémoire involontaire*». ²¹ Per Bergson la memoria, in quanto attualizzazione delle immagini del passato nel presente dell'azione, è il luogo di costituzione dell'esperienza, il luogo in cui le stesse immagini passate e, con esse, il flusso indistinto e continuo della coscienza si ricompongono. Il soggetto sarebbe in grado di seguire, «tutte le volte» che ne abbisogna ai fini dell'agire presente, «il movimento (...) della memoria che lavora», di «ritrovare un ricordo» attraverso il libero (e deliberato) passaggio per «una serie di *piani di coscienza*». ²² Proust ha dimostrato l'impossibilità di una riattivazione integralmente volontaria della memoria. Quest'ultima, infatti, non è sempre a disposizione del soggetto. Al contrario, il ricordo volontario ci dà delle informazioni sul passato che «non conservano nulla di esso». ²³

Ed è qui che Benjamin fa entrare in gioco *l'Al di là del principio di piacere* freudiano, l'«ipotesi che “la coscienza sorga al posto di un'impronta mnemonica” e che, quindi, «presa di coscienza e persistenza di una traccia mnemonica siano “reciprocamente incompatibili per lo stesso sistema”». Se infatti la funzione della coscienza è di proteggere

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Ivi, p. 408 e p. 380 (trad. mod.: si mantiene qui la traduzione di *Erlebnis* con “esperienza vissuta”, e non “esperienza contingente” secondo la nuova resa dell'edizione delle *Opere* Einaudi).

²² H.-L. Bergson, *Matière et mémoire* (1896), Presses Universitaires de France, Paris 1959 (trad. it. *Materia e memoria*, Laterza, Bari 2001); cfr. p. 114 e p. 200 dell'ed. italiana.

²³ W. Benjamin, *Su alcuni motivi in Baudelaire*, cit., p. 380.

dagli stimoli (nel lessico benjaminiano di questi anni, di parare gli *choc*), il sistema dell'inconscio-memoria risulta allora separato dalla barra della censura che la coscienza opera a tal fine protettivo.²⁴ La soggettività come coscienza di sé si costituisce pertanto in ritardo su sé stessa, in seguito a questa sostituzione-rimozione di tracce mnemoniche originarie; e le esperienze vissute, tutt'altro che la "vera esperienza", sono ciò attorno a cui la coscienza si organizza e struttura come dispositivo di censura. Spesso infatti residui mnestici si presentano con la massima forza e tenacia solo quando «il processo dal quale sono risultati non ha mai raggiunto la coscienza». ²⁵ «Tradotto nella terminologia proustiana: parte integrante della *mémoire involontaire* può diventare solo ciò che non è stato vissuto espressamente e consapevolmente, ciò che non è stato, insomma, un'«esperienza vissuta»». ²⁶

Limite però di Proust è l'aver ridotto l'esperienza «al repertorio della persona privata», quando essa chiama invece in causa la vita nel suo insieme, che è sempre parte di un tessuto, di un linguaggio, un contesto storico e sociale condivisi. ²⁷ Gli «strumenti dell'esperienza» sono infatti «le abitudini», viceversa «le esperienze vissute le disgregano». ²⁸ Esperire, scrive Benjamin in queste pagine, «è un fatto di tradizione, nella vita collettiva come in quella privata»; «dove c'è esperienza nel senso proprio del termine, determinati contenuti del passato individuale entrano in congiunzione, nella memoria, con quelli del passato collettivo». ²⁹ Congiunzione, però, entrata in crisi, irreversibilmente spezzata dagli smottamenti prodotti dalla modernità.

²⁴ Ivi, pp. 382-383 e p. 385. Cfr. anche S. Freud, "Jenseits des Lustprinzips" (1921), in Id., *Gesammelte Werke*, 18 voll., vol. 13, Fischer/Imago, Frankfurt a.M. – London 1940-1968 (trad. it. "Al di là del principio di piacere", Bollati Boringhieri, Torino 2012); cfr. p. 44 e p. 43 dell'ed. italiana.

²⁵ Ivi, p. 43.

²⁶ W. Benjamin, *Su alcuni motivi in Baudelaire*, cit., p. 383 (trad. mod.).

²⁷ Ivi, p. 381.

²⁸ Id., *Das Passagen-Werk* (1927-1940), in Id., *GS*, vol. 5, tt. 1-2, t. 1, cit. (trad. it. *I Passages di Parigi*, in Id., *OC*, vol. 9, cit.); cfr. p. 371 dell'ed. italiana.

²⁹ Id., *Su alcuni motivi in Baudelaire*, cit., p. 379 e pp. 381-382.

Il povero d'esperienza o dell'uomo nuovo

La crisi della tradizione e dell'esperienza che le società a capitalismo avanzato hanno portato inevitabilmente con sé viene affrontata da Benjamin a più riprese nel contesto dell'immane progetto del *Passagen-Werk*. In un saggio di ineguagliabile intensità e bellezza del 1933, definisce questo processo, da un punto di vista più propriamente storico-antropologico, *povertà di esperienza*. Eventi dalla portata epocale – la prima guerra mondiale, la crisi economica, i nuovi modi di produzione della grande industria, il progresso tecnologico, la vita metropolitana – hanno fatto precipitare la potenza connettiva dell'esperienza tradizionalmente intesa. Inizio della fine delle grandi narrazioni, secondo il ben più tardo adagio postmoderno, o, in altri e assai più convincenti termini, atrofizzazione, catastrofe, distruzione dell'esperienza. Fisiognomica di una generazione che, dopo il quadriennio del '14-'18, era tornata «muta» dai campi di battaglia, «non più ricca, ma più povera di esperienza comunicabile», che, sulle soglie di un nuovo conflitto mondiale, si trovava d'improvviso «sotto il cielo aperto, in un paesaggio in cui niente era rimasto immutato tranne le nuvole, e nel centro – in un campo di forza di esplosioni e correnti distruttrici – il minuto e fragile corpo umano». ³⁰

Il mutismo – la perdita della capacità di raccontare – fa il paio però, a mezzo dell'immenso sviluppo tecnologico, con un altro fenomeno, quello della *galvanizzazione*. Miseria alla seconda potenza, manifestazione delle nuove forme di vita metropolitane scandita dalla sovrapproduzione di *choc* percettivi che si ripetono senza sosta e senza alcun legame tra loro, secondo il modello della catena di montaggio. La distruzione della vec-

³⁰ Id., "Erfahrung und Armut" (1933), in Id., *GS*, vol. 2, t. 1, cit., pp. 213-219 (trad. it. "Esperienza e povertà", in Id., *OC*, vol. 5, pp. 539-544); cfr. pp. 539-540 dell'ed. italiana. Su crisi dell'esperienza e della tradizione e perdita della capacità narrativa cfr. Id., "Der Erzähler. Betrachtungen zum Werl Nikolai Lesskows" (1936), in Id., *GS*, vol. 2, t. 2, cit., pp. 438-465 (trad. it. "Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nicolaj Leskov", in Id., *OC*, vol. 6, cit., pp. 320-342); cfr. anche B. Lindner, "Zu Traditionskrise, Technik, Medien", in Id. (a cura di), *Benjamin-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, J.B. Metzler, Stuttgart 2011, pp. 451-464, in part. pp. 453-455; M. Palma, "Walter Benjamin Experience", in W. Benjamin, *Esperienza e povertà*, Castelvocchi, Roma 2018, pp. 9-37.

chia esperienza, intesa come organica e sistematica connessione di fatti ed eventi, basata sullo schema dell'abitudine, è sostituita e velata da una continua, convulsa *simulazione* del processo esperienziale, al fine di esorcizzare l'indigenza del contemporaneo. In questi termini Benjamin legge i fenomeni di nuova, «orrenda e caotica *Renaissance*»: dietro «il raccapricciante guazzabuglio di stili e di visioni del mondo» a spuntare è il meccanismo proprio di una mistificazione compensativa, là dove risulta «disonorevole confessare la (...) (propria) povertà». I grandi *lunapark metropolitani* rivitalizzano per galvanizzare – virtuosismo nichilistico – ed è così che tutto può tenersi insieme: «astrologia e sapienza yoga, Christian Science e chiromanzia, vegetarianismo e gnosi, scolastica e spiritismo». ³¹

Del «patrimonio culturale» resta un simulacro a cui gli ultimi della stirpe dei Titani si aggrappano, significante vuoto che si sgretola dall'interno non essendoci più alcuna esperienza in grado di congiungerci a esso. In tal senso una simile povertà non investe tanto, o solo, le esperienze private, ma le «esperienze dell'umanità in generale». Processo storico e collettivo dunque, che porta alla luce «una specie di nuova barbarie». ³²

Come è noto Benjamin utilizzerà questo nesso tra cultura e barbarie in una delle più celebri tesi *Sul concetto di storia*, individuando dietro ogni documento di cultura il servaggio dei senza nome, la barbarie appunto. Ma in questo testo del 1933 l'operazione è differente, più ambiziosa se si vuole, perché traccia le linee fondamentali per ripensare il rapporto, decisivo, tra rivoluzione e fondazione di una nuova antropologia. È il problema dell'*uomo nuovo*, che può sorgere soltanto dalle macerie del presente; che può prendere corpo solo dalla carne emaciata e *fragile* del povero d'esperienza. Il «nuovo positivo concetto di barbarie» non muove da alcun impulso nostalgico per il passato, per la tradizione in via di disfacimento, piuttosto, quel che in prima istanza rifugge è proprio quell'«immagine umana tradizionale, solenne, nobile, fregiata di tutte le offerte sacrificali del passato, per rivolgersi al nudo

³¹ W. Benjamin, «Esperienza e povertà», cit., p. 540; sul lavoro di fabbrica e schema dello *choc* cfr. Id., *Su alcuni motivi in Baudelaire*, cit., 397-399; sul nesso tra distruzione dell'esperienza e ripetizione ci permettiamo di rimandare a M. Montanelli, *Il principio ripetizione. Studi su Walter Benjamin*, Mimesis, Milano – Udine 2017, pp. 103-118.

³² W. Benjamin, «Esperienza e povertà», cit., p. 540.

uomo del nostro tempo che, strillando come un neonato, se ne giace nelle sudicie fasce di quest'epoca». ³³

Ma chi sono i barbari così positivamente intesi? La risposta di Benjamin è netta: sono coloro che, assumendo la propria miseria, ricominciano da capo. Coloro che lasciano agire in termini trasformativi una simile povertà, che non può che indurli a «iniziare dal nuovo; a farcela con il poco: a costruire a partire dal poco e (...) a non guardare né a destra né a sinistra». I barbari sono dei *costruttori implacabili*, che, per prima cosa, fanno «piazza pulita». Si muovono in bilico sulla superficie delle cose, la pura exteriorità è il loro piano di lavoro, «l'arbitrario elemento costruttivo» il loro metodo, di contro all'«organico», al capriccio metafisico e borghese dell'«interiorità». ³⁴ Barbaricamente riducono una volta di più l'esistente in macerie, ma «non per amor delle macerie» – secondo un tic di fascinazione estetica per la distruzione fine a sé stessa –, ma per amore della «via d'uscita che le attraversa», secondo le parole di un testo di poco anteriore a questo. ³⁵

Le Corbusier, Adolf Loos o Paul Scheerbart, sono alcuni dei profili esemplari che Benjamin sceglie per pensare la disposizione barbarica: la «civiltà del vetro» professata da Scheerbart o l'acciaio del *Bauhaus* hanno fatto esplodere le stanze felpate dell'interno borghese, zeppe di «tracce» delle consuetudini di chi le abitava; materiali freddi e sobri, privi di aura, nemici del «segreto» come del «possesso», ³⁶ hanno prodotto combinazioni inedite volte a una «completa trasformazione dell'uomo» e della natura. ³⁷

Ambienti in cui non si anela a «una nuova esperienza», ma in cui vien fatta «risaltare la propria povertà, quella esteriore e in definitiva anche quella interiore», fanno così da controcanto a figure mostruose, deumanizzate, che rifiutano la somiglianza con l'uomo, creature scuoiate, che hanno dato solo avvio al processo della propria muta e che sono per-

³³ Ivi, pp. 540-541.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Id., «Der destruktive Charakter» (1931), in Id., *GS*, vol. 4, t. 1, cit., pp. 396-398 (trad. it. «Il carattere distruttivo», in Id., *OC*, vol. 4, pp. 521-522); cfr. p. 522 dell'ed. italiana.

³⁶ Id., «Esperienza e povertà», cit., p. 542.

³⁷ P. Scheerbart, *Glasarchitektur* (1914), Rogner & Bernhard, München 1971 (trad. it. *Architettura di vetro*, Adelphi, Milano 2004); cfr. p. 140 e p. 77 dell'ed. italiana.

ciò in attesa di una pelle nuova. Sono le creature di Paul Klee, insieme angeliche, luciferine, bestiali; sono Lesabéndio – personaggio dell'omonimo romanzo fantastico di Scheerbart – e gli abitanti dell'asteroide Pallas, col loro corpo fatto di un'unica zampa tubolare e gommosa e con i loro nomi che ricordano tutto tranne che dei nomi umani.³⁸

Si tratta di un processo che non può esser pensato separatamente dallo sviluppo tecnologico. Il montaggio cinematografico ha infatti portato alla luce una tecnica mediante la quale vengono fatte le prove per *un nuovo tipo d'uomo*, una tecnica che per la prima volta in maniera drastica palesa la sua intrinseca ambivalenza: immenso potenziale di liberazione o terrificante strumento di rinnovata schiavitù e distruzione, a seconda dell'uso che di essa se ne può fare, a seconda di quanto le masse riusciranno ad appropriarsi in modo critico dei suoi mezzi nello scenario dei nuovi rapporti di produzione.³⁹ Più che la demonizzazione della tecnica e del suo *Gestell*,⁴⁰ in questione, è il suo sviluppo; per dirla con Brecht, è necessario riallacciarsi non «alla bontà del vecchio ma alla cattiveria del nuovo», inserirsi e sciogliersi nelle masse, perché solo così l'uomo potrà ridiventare uomo – «un uomo diverso da prima». ⁴¹ Un uomo *post-umano*, frutto lui stesso della costruzione, emergenza e «contrazione (...) provvisoria» all'interno di una «rete di relazioni» in continuo movimento, «monade al confine tra *natura* e *machina*». ⁴²

³⁸ W. Benjamin, "Esperienza e povertà", cit., p. 543 e p. 541.

³⁹ Cfr. Id., "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit", in Id., "Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe, 21 voll., vol. 16, Suhrkamp, Frankfurt a.M. – Berlin, 2008 (trad. it. *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Donzelli, Roma 2012); cfr. pp. 45-91 dell'ed. italiana (che corrisponde all'attuale *Terza versione* del saggio così come fissata dalla nuova edizione critica tedesca), in part. pp. 55-59 sulla «prima» e la «seconda tecnica»; su questo rimando di nuovo a M. Montanelli, *Il principio ripetizione*, cit., pp. 78-102.

⁴⁰ Per un confronto tra Benjamin e Heidegger sul tema della tecnica si veda F. Desideri, "Benjamin, Heidegger e la questione della tecnica", in Id., *Walter Benjamin e la percezione dell'arte*, cit., pp. 42-56.

⁴¹ B. Brecht, *Schriften zur Literatur und Kunst*, 3 voll., vol. 1, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1967 (trad. it. *Scritti sulla letteratura e sull'arte*, Einaudi, Torino 1973); cfr. p. 177 dell'ed. italiana.

⁴² F. Desideri, "Aura *ex machina*", in Id., *Walter Benjamin e la percezione dell'arte*, cit., pp. 82-99, in part. p. 99.

Riassunto Il presente saggio si propone di ripercorrere le tappe essenziali della riflessione di Walter Benjamin sul concetto di esperienza. Prende pertanto le mosse dai primi testi benjaminiani degli anni universitari che si confrontano con la filosofia kantiana e il neokantismo e con la fenomenologia di Husserl, dunque col problema dello statuto della dimensione trascendentale e del rapporto tra esperienza e linguaggio. Successivamente vengono analizzati i lavori più tardi che affrontano il tema dell'indice storico dell'esperienza e della critica al concetto di *Erlebnis* della filosofia della vita, mostrando la necessità di ridefinire la nozione di esperienza a partire dalle trasformazioni storiche imposte dalla modernità.

Parole chiave Walter Benjamin, esperienza, linguaggio, trascendentale, *Erlebnis*, storia

Marina Montanelli È dottore di ricerca in Filosofia e collabora attualmente con l'Università di Firenze. È parte della redazione di "Aisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico" e dell'Associazione italiana Walter Benjamin (AWB), per la quale, insieme a Massimo Palma, ha curato il volume *Tecniche di esposizione. Walter Benjamin e la riproduzione dell'opera d'arte* (Macerata 2016). È inoltre autrice de *Il principio ripetizione. Studio su Walter Benjamin* (Milano – Udine 2017).