
VIRGINIA MOLINARI*

LA MORTE DEL *COGITO*: TRA BENJAMIN E FREUD

Abstract

This essay aims to investigate the Benjamin's ontology through a comparison with Freud's thought, particularly in the wider context of the destruction of the *Ego*. In the fragment *Capitalism as religion* Walter Benjamin defines Sigmund Freud as one of the high priest of the capitalist cult. Starting from the interpretation of this fragment, we will show their conflict and analogy around the process of the development of subject, characterized by a series of forgotten experiences. The principle that underlies the essay is that the relationship between Walter Benjamin and Sigmund Freud breaks the imaginary of the *cogito*, in order to open up the idea of historical subject as depository of political power and collective imaginary.

Keywords: *Cogito*, Collective Imaginary, Forgotten Experiences, Ontology, Political Power

«[...] Pianeta dell'Io!
Simbolica
mobilità, come ti precipiti muta verso il vuoto,
e dove cadi, l'eternità si fa spazio»¹.
Walter Benjamin

Nel celebre frammento *Kapitalismus als Religion*, scritto nel 1921, Walter Benjamin insiste sulla *Schuld* – nel suo doppio significato di colpa/debito² – come nozione cardine del paradigma capitalistico. L'ambivalenza di questo termine rinvia, sin da subito, all'esame della struttura capitalistica come complesso di norme – anche linguistiche – poste alla base dell'organizzazione stessa del *cogito* e, di conseguenza, delle sue relazioni possibili. Il frammento in questione s'inserisce all'interno di una formulazione politica di più ampio respiro, il progetto della *Politik*³ – rimasto inedito, ad eccezione della pubblicazione di *Zur Kritik der Gewalt* – elaborato a partire dalla recensione del *Geist der Utopie* di Bloch. Le conversazioni con il filosofo 'utopista' costituiscono il punto d'avvio della concezione politica di Benjamin in quanto è a partire dalla riflessione sulla sfe-

* Università degli Studi Roma Tre; molinari610.v@gmail.com

1 W. Benjamin, *Sonetti e poesie sparse*, a cura di R. Tiedemann, Einaudi, Torino 2010, p. 189.

2 Si fa qui riferimento al lemma tedesco *Schuld/Schulden* che indica simultaneamente una condizione di colpa e di debito.

3 Il progetto (1919-1921) prevedeva la seguente articolazione: I parte – *Der wahre Politiker*; II parte – *Die wahre Politik* suddivisa in *Zur Kritik der Gewalt* – l'unica parte a non esser rimasta allo stato di frammento, pubblicata nel 1921 – e *Teleologie ohne Endzweck*; III parte – la seconda *Lesabéndio Kritik* – andata perduta.

ra teologica – campo di ‘scontro’ tra i due pensatori⁴ – che si dà l’elaborazione del nesso che stringe insieme temporalità capitalistica e costituzione della soggettività: la *Schuld* viene assunta come il dispositivo cardine della singolarità e della circolarità mitica – il *vulnus* ontologico del sistema. Tramite l’assorbimento dell’*Altro*, rigettando Dio nel destino umano e lasciando in essere solo lo *Schein* del referente teologico, il capitalismo produce quell’al di là da sé a cui tendere; da qui per Benjamin viene negata qualsiasi *alter-azione* possibile del sistema. Ma come avviene tale degradazione? E, soprattutto, in che termini la *Schuld* colonizza l’umano predeterminandolo? Per chiarirne brevemente le caratteristiche valgono innanzitutto i tratti che Benjamin enumera nel frammento:

In primo luogo, il capitalismo è una religione puramente cultuale, la più estrema forse che mai si sia data. Tutto, in esso, ha significato soltanto in rapporto immediato con il culto; non conosce nessuna particolare dogmatica, nessuna teologia. [...] A questa concretizzazione del culto è connesso un secondo tratto del capitalismo: la durata permanente del culto. Il capitalismo è la celebrazione di un culto *sans [t]rêve et sans merci*. [...] Questo culto è in terzo luogo colpevolizzante (*Verschuldend*) [...] Il cui quarto tratto è che il suo Dio deve rimanere nascosto ed è permesso invocarlo soltanto allo Zenit della sua colpevolizzazione.⁵

Se si potesse riassumere l’analisi di Benjamin in poche parole si potrebbe dire che l’assorbimento del referente teologico non è altro che prodotto dello slittamento messo in atto dal cristianesimo: se nella tradizione ebraica la redenzione avviene sul proscenio della storia, inscritta nello spazio collettivo, il cristianesimo ‘converte’ l’esteriorità in interiorità – nel singolo uomo interiore – spezzando il suo legame comunitario⁶. È questa stessa operazione che il capitalismo porta a compimento; come suo parassita interno prosegue l’opera di amputazione della singolarità:

La morale cristiana [...] toglie all’uomo la confidenza, almeno in questa vita, di esserle pienamente adeguato: ma tuttavia di nuovo lo rianima mediante il fatto che, se noi facciamo bene per quanto è in nostro potere, possiamo sperare che ciò che non è in nostro potere ci verrà da un’altra parte, sappiamo o no in qual modo.⁷

Questa formulazione kantiana ci aiuta a ricostruire, almeno in parte, il senso della coloritura religiosa del capitale: nella definizione e nell’esame del dispositivo capitalistico, Benjamin stabilisce che «Il capitalismo si è sviluppato in Occidente [...] in modo parassitario sul cristianesimo, in modo tale che, alla fine, la storia di quest’ultimo è essenzialmente

4 A proposito della differente concezione messianica di Benjamin e di Bloch si rimanda a D. Gentili, *Messianesimo storico: Walter Benjamin tra Emmanuel Lévinas ed Ernst Bloch*, in «Links. Rivista di letteratura e cultura tedesca», 2, 2002, pp. 73-90.

5 W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, in Id., *La politica e altri scritti, Frammenti III*, a cura di D. Gentili, Mimesis, Milano 2016, pp. 52-53.

6 Per una riflessione in questo senso si rimanda a D. Gentili, M. Ponzi, E. Stimilli (a cura di), *Il culto del capitale. Walter Benjamin: capitalismo e religione*, Quodlibet, Macerata 2014.

7 I. Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra, Laterza, Bari 1997, p. 281.

quella del suo parassita, il capitalismo»⁸. Infatti, è nella temporalità escatologica che ritroviamo l'inevitabile emersione di una singolarità non più posta all'interno del suo spazio ma ricondotta alla separazione originaria tra *cogito* e azione, quella stessa divisione che, simultaneamente, la spinge e la smarca da una possibile adeguatezza: l'al di là da sé slitta in avanti ogniquale volta che essa tenta di acciuffarne le propaggini. Il soggetto, come Tantalo nel Tartaro, è immerso in questa ripetizione senza fine, 'rimuovendo' il perché del suo stesso movimento, si percepisce unicamente in questa nuova condizione strutturale: manchevole di per sé. In questo modo il referente teologico diviene funzionale alla riformabilità intrinseca del capitale, come attestazione della sua origine preclusa. Obliterando l'*archè* da cui sorge, il capitalismo può conservare le fattezze di una singolarità 'monca' a cui manca la causa del suo stesso movimento, è in questo modo che si produce l'universalità della *Schuld*: l'assenza di un contenuto contestabile determina l'adesione assoluta del soggetto. Pertanto, il capitalismo, per Benjamin, non è altro che risultato della *Schuld* – «captazione naturale del vivente» – indice di un *sub-jectum* non più esteriormente direzionato ma, al contrario, *Verinnerlichung* tautologicamente rivolta in sé stessa, come etica del dominio interiore:

Il capitalismo è presumibilmente il primo caso di un culto che non consente espiazione, bensì produce colpa (*verschuldenden*). Ed è qui che questo sistema religioso precipita in un movimento immane. Una terribile coscienza della colpa, che non sa purificarsi, ricorre al culto non per espiare in esso questa colpa, bensì per renderla universale, per conficcarla nella coscienza.⁹

Si tratta, dunque, di una vera e propria trasfigurazione: il rapporto non è processuale ma diacronico; non vi è cioè uno sviluppo – nel senso weberiano – ma, al contrario, il capitalismo si costituisce a partire dalla dislocazione dell'*intentio* cristiana – come orizzonte destinale – che cancella l'origine da cui sorge.

La peculiarità dell'ascesi gesuitica non consiste né nella mortificazione della carne né in quella della coscienza morale, bensì nella mortificazione della consapevolezza. Essa cioè può trarre da sé stessa un peculiare tormento che valga come espiazione solo in sostituzione di un conflitto, di una purificazione e di una chiarificazione di natura morale. È quanto accade nel rimuginare, pensare e numerare compulsivo del nevrotico. E proprio come nel nevrotico, il tormento ascetico degli Esercizi non risiede nel contenuto, sia esso austero o ardente, della riflessione che suscitano, bensì nel tormento, incrementato a dismisura, dell'*intentio* stessa. A causa della sua totale assenza di sostanza, tale tormento della consapevolezza intellettuale è predestinato a una regolamentazione autoritaria.¹⁰

L'affrancamento dalla trascendenza consente al capitalismo il mantenimento delle sole pratiche cristiane e, più specificatamente, la cesura di quel nesso causa-effetto che

8 W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, cit., p. 53.

9 Ivi, p. 52.

10 W. Benjamin, *Su Ignazio di Loyola*, in Id., *La politica e altri scritti, Frammenti III*, a cura di D. Gentili, Mimesis, Milano 2016, p. 64.

determinava il ‘credo’ del singolo – l’assenso al riferimento teologico; ora, il passaggio alla sola immanenza si costituisce come ‘acquisto’ del movimento cristiano e come assunzione inconscia delle sue norme pratiche – nel potenziamento della ‘mortificazione della consapevolezza’ posta già all’origine – e l’universalizzazione del culto si attua a partire dall’assenza di una determinazione contenutistica. Per quanto riguarda la metamorfosi in atto l’unico elemento che ne attesta il sostrato destinale rimane la *Schuld*: da questo punto di vista, è la determinazione stessa dei confini dell’Io e la conseguente eliminazione di uno spazio morale – come spazio consapevole – a costituire, per Benjamin, il punto sorgente dell’intera configurazione mitico-destinale – da intendersi come ciclica ripetizione, eterno ritorno dell’uguale – e a produrre la rappresentazione di una spazialità asfittica che non conosce alcuna infrazione; tale determinazione implica anche che qualsiasi eccedenza/deviazione venga ricondotta all’interno del fuoco del sistema o, ancor di più, privata di una sussistenza ontologica. Il problema non riguarda soltanto la partizione originaria della singolarità ma, di conseguenza, l’assenza di una via d’uscita; a tal proposito, il nostro contributo intende analizzare il «cambiamento di rotta» delineato dal filosofo.

Prendendo in considerazione l’ontologia benjaminiana e la teoria psicoanalitica, tenteremo di cogliere i frammenti di un’altra singolarità, sagoma corporea di tracce incise in un tessuto collettivo: se questa ‘alterazione’ ontologica – separazione tra il *cogito* e la sua estrinsecazione – costituisce la *conditio sine qua non* dell’intera costruzione capitalistica, è possibile erodere i limiti angusti dell’Io empirico tradizionale? Oltrepassare quella sfera esperienziale ancora concettualmente legata alla coppia metafisica soggetto-oggetto? E, più radicalmente, l’avvio di un altro processo di soggettivazione?

Da qui il carattere specifico della nostra ricerca: a partire dall’ipotesi di un’opposizione tra l’impianto psicoanalitico e l’ontogenesi benjaminiana tenderemo di proporre un’‘inversione’, di coglierne l’archivio di somiglianze. Nel frammento del 1921 Benjamin scrive: «anche la teoria freudiana appartiene al dominio sacerdotale di questo culto. Essa è concepita interamente in modo capitalistico. Il rimosso, la rappresentazione peccaminosa, è – per una profonda analogia ancora da esaminare – il capitale, che grava di interessi l’inferno dell’inconscio»¹¹.

Basterebbe la radicalità di quest’affermazione per rigettare il tentativo di una costruzione teorica condivisa: l’obiezione che Walter Benjamin pone a Freud, infatti, non mostra la semplice iscrizione della sua prospettiva all’interno della logica capitalistica ma, ancor di più, la configura come *Steigerung*, come potenziamento interno; in questa prospettiva la *Macht* del capitale agisce direttamente sull’*Es*, giunge a colonizzare persino il rimosso del sé, la preconditione del suo stesso movimento. Come è possibile affermare allo stesso tempo che, nella prospettiva freudiana, l’*Es* colpevole costituisca l’a priori del soggetto stesso e, ciononostante, scorgere un tentativo di eversione, punto di fuga dal sistema? Tali interrogativi ci condurranno a sviluppare l’ipotesi di un rapporto di prossimità tra i tracciati teorici dei due pensatori, culminante nell’affermazione dell’impossibile riconduzione del processo di soggettivazione a un’origine isolata. Ed

11 Ivi, p. 53.

è ponendoci da questo punto di vista che vorremmo mostrare come la ‘soggettività’ benjaminiana si costituisca, forse, anche nella scintilla provocata dall’intersezione tra i due impianti; procedendo a ritroso – più specificatamente ‘contropelo’ – tenteremo di coglierne il sostrato comune.

A tal proposito occorre volgere la nostra attenzione all’apparato teorico freudiano e, in particolare, all’argomentazione che ci interessa maggiormente; quella per cui il soggetto ‘stratificato’ costituisce il *trait d’union* del percorso di Benjamin e Freud – a proposito della negazione della prospettiva cartesiana – ma, contemporaneamente, ne rappresenta anche il punto di massima divergenza. È, allora, tramite il confronto tra i due impianti, che è possibile far emergere l’importanza della particolare accezione che, in Benjamin, assume la coimplicazione tra il ‘singolo’ e la ‘lingua’. Al fine di svolgerne l’argomentazione, riportiamo di seguito una parte tratta da *Introduzione alla psicoanalisi* nel tentativo di far emergere, principalmente, un diverso retroterra dell’Io:

La terza e più scottante mortificazione, la megalomania dell’uomo è destinata a subirla da parte dell’odierna indagine psicologica, la quale ha l’intenzione di dimostrare all’Io che non solo che egli non è padrone in casa propria, ma deve fare assegnamento su scarse notizie riguardo a quello che avviene inconsciamente nella sua psiche.¹²

Attraverso queste parole, Freud incomincia a prendere di mira il nodo che stringe insieme autoritarismo del *cogito* e rappresentazione fenomenica del sé, silente delimitazione dello spazio soggettivo: la concezione cartesiana che, con la dottrina della *voluntas sive arbitrii libertas*, ha separato il soggetto – come ente libero, dotato di intenzioni – dalla sua estrinsecazione, da cui dunque deriva la formazione di un Io fantasmatico, il *larvatus prodeo* cartesiano di cui la coscienza empirica costituisce il riferimento strutturale. In questo senso, il *genos* del processo soggettivo non avvia alcuna configurazione multiforme ma, al contrario, ancora l’essere umano a un’‘essenza’, dissolvendo la ‘differenza’ che lo attraversa: se ciò accade è perché il singolo si relaziona soltanto con il vincolo fenomenico e si staglia esclusivamente a partire da una scena dominata da questa dicotomia metafisica. Ad essere frontalmente implicata, dunque, è l’idea di una soggettività come ‘maschera’ di un organismo ben più complesso, sintomo del *quantum* di istinti che vi soggiace:

Il lattante non distingue ancora il proprio Io dal mondo esterno come fonte delle sensazioni che affluiscono in lui. Apprende a farlo gradualmente, in occasioni di diverse sollecitazioni. Deve produrre in lui la massima impressione il fatto che alcune delle fonti di eccitamento, nelle quali più tardi riconoscerà i propri organi corporei, possono trasmettergli sensazioni in qualsiasi momento, laddove altre – fra cui quella maggiormente desiderata, il seno materno – temporaneamente gli si sottraggono e gli vengono riportate solo come il risultato del suo strillare in cerca di aiuto. In questo modo si contrappone per la prima volta all’Io un “oggetto”, come qualcosa che si trova “al di fuori” e che viene costretto ad apparire

12 S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 261.

soltanto in seguito a un'azione particolare.¹³

Per quel che riguarda la riflessione freudiana, l'Io si dà a partire dallo svincolamento 'violento' dal materno, quell'Altro che, almeno inizialmente, lo costituisce. Da qui per Freud origina il soggetto: in un primo momento il corpo viene espulso/gettato dalla totalità – dall'antro – che lo ospita e, in seguito, la coscienza si strutturerà come 'travestimento' di questa prima separazione.

Alla luce di quanto s'è detto, si può comprendere in che senso Benjamin inserisca Freud tra la schiera dei sacerdoti del culto capitalistico: se l'avvio di un processo soggettivo è possibile soltanto a partire dal tentativo di presentificare l'assenza perduta – laddove l'interdizione della libido costituisce l'avvio del movimento come «mancanza di un attivo appagamento del bisogno [che] obbliga l'apparato psichico a rappresentarsi non già le condizioni proprie, ma quelle del mondo esterno e a modificare la realtà frustrante»¹⁴ – questo processo primario compie una deviazione secondaria e il capitalismo sopravvive sul rimosso dell'essere umano, ritmandone le declinazioni successive.

L'esperienza è un fatto di tradizione, nella vita collettiva come in quella privata. Essa non consiste tanto di singoli eventi esattamente fissati nel ricordo quanto di dati accumulati, spesso inconsapevoli, che confluiscono nella memoria.¹⁵

Ritroviamo in questa espressione benjaminiana l'indice di una possibile convergenza poiché: se è vero che, in Freud, è questa stessa mancanza d'essere – come primo vuoto che la orienta – la genesi di quella soggettività che deve procedere in una continua dissamina del sé – «si contrappone per la prima volta all'Io un "oggetto", come qualcosa che si trova "al di fuori"»¹⁶ – vi ritroviamo anche l'attivazione di una procedura analitica capace di mettersi in ascolto delle cesure che infrangono l'Io, delle sue interruzioni.

È questa stessa frustrazione a costituire l'architrave della soggettività – che troviamo replicata in *Totem e Tabù* nella conseguente uccisione simbolica del padre – articolazione che chiarisce il senso della critica benjaminiana come «capitale, che grava di interessi l'inferno dell'inconscio»¹⁷, Freud ha tuttavia sovvertito l'impianto alla base del *cogito* cartesiano, mostrandone il fondo difensivo; come se l'esperienza di scissione interna al soggetto – dunque non più come estrinsecazione della ragione naturale – si propagasse *ad infinitum* determinando le sue relazioni successive: «le stesse impressioni che abbiamo dimenticato hanno cionondimeno lasciato dietro di sé le tracce più profonde della nostra vita psichica e sono diventate determinanti per tutto il nostro sviluppo ulteriore»¹⁸. È

13 Id., *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 202.

14 S. Vegetti Finzi, *Storia della psicoanalisi*, Mondadori, Milano 1986, p. 105.

15 W. Benjamin, *Di alcuni motivi in Baudelaire*, in Id., *Angelus Novus*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 2010, pp. 90-91.

16 S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, cit., p. 202.

17 W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, cit., p. 53.

18 S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale, Al di là del principio di piacere*, Bollati Boringhieri, Torino

questo soggetto ora instabile, più precisamente nella tensione fusionale che lascia dietro di sé, a divenire la *chance* di emancipazione. Un riscontro di quest'ultima articolazione lo si trova nel saggio *Di alcuni motivi in Baudelaire*, laddove Benjamin evoca alcuni dei motivi essenziali della teoria freudiana:

La proposizione fondamentale di Freud, che è alla base di questi sviluppi, è formulata nell'ipotesi che "la coscienza sorga al posto di un'impronta mnemonica" [...] Essa "sarebbe quindi contrassegnata dal fatto che il processo di stimolazione non lascia in essa, come in tutti gli altri sistemi psichici, una modificazione duratura dei suoi elementi, ma sbollisce, per così dire, nel fenomeno della presa di coscienza".¹⁹

È la tesi freudiana secondo la quale l'Io – come esser presente a sé stesso – prende il posto delle forze geroglifiche che lo sottendono; sintomo di un sovrappiù che sfugge alla sequenza del *Cogito*. A partire da questa osservazione, la lingua assume un'importanza nodale a partire dall'emersione delle relazioni che il soggetto intesse con l'esteriorità, *medium* di un processo collettivo; ora, nel tentativo di delineare la singolarità benjaminiana, possiamo richiamare la distinzione tra l'*Erlebnis* e l'*Erfahrung*, corrispondente alla distinzione tra esperienza vissuta ed esperienza «come specificazione sistematica della conoscenza»²⁰:

la funzione peculiare della difesa dagli *chocs* si può forse scorgere, in definitiva, nel compito di assegnare all'evento, a spese dell'integrità del suo contenuto, un esatto posto temporale nella coscienza. Sarebbe questo il risultato ultimo e maggiore della riflessione. Essa farebbe, dell'evento, un'"esperienza vissuta". In caso di mancato funzionamento della riflessione, si determinerebbe lo spavento lieto o – per lo più – sgradevole, che sancisce secondo Freud, il fallimento della difesa contro gli *chocs*.²¹

La conseguenza teorica più importante, in questo senso, si dà nell'allargamento della sfera esperienziale, nel tentativo di individuare un campo coscienziale differente rispetto all'io solipsistico, singolo come «il teatro di un processo oggettivo». Prima di procedere verso l'analisi di questa singolarità inter-soggettiva, è necessario dunque soffermarsi sull'opposizione sopra menzionata: si potrebbe dire che l'*Erlebnis* possa esser riassunta all'interno di una griglia concettuale precostituita, raccolta nella linearità logica del vissuto empirico – come «legno e cenere» – l'*Erfahrung*, al contrario, diviene il *topos* dell'incontro con l'Altro – «fiamma vivente» che custodisce in sé l'eccedenza rimossa dalla crescita progressiva del tempo storico.

Ora, se è vero che nella formazione del soggetto freudiano – generato dalla lacerazione del *nervo* materno – l'unico sbocco possibile risiede in una tensione entropica, differibile soltanto attraverso la reiterazione di quella domanda fusionale rimasta inascoltata,

2012, p. 60.

19 W. Benjamin, *Di alcuni motivi in Baudelaire*, cit., p. 94.

20 Id., *Gesammelte Briefe. B. II*, hrsg. von C. Gödde und H. Lönitz, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996, p. 162.

21 Id., *Di alcuni motivi in Baudelaire*, cit., p. 97.

è questo stesso movimento, nelle macerie che lascia dietro di sé – che Benjamin assume nell'etica dell'incontro, nella rinuncia all'atomizzazione del singolo e al conseguente carattere atrofico dell'esperienza. Il senso della collocazione di Freud all'interno dello scritto benjaminiano risiede proprio in questo scollamento tra memoria e Io messo a fuoco dal pensatore austriaco – espressione del moderno come perdita di esperienza delimitata dalla barriera coscienziale – che bloccando il passaggio sterilizza l'evento, elimina la sua carica sovversiva e il singolo si ritrova espunto da quanto lo qualifica, dalla saldatura tra individuale e collettivo.

La descrizione di Freud a proposito della genesi del singolo muta la sua determinazione concettuale e, al contempo, quella temporale: a fondamento della convergenza possibile tra i due pensatori vi è, dunque, il tentativo di risalire ad un'altra origine possibile del processo soggettivo, di rinvenire quel sistema sincronico di differenze che *corrode* – come traccia mnestica – il primo strato empirico dell'Io. La scorporazione *primigenia* al centro della scena freudiana oltrepassa così i bordi della soggettività autoreferenziale, ancora rinchiusa nell'idea delirante della sovranità: l'importanza di questa operazione teorica trapassa nell'impianto benjaminiano come ridefinizione del nesso che stringe insieme l'uomo e la storia, legame che sarà ripensato in un'ottica radicalmente diversa – a partire dalla sua concezione del messianico. Ma, se Benjamin 'cita' Freud all'interno del saggio lo fa a partire dall'origine obliterata che innerva il soggetto, prima ancora che esso si volga nella barriera coscienziale: se la psicoanalisi si pone l'obiettivo di ricomporre un passato frammentato – non riconducibile al possesso di un ricordo linearmente inscritto – interrompendo, nel momento della 'cura', la sua predeterminazione, la gnoseologia benjaminiana si assume il «compito infinito» di rintracciare i fili dell'innervazione comunitaria da cui è, in fondo, costituita la stessa soggettività²². Il metodo freudiano non si basa, infatti, sulla disponibilità di un sostrato intangibile posto 'di fronte' a un esterno oggettivabile ma, diversamente, l'esterno 'com-partecipa' sin dall'inizio alla formazione della soggettività, condensandosi nelle sue stesse modalità percettive: la cesura operata dal primo 'Altro' apre il campo a un ordine simbolico differente, consentendo l'affiorare del singolo.

È dunque la rappresentazione di questa stessa interazione a inaugurare, in entrambi, un movimento di singolarizzazione: se la singolarità sorge nella sottrazione dell'origine che la qualifica nella sua finitezza, il processo di soggettivazione s'inaugura nello strappo della maschera di onnipotenza dell'Io, sospingendo il soggetto nel simbolico. Il confine operato dall'allontanamento del materno schiude un ordine comunicativo differente, precisamente

22 «For the analyst, every element of the dream is material for interpretation and it provides him with knowledge. As the collector sees every single thing as part of his system, the analyst also sees every dream and all the "mistakes" the analysand makes and tells as part of analysis. For Benjamin all we find in our epoch, from the minutiae of our lives to the cultural production, is material for the historian, whose labor consists of interpreting it as a dream of the collective. In this interpretation, the historian's most important task is to get from the 'manifest content' of our landscape to the 'latent content of our experience. The position of the analyst is that of the subject-supposed-to-know. His knowledge comes from the things-images, dreams, objects, slips and its place is in the transferential relation. The historian has to become a subject-supposed-to know». A. Betancourt, *Walter Benjamin and Sigmund Freud between Theory and Politics*, VDM Verlag Dr Müller, Saarbrücken 2008, p. 31.

la lingua come *medium*; nell'espressione del bisogno che ora si condensa in parola.

Nello iato di un'impossibile coappartenenza, nell'attesa della risposta che interviene l'impossibile sovrapporsi dei due poli si annida la corrispondenza benjaminiana: «Proprio immediatamente laddove questa zona pone i suoi confini, dove essa si ritira, là è adiacente l'ambito della politica del profano, della corporeità vivente priva in senso religioso, di legge»²³.

In Benjamin è il limite teologico a produrre tale simbolizzazione – come disallineamento e articolazione di una prossimità – il fondamento ritrattato della caducità umana. La lingua come medio puro che si rimette al messianico come idea, attestazione simbolica dell'unità che esibisce il solco della separazione umana: testimone del teologico che la predetermina e che pure si sottrae alla storia umana. In questa stessa dimensione Benjamin rintraccia il *prius* del compito etico: nella nominazione delle cose, nel suo rapporto intrinseco con la mutevolezza della materia, la sonorizzazione 'umana' diviene il simbolo di un'apertura oltre la materialità della cosa, al suo lasciarla essere; quel che risuona è la partecipazione dell'umano al luogo centrale del linguaggio, alla tessitura linguistica che svela il suo carattere essenzialmente ontologico²⁴. L'esistenza si dispiega nella nominazione stessa, come opera di salvazione, e il soggetto si ritrova informato dall'esteriorità che chiede di essere nominata e che egli traduce in nome, come passaggio dal muto al sonoro. Ed è in questo quadro che è possibile rintracciare il rapporto strutturale con l'alterità, la 'cum-formazione' del singolo benjaminiano, poiché al fondo della voce umana si dà l'assenso della nominazione da parte dell'Altro ed è in questo senso che la lingua si presenta come spazio morale: «L'uomo è colui che nomina, e da ciò vediamo che parla da lui la pura lingua. Ogni natura, in quanto si comunica, si comunica nella lingua, e quindi in ultima istanza nell'uomo»²⁵.

La riflessione benjaminiana intorno al problema del fondamento della soggettività trova nell'asse psicoanalitico un termine di confronto di rilievo, particolarmente interessante se considerato nella prospettiva di un lavoro supplementare della memoria – tentativo di simbolizzazione – come *restitutio in perpetuum*: se la psicoanalisi agisce al di sotto dell'Io, nelle cesure linguistiche che scoperschiano schegge redimibili, nei *lapsus* che ne interrompono le narrazioni continue, è in questa prassi, come 'distruzione' e ampliamento di una singolarità inter-soggettiva – *mimesis* di un'alterità sottaciuta –, che ritroviamo

23 W. Benjamin, *Mondo e tempo*, in *La politica e altri scritti*, cit., p. 43.

24 «La realtà della lingua e dell'essenza spirituale è la pura funzionalità e medialità (come comunicabilità pura e semplice), al di là di ogni contenuto, e questa è la caratteristica che Benjamin attribuisce alla conoscenza filosofica, dove non si tratta di contenuti empirici, ma di un puro rapporto funzionale tra concetti puri e idee della metafisica, dove idee e concetti sono funzioni relazionali e non elementi sostanziali. L'uomo "conosce nella lingua" e "attraverso l'essenza linguistica delle cose [...] [arriva] alla loro conoscenza linguistica" ad una conoscenza delle cose (che si comunicano in una lingua muta), che è possibile per l'uomo come "conoscenza perfetta [soltanto] attraverso la lingua, e non per la loro essenza spirituale nel pensiero", essendo l'essenza spirituale delle cose, per il fatto che esse sono mute e dominate dalla materia, non completamente comunicabile e comunicata». T. Tagliacozzo, *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2003, p. 429.

25 W. Benjamin, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in *Angelus Novus*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 2010, p. 57.

la convergenza tra i due impianti²⁶:

cinquant'anni fa, un lapsus nel corso di una conversazione passava più o meno inosservato. Il fatto che a un tratto potesse dischiudere prospettive profonde nella conversazione, che prima sembrava avvenire in primo piano, poteva venir annoverato tra le eccezioni. Dopo la *Psicopatologia della vita quotidiana* questo è cambiato. Quest'opera ha isolato e reso analizzabili cose che in precedenza fluivano inavvertitamente dentro l'ampia corrente del percepito.²⁷

Infatti, l'uso che Benjamin fa di Freud si spiega nel disallineamento che si annida tra soggetto e memoria inconscia, nella sproporzione che abita il processo d'identità, quella stessa che nel pensatore austriaco diviene costrizione necessaria per l'ampliamento della comunità, schiacciata sulla linea della storia – rinuncia pulsionale come base relazionale tematizzabile soltanto sul lettino dell'analista – nell'apparato teorico di Benjamin diviene innervazione fisica da cui sorge la 'scarica rivoluzionaria', corto-circuito da cui gemma la 'prassi' politica; una forma inedita di soggettività capace di riconnettere in *perpetuum* quanto sfugge al già acquisito e, in tal modo, 'invertire' il tempo dell'identico.

Chi cerca di accostarsi al proprio passato sepolto deve comportarsi come qualcuno che scava. Soprattutto non deve temere di tornare continuamente a uno stesso identico stato di fatto – e per smuoverlo come si smuove la terra, di rivoltarlo come si rivolta la terra stessa. [...] La superficie del presente è tutt'uno con l'attualità messianica che comprende la totalità delle storie: la storia che si affaccia alla luce del presente è la costruzione di tutti gli strati di storie sepolti sotto terra. Il principio costruttivo, che ogni buona ricerca archeologica sottintende, è un principio monadologico: il presente è un sito archeologico e la sua zolla di terra è una monade.²⁸

Gli elementi dell'Io in Benjamin vengono sospesi ancor prima di potersi condensare, nell'arresto dell'interrelazione che li precede in quanto incisione della lingua muta di Dio, fondo dell'incontro con l'altro, del suo farsi portavoce del *Chi* annullato dal progresso storico. Solo nella 'distruzione' della *morphé* del singolo, di qualsiasi auto-percezione allucinatoria, è possibile l'approssimarsi del regno messianico, effetto collaterale dell'intensificazione del carattere finito dell'uomo, nel suo compito storico di

26 «La soggettività, in quanto finitezza radicale, non è istituita dalla legge come regola comune ma dall'incontro con l'alterità. Stranamente questa genealogia della moralità benjaminiana appare più consona alla teoria psicoanalitica dell'apparato psichico, come si formula a partire dall'introduzione della nozione della 'pulsione di morte', che alle tesi di *Totem e tabù*. Se è l'inconscio il luogo della vocazione, della responsabilità di e verso se stessi, in quanto altro dall'identità immaginaria su cui si attesta la coscienza, non è ciò possibile solo a patto che il soggetto sia il risultato di un rapporto con l'alterità che lo costituisce nelle fibre più intime del suo essere?». B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, Guida, Napoli 1984, pp. 87-88.

27 W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino 2014, p. 29.

28 W. Benjamin, *Scavare e ricordare*, in Id., *Opere complete V, Scritti 1932-1933*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2000, p. 112.

salvare i resti di una redenzione impossibile. La singolarità benjaminiana si costituisce in questa sovrapposizione comunitaria²⁹, tramite la facoltà mimetica del divenir altro che produce un rovesciamento del processo identitario – delle zolle di terra – l'esteriorizzazione del sé che è al fondo dello spazio comune – in un senso specificatamente politico. Così i *lapsus*, la vita latente divengono possibilità di salvezza, non più riscritti nel racconto continuo ma fissati nella laconicità dell'immagine, nella costellazione intensiva della monade: attimo che 'guizza' nella caducità umana, infinità in cui conoscenza e idea coincidono.

L'*inversio* proposta converge così nella prassi rivoluzionaria poiché il risultato dell'opera di scardinamento dell'Io, non più schiacciato su un flusso temporale teleologicamente inteso e iscritto nella continuità del progresso storico, si configura come l'apertura attuale – possibilità interna ad ogni attimo storico – delle tracce che lo sorreggono, recupero di quella mappatura esteriore che ne intreccia la voce: singolo finalmente immerso nel suo spazio esperienziale.

29 «In collectivising this praxis, Benjamin also draws from the psychoanalytic situation more generally. What is specific about the psychoanalytic situation for Freud is that it provides a space outside of the continuum of the patient's normal life, where thoughts are made conscious and verbalised without censorship. The psychoanalyst may interrupt and probe certain aspects of the patient's narration, and provide a construction which confronts the patient with both a conjecture about the originary trauma and its ongoing influence». B. Schulz, *The Fractured Subject, Walter Benjamin and Sigmund Freud*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2022, p. 195.