

ROSALIA PELUSO*

CONTRO IL PRINCIPIO EMPATIA
LA CRITICA ALL' *EINFÜHLUNG* NELLA "TEORIA DELLA CONOSCENZA STORICA"
DI WALTER BENJAMIN

Abstract: *Against the Empathy Principle. The Critique of Einfühlung in Walter Benjamin's "Theory of Historical Knowledge"*

The article analyzes Walter Benjamin's critique of the concept of empathy. It is divided into three parts: in the first one, the fundamental requirement of what Benjamin called his "Theory of Historical Knowledge" is exposed; in the second one, we go into the details of this theory and read some theses on the concept of history, in particular the passages where he exposes the critique of empathy in the context of a tight polemic against historicism; in the third and last part, we reflect on the connection between empathy and the concept of experience.

Keywords: Benjamin, Empathy, Experience, Historicism, Theory of Historical Knowledge

1. *Preludio: «la théorie de la connaissance de l'histoire»*

In una lettera del 1930, indirizzata a Gershom Scholem e scritta in francese, Walter Benjamin confessa all'amico, che si era molto industriato per un suo trasferimento in Palestina, che non partirà e non lascerà l'Europa. In modo particolare non si allontanerà da Parigi, la città che lui definiva un'enorme biblioteca affacciata sulla Senna, in particolare perché nella capitale francese aveva cominciato a ideare un complesso lavoro che, attraverso l'ultimo decennio di vita, si trasformerà da «fantasmagoria dialettica» in un'articolata architettura teorica sulla «Parigi capitale del XIX secolo», ricostruita, con l'aiuto di alcune categorie marxiane, a partire dal simbolo di quell'epoca che è il *passage*. L'opera, che ha alimentato la leggenda secondo la quale Benjamin sognasse di comporre un libro fatto di sole citazioni, è a noi giunta incompiuta e frammentaria ed è nota come *Passagen-Werk* o *Passagen-Arbeit*¹.

Nella succitata lettera a Scholem, Benjamin dà notizia di questo lavoro *in fieri* e fa due importanti affermazioni: la prima, che costituisce una traccia notevole per la comprensione del lavoro parigino, stabilisce una profonda linea di continuità con l'*Origine del dramma barocco tedesco (Ursprung des deutschen Trauerspiels)*, scritta e pubblicata a metà degli anni Venti; la seconda riguarda l'ideazione di una "armatura concettuale", di cui Benjamin avverte vieppiù l'esigenza man mano che si inoltra nel pensiero della storia. La testimonianza epistolare si rileva dunque preziosa per ricostruire ciò che Benjamin stesso in quel contesto definisce la sua «teoria della conoscenza storica» e che dovrebbe fornirgli gli strumenti concettuali indispensabili per accedere alla questione della storia. Seguire le frammentarie tracce di questa "teoria" consente sì di documentare le relazioni tra il *Trauerspiel* e il *Passagen-Werk*, ma di individuare anche, nel passaggio da una concezione mitologica a una razionale della storia, il punto di svolta tra i due lavori, nonché un ulteriore elemento di continuità tra queste opere e l'ultima riflessione benjaminiana che prende forma nelle "tesi sul concetto di storia". Qui, infatti, trova posto un significativo rimando alla *Einfühlung*, considerata come distorta chiave di accesso al passato propria di

* Università degli Studi di Napoli Federico II.

¹ Nella lettera a Scholem che si sta commentando l'opera ha il titolo di *Pariser Passagen*: Benjamin (2007), vol. II, p. 1045.

una prassi storiografica che genericamente Benjamin chiama storicismo (*Historismus*)². Per poter comprendere la complessità di motivazioni che l'autore pone a fondamento della sua critica al concetto di empatia è necessario ricostruire le tappe fondamentali dell'incompiuta "teoria della conoscenza storica".

Tornando alla lettera a Scholem, Benjamin sottolinea che l'impianto del *Passagen-Werk* si sia già spostato su un piano diverso in cui "métaphysique" e "documentation" non si trovano più disgiunte e ritiene a riguardo indispensabile un confronto con alcuni temi di Hegel e del *Capitale* di Marx, nonché una fondamentale resa di conti con Heidegger proprio sul loro differente modo «d'envisager l'histoire». In mezzo a questi essenziali ed eloquenti riferimenti, Benjamin scrive:

Ce que pour moi aujourd'hui semble une chose acquise, c'est que pour ce livre aussi bien que pour le *Trauerspiel* je ne pourrais pas me passer d'une introduction qui porte sur la théorie de la connaissance – et, cette fois surtout sur la théorie de la connaissance de l'histoire³.

Il sintagma "teoria della conoscenza", contenuto nella citazione, rimanda al confronto di Benjamin con il neokantismo. Dal punto di vista cronologico questo confronto si colloca durante gli anni della formazione universitaria di Benjamin a Berna. Al tempo, secondo una testimonianza autobiografica di Scholem, che gli è molto vicino in quel periodo, è impegnato nella lettura della *Teoria kantiana dell'esperienza* di Hermann Cohen⁴. Deluso da questa interpretazione, scrive alcune note che dovrebbero costituire il suo *Programma per la filosofia futura* (*Über das Programm der kommenden Philosophie*), nel quale la rifondazione della filosofia passa attraverso l'imprescindibile recupero di Kant e al tempo stesso il superamento della sua scheletrica concezione di esperienza, retaggio dell'illuminismo intellettualistico, che si trasmette anche agli indirizzi neokantiani⁵. Il concetto di esperienza, nella variante tedesca di *Erfahrung*, attraversa l'intera produzione benjaminiana e, per ammissione dell'autore, costituisce un architrave su cui si innestano molti dei suoi lavori. Questa idea, alla quale si rivolge l'attenzione di Benjamin fin dal giovanile *Programma*, trova progressivamente il proprio antagonista concettuale nell'*Erlebnis*, vale a dire in quell'esperienza che è divenuta atto vissuto. Sull'imposizione dell'*Erlebnis* sul destino dell'*Erfahrung* e sulle cause di impoverimento di quest'ultima nel mondo contemporaneo si dovrà tornare, dal momento che proprio questo cedimento dell'esperienza costituisce una delle coordinate in cui si articola la critica benjaminiana all'empatia.

Per riprendere il filo dell'esigenza fondativa di una "teoria della conoscenza", è d'obbligo richiamare innanzitutto l'attenzione sulla *Premessa critico-conoscitiva* (*Erkenntniskritischer Vorrede*) che apre l'*Origine del dramma barocco tedesco*. Il lavoro, ancora secondo Scholem, «sta davanti al libro come l'angelo con la spada fiammeggiante del concetto all'ingresso del paradiso della scrittura»⁶ e per il suo carattere "esoterico" fu la principale causa di fraintendimento dell'opera e probabile ragione dell'esclusione di Benjamin dall'abilitazione alla libera docenza⁷. La *Premessa* al *Trauerspiel* doveva esibire, nell'intenzione benjaminiana, la mappa della sua in fieri "teoria della conoscenza". Stando al suo dettato gnoseologico, infatti, essa si raccoglie intorno al carattere a-intenzionale della verità, caratterizzata da uno statuto monadologico, e all'idea di origine, *Ursprung*, che nasce dalla

² Nel seminario sulle *Tesi di filosofia della storia* di Walter Benjamin, notava Taubes (2022), pp. 100-101: «Benjamin smaschera l'organon dello storicismo, l'immedesimazione (*Einfühlung*). Di per sé, così come lo usano Fustel de Coulanges o Dilthey, essa non è uno strumento malvagio. Eppure Benjamin individua in essa quasi qualcosa di criminale. L'immedesimazione vuol dire *acconsentire* a ciò che *domina* ed è *visibile*».

³ *Ibidem*. Sulla centralità di questa "teoria della conoscenza storica" si veda Gentili (2002), pp. 23, 35.

⁴ Scholem (2008), pp. 100-102.

⁵ Benjamin (2008).

⁶ Scholem (2007), p. 90.

⁷ Per questa e altre notizie biografiche rimando a Schiavoni (2016) e a Eiland, Jennings (2016).

storia e dall'esperienza. Mentre Benjamin annota i caratteri fondamentali dell'origine, distinguendola dalla "mitologica" genesi, richiama le sue trascorse riflessioni sull'esperienza kantiana e neokantiana e scrive che «la categoria di origine non è, come la intende Cohen, una categoria puramente logica, ma storica»⁸.

La topografia della conoscenza posta al servizio dell'analisi del dramma barocco tedesco torna singolarmente a influenzare Benjamin quando elabora il lavoro sui *passages*. Anche quest'opera, come il precedente *Trauerspiel*, ha bisogno di un impianto gnoseologico; stavolta, tuttavia, come ha ampiamente confessato a Scholem, la curvatura della gnoseologia deve essere chiaramente storica. Tra le numerose pagine del *Passagen-Werk*, a chi cerca di ricostruire le linee essenziali della benjaminiana "teoria della conoscenza storica" non può sfuggire l'esistenza di una "cartella", la N, che va sotto il titolo di *Elementi di teoria della conoscenza, teoria del progresso (Erkenntnistheoretisches, Theorie des Fortschritts)*. Questa sezione dell'opera costituisce, come ha scritto Rolf Tiedemann, una sorta di "seconda premessa gnoseologica" e dunque andrebbe consigliata come lettura preliminare a chi voglia accedere a ciò che resta del lavoro benjaminiano sui *passages* di Parigi⁹.

Se le "due" premesse gnoseologiche – quella al *Trauerspiel* e la "cartella N" dei *Passages* – esplicitano il richiamo alla "teoria della conoscenza", le successive tesi *Sul concetto di storia (Über den Begriff der Geschichte)* ne mettono in pratica gli assunti teorici. Non si comprendono a pieno le finalità di questo lavoro, che l'autore stesso considerava passibile di un «esaltato fraintendimento»¹⁰ e ne sconsigliava la pubblicazione, senza quell'impianto teorico dislocato da Benjamin in altri e coevi lavori. Nelle diverse varianti del suo ultimo impegno concettuale Benjamin, infatti, esibisce indirettamente la sua teoria della conoscenza storica. Senza questo apparato teoretico si fatica a comprendere la necessità dell'alleanza strategica tra il materialismo storico e la teologia nell'ultima decisiva battaglia, quella contro i totalitarismi, che si sta svolgendo sulla scacchiera della storia¹¹. Le coordinate di questa alleanza, anzi, della volontaria sottomissione del materialismo storico alla teologia, e il tacito consenso da parte di quest'ultima a non rivelarsi come diretta protagonista della finale partita storica, attraversano tutte le ultime riflessioni sulla storia. Esse sono tra l'altro immaginate, e l'analogia non è di poco conto nella ricostruzione della benjaminiana "teoria della conoscenza", nella forma di *Sätze*, "tesi" o "proposizioni", vale a dire in quella stessa forma già utilizzata da Kant nella sua *Idea per una storia universale in prospettiva cosmopolitica*: un'opera non citata esplicitamente da Benjamin ma certamente a lui presente, soprattutto nella tesi in cui esplicita la sua tenace e ferma critica nei confronti del progresso indefinito e interminabile e della perfettibilità infinita del genere umano, temi che, com'è noto, sorreggono il più celebre scritto kantiano di filosofia della storia e sono riconfermati, anni dopo, nella seconda sezione del *Conflitto delle facoltà*, che riproponeva la domanda «se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio»¹².

2. Bonificare i territori della storia: storicismo ed empatia

Pur senza addentrarsi negli intricati meandri della "definitiva" variante della benjaminiana *Erkenntnistheorie* che corrisponde al *Konvolut N* dei *Passages*, sezione che ha evidenti raccordi concettuali con le ultime "tesi sulla storia", vanno notati in modo particolare alcuni elementi metodologici e teorici chiaramente espressi da Benjamin. Uno di essi ha a che fare generalmente con il superamento di una concezione variamente definita "mitologica" o "ideologica" o, ancor per meglio dire, "irrazionale" della storia, che prende forma nella mitizzazione dei periodi storici come epoche di decadenza o di progresso:

⁸ Benjamin (2018), p. 91.

⁹ Cfr. Benjamin (2007), p. XXXV.

¹⁰ Benjamin (1997), p. 10 (lettera a Gretel Adorno).

¹¹ Cfr. Benjamin (1991b), p. 693 e (1997), p. 21.

¹² Cfr. *ivi*, p. 45, Kant (2004) e (2015).

Bonificare territori su cui finora è cresciuta solo la follia. Penetrarvi con l'ascia affilata della ragione, senza guardare né a destra né a sinistra, per non cadere preda dell'orrore che adesca dal fondo della foresta. Ogni terreno ha dovuto una volta essere dissodato dalla ragione, ripulito dalla sterpaglia della follia e del mito [N I, 4]¹³.

La «bonifica» delle paludi storiografiche trova rispondenza nelle Tesi in una serrata critica dell'atteggiamento dello storicismo che, in prospettiva storiografica ed etico-politica, rappresenta l'avversario principale del materialismo storico di Benjamin. Ma che cos'è propriamente storicismo per Benjamin? *Historismus* è sicuramente per lui sinonimo di una concezione corrotta della storia che si esprime in una narrazione sempre eseguita per commissione dei vincitori di turno e che si articola in una visione celebrativa della classe dominante e vessatoria, nell'ideologia che vagheggia il primato delle «cose fini e spirituali» su quelle «rozze e materiali»¹⁴, del «regno di Dio» su «cibo e vesti»¹⁵, nella costante difesa della «storia della cultura» perennemente trionfante sulla «barbarie»¹⁶, nell'ideazione della «storia universale»¹⁷ sorretta dalla fede cieca nel progresso e, con esso, in un'idea incompleta di temporalità, che è vuota, omogenea e lineare¹⁸.

Se si procede più a fondo in questa critica anti-storicista e si cercano le fonti alle quali Benjamin si ispira, si incontra un dato particolarmente rilevante. Piuttosto che rivolgersi a più consolidati teorici dello storicismo, Benjamin cita, in tre tesi consecutive (V, VI e VII), il poeta e scrittore svizzero Gottfried Keller, lo storico francese Numa-Denis Fustel de Coulanges e infine lo storico tedesco Leopold von Ranke. Ciascuno di questi tre «campioni» dello storicismo avrebbe solennemente espresso un principio rappresentativo della mentalità genericamente storicistica. In particolare, Keller avrebbe stabilito, contro il carattere «fulmineo»¹⁹ della conoscenza che prende forma «nell'attimo della conoscibilità»²⁰, che «la verità non ci scapperà». Questa frase [...] segna, nell'immagine di storia dello storicismo, il punto esatto in cui essa è infranta dal materialismo storico»²¹. Ranke, invece, che ha una più certificata patente di storicismo, nel noto principio «wie es denn eigentlich gewesen ist» («proprio come è stato davvero»)»²², formulato nell'introduzione alle sue *Storie dei popoli romano-germanici dal 1494 al 1535* (1824), esprimerebbe un modo di «articolare il passato» da cui il materialismo storico deve distaccarsi: quest'ultimo, infatti, vuole «impossessarsi di un ricordo così come balena in un attimo di pericolo. Per il materialista storico l'importante è trattenere un'immagine del passato nel modo in cui s'impone impreveduta nell'attimo del pericolo»²³. Il pericolo è rappresentato, per Benjamin, dal tentativo reiterato di trasformare il racconto della storia nella tradizione apologetica «della classe dominante» e dunque nel sottometterlo alla logica del «conformismo». Per arrestare la forza rovinosa che agisce in questa corrotta visione della storia occorrerebbe un «Messia» – qui compare per la prima volta la figura che alimenta il messianismo storico benjaminiano – il quale, tuttavia, non viene solo come «redentore», come colui che salva, ma anche come il grande fustigatore, «come colui che sconfigge l'Anticristo»²⁴. Contro Keller e Ranke, Benjamin aziona i primi movimenti di bonifica storiografica dalle erbe infestanti dello storicismo. Di Fustel de Coulanges si dirà tra poco.

¹³ Benjamin (1991a), pp. 570-571 e (2007), pp. 510-511.

¹⁴ Benjamin (1997), p. 25.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ivi*, p. 31.

¹⁷ *Ivi*, p. 51.

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 45 e ss.

¹⁹ Benjamin (1991a), p. 570 e (2007), p. 510.

²⁰ Benjamin (1997), pp. 25-27, ma diffusamente anche (1991a) e (2007).

²¹ Benjamin (1997), p. 27. Cfr. anche Benjamin (1991a), p. 579 e (2007), p. 518, dove è anche specificato che la citazione è tratta da un epigramma.

²² Benjamin (1997), p. 27.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Per tutte le ultime citazioni si veda *ibidem*. Sul messianismo storico di Benjamin rimando a Taubes (2022), pp. 75-103, e a Desideri, Baldi (2010), pp. 167-193.

Per ora dovrebbe essere emersa la trama polemica che si sta tratteggiando: all'immagine sclerotizzata della verità, che lo storicismo afferra come una preda nel momento in cui si palesa, Benjamin contrappone il carattere fulmineo, a-intenzionale – com'era già stato stabilito nel *Trauerspiel* – e per questo balenante della verità. Contro il pericolo costante che la scrittura e la narrazione della storia siano trasformate nel patrimonio ereditario delle forze dell'oppressione – e perciò della reazione – destinate sempre a vincere, Benjamin invoca l'intervento di un salvatore che redima il passato rivoltando il tempo come la fodera di una giacca, o, come verrà detto alla fine della VII tesi, «spazzolando la storia contropelo».

Da questi riferimenti che, come è stato messo in evidenza dai curatori, non sempre trovano rispondenza in un corretto dettato testuale degli originali, si ricava l'idea che Benjamin abbia dello storicismo una visione abbastanza generica e sostanzialmente legata a quell'eccesso di storia denunciata da Nietzsche nella Seconda Inattuale *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* – non a caso ricordata nelle tesi a proposito del «bisogno di storia» che è cosa diversa dalla passeggiata dell'erudito nei giardini del passato²⁵. Storicismo è per Benjamin una mentalità ideologica della storiografia tipica di quel secolo della storia che è stato il XIX secolo e che nel XX continua a produrre i suoi frutti deteriori, soprattutto attraverso un sistema di alleanze con la forza politica che ha definitivamente sfiancato l'armatura teorica del materialismo storico: la socialdemocrazia. Se, infatti, la bonifica della storia ha come referente polemico principale lo storicismo, la bonifica della politica ha il suo bersaglio nella socialdemocrazia, già duramente criticata da Marx ai tempi del programma di Gotha che l'ha vista nascere, e poi proseguita nella «filosofia socialdemocratica» di Josef Dietzgen²⁶. Qui ci si trova di fronte a un radicale fraintendimento della concezione marxiana del lavoro fondata sul «metabolismo dell'uomo con la natura» che, attraverso una metafora biologica, parlava della relazione tra umano e natura in termini di cooperazione, avente il fine, dice Benjamin, di sollevare la natura dalla fatica di creare²⁷. Questo fraintendimento «volgar-marxistico» trasforma il lavoro nel redentore dell'epoca moderna, ma in questo modo, piuttosto che considerare l'oppressione del lavoratore che in esso si trasmette, si esalta il mirabolante processo di oppressione che il lavoratore riproduce nelle modalità in cui si appropria della natura. Lo sfruttamento illimitato delle risorse naturali implicito nell'immagine socialdemocratica del lavoro ha aperto la strada al dominio tecnico del mondo in cui i totalitarismi contemporanei a Benjamin si stanno specializzando. Senza addentrarsi ulteriormente nella critica benjaminiana alla socialdemocrazia, va notato a riguardo un ulteriore riferimento critico nei confronti del neokantismo, in particolare di Paul Natorp, August Stadler e Karl Vorländer, che hanno lavorato a favore di un'armonizzazione tra la filosofia kantiana e la prassi politica socialdemocratica²⁸. Socialdemocrazia è per Benjamin, come lo storicismo, espressione di complicità e compromesso, di quel «conformismo»²⁹ che ha fatto credere alla classe oppressa che fosse più importante nuotare «con» che «contro» la corrente, che bisognasse lavorare per la felicità delle generazioni future piuttosto che per la redenzione della «tradizione degli oppressi», la quale è compito dello storico non soltanto scoprire ma anche istituire³⁰.

Nei materiali preparatori per le Tesi si legge un interessante documento nel quale Benjamin elenca i tre «colpi» da infliggere allo storicismo. Il primo di essi, originato da una sostanziale «pigrizia del pensiero», prende di mira l'erronea considerazione della «storia del genere umano» quale «storia dei popoli»³¹. Il secondo si dirige contro l'espulsione

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 43 e Nietzsche (2007). Per un più preciso concetto di storicismo e per la ricostruzione della sua storia, anche in riferimento agli autori citati da Benjamin, rimando a Tessitore (1999).

²⁶ Cfr. Benjamin (1997), pp. 39-41.

²⁷ *Ivi*, p. 41.

²⁸ Cfr. *ivi*, p. 53.

²⁹ *Ivi*, p. 39.

³⁰ *Ivi*, pp. 33, 93.

³¹ *Ivi*, p. 77 (Ms 447/1094).

dell'elemento «placidamente narrativo»³² dalla storia. Infine, «il terzo bastione dello storicismo è il più forte e il più difficile da assalire. Si presenta come la “immedesimazione con il vincitore”»³³. È dunque nel contesto degli affondi contro lo storicismo che si incontra, nella VII tesi, il richiamo all'empatia (*Einfühlung*) o immedesimazione emotiva (nella versione francese del testo controllata da Benjamin è detta «*identification affective*»)³⁴. Nella crescente atmosfera di pathos polemico, si giunge alla dissoluzione dell'ultimo principio storicistico di cui si sarebbe fatto portavoce Fustel de Coulanges, lo storico della *Città antica* (1864), citato anche nella cartella N dei *Passages*. A mo' di monito per il materialismo storico che deve dismettere ogni atteggiamento di compromissione con la pratica storicista Benjamin scrive:

Fustel de Coulanges raccomanda, allo storico che voglia rivivere un'epoca, di togliersi dalla testa tutto ciò che sa del corso successivo della storia. Meglio non si potrebbe designare il procedimento con il quale il materialismo storico ha rotto. È un procedimento di immedesimazione emotiva (*Einfühlung*). La sua origine è l'ignavia del cuore, l'*acedia*, che dispera di impadronirsi dell'immagine storica autentica, che balena fuggacemente. Per i teologi del Medioevo essa era il fondamento originario della tristezza. Flaubert, che ne aveva conoscenza, scrive: «Peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour ressusciter Carthage». La natura di questa tristezza diventa più chiara se ci si chiede con chi poi propriamente s'immedesima [*sich einfühlt*] lo storiografo dello storicismo [*der Geschichtsschreiber des Historismus*]. La risposta non può non essere: con il vincitore. Quelli che di volta in volta dominano sono però gli eredi di tutti coloro che hanno vinto sempre. L'immedesimazione con il vincitore torna perciò sempre a vantaggio dei dominatori di turno. Con ciò, per il materialista storico, si è detto abbastanza. Chiunque abbia riportato sinora vittoria partecipa al corteo trionfale dei dominatori di oggi, che calpesta coloro che oggi giacciono a terra. Anche il bottino, come si è sempre usato, viene trasportato nel corteo trionfale. Lo si designa come il patrimonio culturale. Esso dovrà tener conto di avere nel materialista storico un osservatore distaccato. Infatti tutto quanto egli coglie, con uno sguardo d'insieme, del patrimonio culturale gli rivela una provenienza che non può considerare senza orrore. Tutto ciò che la sua esistenza non solo alla fatica dei grandi geni che l'hanno fatto, ma anche al servaggio senza nome dei loro contemporanei. Non è mai un documento della cultura senza essere insieme un documento della barbarie. E come non è esente da barbarie esso stesso, così non lo è neppure il processo della trasmissione per cui è passato dall'uno all'altro. Il materialista storico, quindi, prende le distanze da esso nella misura del possibile. Egli considera suo compito spazzolare la storia contropelo³⁵.

Si è reso necessario citare la tesi nella sua interezza: togliere il riferimento all'*Einfühlung* dal quadro polemico anti-storicistico significa perdere la complessità di motivi della lettura benjaminiana. Le coordinate fondamentali per intendere la critica all'empatia sono dunque radicate nel rifiuto dello storicismo, qui rappresentato da Fustel de Coulanges, il quale, nella Prefazione alla *Cité antique*, avrebbe espresso un principio che da Benjamin sarebbe da porre in relazione con la pratica dell'immedesimazione emotiva nella ricostruzione del passato³⁶. Nella cartella N dei *Passages* si leggono a proposito due importanti annotazioni, che potrebbero far luce sulla fonte da cui Benjamin ha attinto:

In *Un régulier dans le siècle* Julien Benda cita una frase di Fustel de Coulanges: “Si vous voulez revivre une époque, oubliez que vous savez ce qui s'est passé après elle”. Questa è

³² Ivi, p. 74 (Ms 442).

³³ Ivi, p. 77 (Ms 447/1094).

³⁴ Ivi, p. 66.

³⁵ Ivi, pp. 29-31. Sulle «questioni controverse e travagliate» dell'interpretazione benjaminiana dello storicismo si veda Taubes (2022), pp. 90-103.

³⁶ Il passo che avrebbe ispirato queste considerazioni benjaminiane è citato nella nota dei curatori in ivi, p. 29, n. 10.

la segreta *magna charta* dell'esposizione della storia propria della scuola storica [*historische Schule*] e non prova nulla il fatto che Benda aggiunga: "Fustel n'a jamais dit que ces mœurs fussent bonnes pour comprendre le rôle d'une époque dans l'histoire" [N 8a, 4]³⁷.

Alla base della disputa con la storiografia convenzionale e la "celebrazione" va posta la polemica contro l'immedesimazione [*Einfühlung*] (Grillparzer, Fustel de Coulanges) [N 10, 4]³⁸.

Nella variante manoscritta delle tesi, che fu donata da Benjamin a Hannah Arendt, si legge invece questa versione che presenta alcune modifiche rispetto al testo che è stato collazionato sulla base dei dattiloscritti. Essa recita:

Ciò che sta alla base dello storicismo è, a ben vedere, l'immedesimazione. Fustel de Coulanges si appella ad essa quando raccomanda allo storico che voglia rivivere un'epoca di togliersi dalla testa tutto quello che sa del corso successivo della storia. Non si potrebbe definire meglio il procedimento a cui s'è contrapposto il materialismo storico. – Lo storicismo si accontenta di stabilire un nesso causale fra i diversi momenti della storia. Ma nessun stato di fatto, in quanto causa, è già perciò anche storico. Lo diventerà dopo, postumamente, in seguito a fatti che possono essergli separati da millenni. Lo storico che muova da questa constatazione cessa di lasciarsi scorrere la successione dei fatti fra le dita come un rosario. Afferra la costellazione in cui la sua epoca s'incontra con una determinata epoca anteriore. Fonda così un concetto di presente come "tempo attuale" nel quale sono sparse schegge di quello messianico³⁹.

Continuando a scavare nei materiali preparatori si trovano ulteriori precisazioni relative alle pratiche dell'immedesimazione che vengono citate proprio nella variante manoscritta. È chiarito, ad esempio, che lo storicismo persegue, nei processi empatici col passato, una sorta di attualizzazione di quest'ultimo e, per il tramite dell'applicazione di procedimenti naturalistici alla storia, conduce alla «espunzione dalla storia di ogni eco di "lamento"»⁴⁰. Attualizzare ciò che è stato (*das Gewesene*) significa celebrarlo nella sua irreversibile positività: ma questa pratica, dice Benjamin nella cartella N, si fonda su una visione scientifico-positivista della storia che non ne esaurisce lo spettro; essa è attraversata anche dall'elemento "teologico" e perciò, oltre che scienza, è ricordo o, meglio, «rammemorazione» (*Eingedenken*)⁴¹.

Un secondo dato che emerge dalla tesi VII e su cui occorre riflettere è il richiamo a quella tristezza, che nel Medioevo si chiamava *acedia*, e che rimanda nuovamente al *Trauerspiel*, dove quel sentimento era stato analizzato come altamente rappresentativo dell'epoca barocca⁴². Nel rifiuto di una storiografia empatica o emotivamente intonata, torna un principio già emerso, vale a dire il fatto che lo "scrittore di storie" dello storicismo, quasi uno scriba al servizio dei potenti, prende sempre e soltanto le parti di coloro cui la sorte assegna la vittoria. La storia o, meglio, la scrittura della storia (*Geschichtsschreibung*) viene allora interpretata come una sorta di "bottino" che spetta ai vincitori e che essi hanno dunque la facoltà di trasformare nel «patrimonio culturale» di una parte contrapposta all'altra, quella perdente. Questa prassi ha per Benjamin una serie di nefaste conseguenze perché dimentica la dialettica tra civiltà e barbarie, dimentica cioè il connubio tra genialità e servaggio, tra l'estro della grande individualità storica e la fatica silenziosa della

³⁷ Benjamin (1991a), p. 590 e (2007), pp. 529-530.

³⁸ Benjamin (1991a), p. 594 e (2007), p. 533.

³⁹ Arendt, Benjamin (2017), p. 151.

⁴⁰ Benjamin (1997), p. 100 (Ms 1098 r).

⁴¹ Cfr. Benjamin (2007), p. 528.

⁴² Sui rapporti tra questa tesi e *l'Origine del dramma barocco tedesco* si veda in particolare Gentili (2002), pp. 120-125; Palma (2019).

moltitudine, che è il vero motore della storia. Per questo «“celebrazione” è immedesimazione con la catastrofe»⁴³, dove “catastrofe” è quel “resto” della storia che viene gettato via *ad usum Delphini*.

La funzione del materialista storico, «cronista»⁴⁴ e redivivo «narratore»⁴⁵, è dunque procedere allo spazzolamento della «storia contropelo»: prende qui forma una delle espressioni di ciò che Arendt definiva, in termini di approvazione, il «rude pensiero» (*das plumpe Denken*)⁴⁶ di Benjamin, “rude” perché onesto e privo di sottigliezze dialettiche, attento all’ascolto della concretezza fenomenica e storica. Una simile versione del marxismo sarebbe stata appresa, sempre secondo la ricostruzione arendtiana, alla scuola di Bertolt Brecht, non a caso ricordato nell’esergo alla tesi VII con la sua *Opera da tre soldi*⁴⁷. A differenza dello storicista che emotivamente si immedesima col passato, lo storico materialista ha il compito di mantenersi vigile e fedele ai fatti, ma non nel senso rankiano già criticato, perseguendo l’illusione di ricostruire il passato così come esso si è effettivamente svolto: ciò condurrebbe soltanto nel «bordello dello storicismo» (*Bordell des Historismus*) dove l’inane *Geschichtsschreiber* si sfianca senza godimento «con la prostituta “C’era una volta”» (altro principio del “rude” ed efficace materialismo storico di Benjamin)⁴⁸.

Nella celebre tesi dell’angelo Benjamin indica invece la corretta postura dello storico dinanzi al tempo: egli volge le spalle al futuro ma non, come si potrebbe essere indotti a credere sulla base di un’impressione immediata, perché il futuro non gli interessa ma perché, come ha evidenziato Scholem nel suo commento, il futuro è il tempo della sua origine e perciò, ogni volta che ha esaurito il suo canto sempre nuovo, per tornare alla meta che corrisponde alla sua origine, egli può ripercorrere il cammino a ritroso⁴⁹. Questa innata conoscenza del futuro lo rende quanto mai premuroso nei confronti delle sorti del presente nel quale si concentrano i frammenti di un passato non ancora redento. Chi invece «volta le spalle al proprio tempo» ogni volta che s’immedesima col passato è, ancora una volta, lo storicista disegnato da Fustel de Coulanges: «Il suo sguardo di veggente si accende davanti alle vette delle generazioni umane antecedenti, che vanno sempre più dileguandosi nelle profondità del passato»⁵⁰.

Il vero storico deve assumere l’atteggiamento dell’«osservatore distaccato» e quindi non empatico. A riguardo esiste un precedente importante che non poteva non essere tenuto presente da Benjamin che aveva indicato in Kant l’autore da cui ripartire per riprogrammare le sorti della filosofia futura. In un celebre passo della seconda sezione del *Conflitto delle facoltà* già richiamata, Kant specifica i termini del suo «quasi [...] entusiasmo»⁵¹ nei confronti di quell’evento che in qualche misura aveva inverato la tesi già esposta nell’*Idea* del 1784, vale a dire che la storia seguisse un andamento regolare imposto dalla natura e che procedesse verso un indefinito progresso da apprezzare mai nella limitata vita del singolo ma sempre «*su larga scala*»⁵², nel destino del genere umano. Poiché si trattava di un’idea, in quanto tale sprovvista di un referente empirico, tuttavia essa aveva bisogno di una «qualche esperienza»⁵³ che ne provasse la corretta pensabilità. Questa “esperienza” balena a Kant durante la sua partecipata osservazione della Rivoluzione francese. L’evento che ha determinato l’afferramento sensibile dell’idea di

⁴³ Benjamin (1997), p. 93 (Ms 488).

⁴⁴ Ivi, p. 23.

⁴⁵ Su questa figura è d’obbligo rimandare al più celebre scritto a riguardo: Benjamin (2004).

⁴⁶ Cfr. Arendt, Benjamin (2017), pp. 76-77. Sul significato e sull’uso della potente metafora benjaminiana, “leggere la storia contropelo”, si veda Ginzburg (2021), pp. 43-44.

⁴⁷ Sull’influenza brechtiana nella critica benjaminiana all’empatia si veda ancora Palma (2019), dove si rimanda anche allo scritto di Benjamin, *Che cos’è il teatro epico?*.

⁴⁸ Benjamin (1997), p. 51.

⁴⁹ Scholem (2007).

⁵⁰ Ivi, pp. 84-85 (Ms 471). Benjamin cita spesso anche l’immagine dello storico come «profeta rivolto all’indietro» di Friedrich Schlegel.

⁵¹ Kant (2004), p. 229.

⁵² Kant (2015), p. 48.

⁵³ Kant (2004), p. 227.

progresso consiste per Kant nel «modo di pensare»⁵⁴ dello “spettatore”, che sta di fronte a quel fatto della storia non come parte in causa, non come attore impegnato ma, come ha scritto anche Benjamin, nel ruolo dell’osservatore disimpegnato e disinteressato, tale da garantire i caratteri dell’universalità e della pubblicità al suo giudizio. Poco sensibile nei confronti del deragliamento patologico della ragione, sempre costantemente critico nei confronti delle forme *schwärmerisch* della filosofia, tuttavia in questo luogo Kant si lascia andare fino a prudentemente parlare di «entusiasmo»⁵⁵.

L’applicazione del *Prinzip Einfühlung* alla storia corrisponde anche per Benjamin al costante ritorno dell’irrazionale, alimento indispensabile per la creazione di “mitologie” storiche in cui prende forma il racconto dei vincitori dimentico dei vinti e degli oppressi di ogni epoca. Ci si immedesima, egli ricorda, sempre e soltanto con quanti hanno sempre vinto, che da sempre vincono. Il ricorso all’empatia riveste dunque i territori storiografici di un manto irrazionalistico e restituisce della storia stessa una visione malinconica e profanata, quella «*facies hippocratica*»⁵⁶ che egli stesso vi aveva scorto ai tempi della composizione del *Trauerspiel*. Il nuovo Benjamin, invece, chiede allo *Historiker* – che conosce i termini della segreta alleanza tra materialismo storico e teologia, da cui prende le mosse tutta la sua gnoseologica storica – di procedere per prima cosa alla ripulitura del passato dalle sterpaglie dell’irrazionale, del mito, della follia, che alimentano pregiudizi, miopie e distorsioni. “Far penetrare l’ascia affilata della ragione” significa esigere dallo storico una precisa tattica offensiva nei confronti di una “ragione patica” e per certi versi “patologica”, che sarebbe appunto la “ragione empatica”⁵⁷; richiede inoltre una capacità di resistenza alla tentazione di innestare sui territori bonificati i rami secchi del sentimentalismo e del romanticismo; pretende, in ultima istanza, di seminare il tempo storico di esperienze significative nelle quali si può esperire innanzitutto il senso di appartenenza a una comunità.

3. L’esperienza empatica come «rendita dell’ozio»: dall’*Erfahrung* all’*Erlebnis*.

Nel peggiore dei casi, quando all’orizzonte deserto non compare nessuna vela e nessuna cresta d’onda d’esperienza vissuta [*Erlebnis*], al soggetto isolato, colto dal *taedium vitae*, rimane un’ultima cosa: l’immedesimazione [*Einfühlung*] [m 4a, 3]⁵⁸.

L’ultimo tornante teoretico sotteso alla critica benjaminiana dell’empatia è rappresentato dal concetto di esperienza. L’associazione stabilita nella tesi VII tra empatia e accidia, «l’ignavia del cuore», o, come specifica la citazione appena riportata ed estratta dai materiali dei *Passages, taedium vitae*, rimanda a un’altra critica che Benjamin ha mosso, fin dagli anni giovanili, all’esperienza. La prima prova risale, infatti, alla cosiddetta fase *jungkonservativ* di Benjamin, quand’è vicino al movimento della gioventù di Gustav Wyneken⁵⁹. Nel breve testo intitolato «*Esperienza*» («*Erfahrung*») e risalente al 1913, Benjamin mobilitava, a suo dire, tutte le forze della gioventù contro un’idea “filistea” e “adulta” di esperienza, corrispondente al contenuto sapienziale, a quell’esperienza che si costruisce attraverso le prove della vita e che la gioventù, nei suoi impeti metafisici, non poteva non disprezzare⁶⁰. Nel successivo *Programma per la filosofia futura*, che risale al 1918, come si è già anticipato, il concetto di esperienza e in modo particolare la sua

⁵⁴ Ivi, p. 228.

⁵⁵ Su questo elemento “quasi patologico” del confronto kantiano con la storia va richiamato Lyotard (1989). Sulla centralità della funzione dello “spettatore” nella filosofia storica e politica di Kant va invece ricordata la lettura di Arendt (2005).

⁵⁶ Benjamin (2018), p. 228. Per una storia del concetto di melanconia si veda Colonnello (2004).

⁵⁷ Con la sua decostruzione metodologica e concettuale dell’empatia, Benjamin potrebbe inserirsi nel contesto di «critica della ragione empatica» delineato da Donise (2019).

⁵⁸ Benjamin (1997), p. 135.

⁵⁹ Cfr. Habermas (2000).

⁶⁰ Benjamin (2008a).

rielaborazione in chiave “metafisica” è al centro del confronto benjaminiano con la gnoseologia kantiana e neokantiana. Questo testo giovanile riveste un’importanza primaria nell’elaborazione teoria della conoscenza di Benjamin per due ordini di ragioni: innanzitutto perché da un lato chiede «una forma nuova e superiore, futura di esperienza» e aggiunge che «è così formulata la principale richiesta che poniamo alla filosofia presente e, insieme, è affermata la possibilità di soddisfarla: la richiesta di intraprendere, sulla base della tipologia del pensiero kantiano, la fondazione gnoseologica di un concetto superiore di esperienza»⁶¹. In secondo luogo, perché, nella denuncia della riduzione dell’esperienza kantiana «al punto zero, al significato minimo»⁶², all’atrofizzazione dell’esperienza che egli riconduce alla persistenza di motivi empiristici e illuministici in Kant, Benjamin comincia a delineare i termini della svalutazione dell’esperienza come tratto specifico dell’intera filosofia occidentale, da Aristotele al mondo contemporaneo. Il tema della distruzione dell’esperienza sarà al centro del più noto scritto benjaminiano sull’argomento, *Esperienza e povertà (Erfahrung und Armut)*⁶³. Questo scritto del 1933 si lega alla teoria benjaminiana della narrazione, nonché all’ideazione di un lavoro su Baudelaire che, inizialmente, avrebbe dovuto costituire un capitolo dei *Passages*, ma che poi, per le aumentate dimensioni, diviene un progetto quasi indipendentemente o un’altra forma di introduzione tematica al *Passagen-Werk*.

Esperienza e povertà, Il narratore (1936) e il *Baudelaire-Buch* (1939/40) delineano una sorta di “secondo programma della filosofia futura” perché, mentre diagnosticano la povertà di esperienza nel mondo contemporaneo, intuiscono che il concetto di *Erfahrung* ha subito in tempi recenti un ulteriore appiattimento: questa volta la svalutazione dell’esperienza deriva non dall’atrofizzazione dell’organo esperienziale, ma è determinato dall’imporsi di una “altra esperienza” la quale, dalla letteratura di fine Ottocento, e in modo particolare attraverso l’opera di Wilhelm Dilthey – autore a pieno titolo della tradizione storicistica – ha cominciato a definirsi *Erlebnis*, “esperienza vissuta”⁶⁴. Una celebre immagine apre il saggio benjaminiano su *Esperienza e povertà*: il ritorno dei combattenti dai campi di battaglia della Grande guerra, l’evento che ha sconvolto il mondo e ha fatto sì che «sotto il cielo aperto [...] niente [fosse] rimasto immutato, tranne le nuvole»⁶⁵. I reduci della guerra sono coloro che hanno fatto la Grande Esperienza, hanno conosciuto l’hegeliano “attraversamento pericoloso della vita”, la “via del dolore” e “calvario”; eppure, ciascuno di loro fa ritorno a casa muto e silente, incapace di comunicare e condividere esperienze significative. La grande esperienza collettiva si è tramutata nel racconto silenzioso dell’anima a se stessa, in esperienza intima e privata: esperienza dell’Io e non più fondamento e collante di un Noi. All’origine di questa perdita di «quotazioni»⁶⁶ dell’*Erfahrung* nel mondo contemporaneo – ed è sintomatico che Benjamin si esprima in termini economico-finanziari, proprio per mettere in evidenza quanto essa non sia monetizzabile, e perciò irrilevante per i nuovi assetti sociali⁶⁷ – si collocano due altrettanto considerevoli perdite: la fine della dimensione epica dell’esistenza e il tramonto dell’arte del narrare, poiché la narrazione costituiva il terreno su cui si esercitava lo scambio di esperienze significative e rappresentava il momento in cui una comunità si raccoglieva

⁶¹ Benjamin (2008b), p. 331. Tra i più significativi precedenti occorre ricordare, in epoca medievale, Bernardo di Chiaravalle (2013), per il quale si rimanda anche a Heidegger (2003), pp. 418-421, e a Falque (2017), nonché Hegel (2021) per l’epoca moderna. Non vanno trascurati i precedenti italiani di Spaventa (1983) e Gentile (1915). Per una ricostruzione del concetto di esperienza nella storia della filosofia e per la posizione di Benjamin in questo quadro rimando ad Agamben (2001), Tagliapietra (2017) e Pinotti (2018), pp. 43-46.

⁶² Benjamin (2008b), p. 330.

⁶³ Benjamin (2003).

⁶⁴ Per la genesi del concetto di *Erlebnis*, oltre a Dilthey (1999), si veda soprattutto Gadamer (2001), pp. 86-98. Per un confronto tra Dilthey e Benjamin si veda Moroncini (1984), pp. 57-78.

⁶⁵ Benjamin (2003), p. 540.

⁶⁶ Ivi, p. 539.

⁶⁷ Sulla resistenza delle esperienze fondamentali alla monetizzazione si richiami l’antitesi “monete/bottoni” di Salomé (2018).

intorno ai suoi «giorni della rammemorazione»⁶⁸. Epos e narrazione, divenuti ormai anacronismi, cedono il passo ad altre forme di racconto al cui centro si collocano le esperienze private dell'Io, nei confronti delle quali chi legge – e non più ascolta il racconto, come avveniva nella narrazione – non ha altro strumento di comprensione che l'immedesimazione emotiva. L'epica che, dalla notte dei tempi, ha cementato popoli e comunità, cede il posto alla liricizzazione dell'esperienza individuale e atomizzata della realtà. Crisi dell'epos e della narrazione e distruzione dell'*Erfahrung* seguono percorsi destinati a incrociarsi nella modernità.

«Un moderno», scrive Benjamin, «è un uomo derubato della propria esperienza»⁶⁹. La modernità è produzione seriale di choc, permanente esposizione alle catastrofi che si susseguono dinanzi allo sguardo pietrificato dell'angelo in-umano, a squilibri e disorientamenti, alla revoca costante di senso. Alla realtà che “colpisce”, l'Io reagisce con pratiche di immunizzazione e anestetizzazione delle quali l'*Erlebnis* è il suo prodotto principale. Nei materiali preparatori al *Baudelaire* Benjamin ha inoltre annotato: «L'esperienza è il provento del lavoro, l'esperienza vissuta (choc), è la rendita dell'ozio»⁷⁰. L'*Erlebnis* ci dà l'Io e i territori della coscienza, l'*Erfahrung* però ci dà il mondo. L'*Erlebnis* è un frutto privato che si genera come un'escrecenza da un'esistenza parassitaria e melanconica, incapace di azione e rassegnata nel contemplare un susseguirsi di eventi da cui viene colpita e dinanzi ai quali fatica a trovare pratiche razionali di comprensione. L'*Erfahrung*, che nel suo etimo mette insieme “attraversamento” (*fahren*) e “pericolo” (*Gefahr*), significa costruzione, lavoro e pertanto dedizione al concetto, come annotava ancora il Kant disturbato dal «tono *grand-seigneur*»⁷¹ che può addirsi soltanto alla *facies hippocratica* della filosofia.

Bibliografia

- Agamben, G. (2001), *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino.
- Arendt, H. (2005), *Teoria del giudizio politico*, trad. it. a cura di P.P. Portinaro, il melangolo, Genova.
- Arendt, H., Benjamin, W. (2017), *L'angelo della storia. Testi, lettere, documenti*, trad. it. a cura di C. Badocco, Giuntina, Firenze.
- Benjamin, W. (1991a), *Das Passagen-Werk, Gesammelte Schriften*, V-I, hrsg. von R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Benjamin, W. (1991b), *Über den Begriff der Geschichte*, in Id., *Gesammelte Schriften*, I-I, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. 691-704.
- Benjamin, W. (1997), *Sul concetto di storia*, trad. it. a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino.
- Benjamin, W. (2003), *Esperienza e povertà*, trad. it. di F. Desideri, in *Opere complete. Scritti 1932-1933*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni con la collaborazione di H. Riediger, Einaudi, Torino, pp. 539-544.
- Benjamin, W. (2004), *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nikolaj Leskov*, trad. it. di R. Solmi, in Id., *Opere complete. VI. Scritti 1934-1937*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni con la collaborazione di H. Riediger, Einaudi, Torino, pp. 320-345.
- Benjamin, W. (2006), *Che cos'è il teatro epico?* [seconda stesura] (1939), trad. it. di E. Filippini, in Id., *Opere complete. Scritti 1938-1940*, a cura di R. Tiedemann e H.

⁶⁸ Benjamin (2012), p. 880.

⁶⁹ Ivi, p. 878.

⁷⁰ Ivi, p. 847.

⁷¹ Cfr. Derrida (2020).

- Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni con la collaborazione di H. Riediger, Einaudi, Torino, pp. 352-358.
- Benjamin, W. (2007), *I "passages" di Parigi*, 2 voll., ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino.
- Benjamin, W. (2008a), *Esperienza*, trad. it. di A. Marietti Solmi, in Id., *Opere complete. I. Scritti 1906-1922*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino, pp. 164-166.
- Benjamin, W. (2008b), *Sul programma della filosofia futura*, trad. it. di I. Porena, in Id., *Opere complete. I. Scritti 1906-1922*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino, pp. 329-341.
- Benjamin, W. (2012), *Charles Baudelaire. Un poeta lirico nell'età del capitalismo avanzato*, a cura di G. Agamben, B. Chitussi e C.-C. Härle, Neri Pozza, Vicenza.
- Benjamin, W. (2018), *Origine del dramma barocco tedesco*, nuova edizione italiana a cura di A. Barale, Prefazione di F. Desideri, Carocci, Roma.
- Bernardo di Chiaravalle (2013), *Sermoni sul Cantico dei cantici*, trad. it. di D. Turco, 2 voll., Viverein, Monopoli.
- Colonnello, P. (2004), *Melanconia*, Guida, Napoli.
- Derrida, J. (2020), *Di un tono apocalittico adottato di recente in filosofia*, trad. it. di P. Perrone, ed. rivista a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano.
- Desideri, F., Baldi, M. (2010), *Benjamin*, Carocci, Roma.
- Dilthey W. (1999), *Esperienza vissuta e poesia. Lessing – Goethe – Novalis – Hölderlin* (1905), trad. it. a cura di N. Accolti Gil Vitale, il melangolo, Genova, pp. 177-268.
- Donise, A. (2019), *Critica della ragione empatica. Fenomenologia dell'altruismo e della crudeltà*, il Mulino, Bologna.
- Eiland, H., Jennings, M.W. (2016), *Walter Benjamin. Una biografia critica*, trad. it. di A. La Rocca, Einaudi, Torino.
- Falque, E. (2017), *Le livre de l'expérience. D'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux*, Les éditions du cerf, Paris.
- Gadamer H.-G. (2001), *Verità e metodo*, trad. it. e cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano.
- Gentile, G. (1915), *L'esperienza pura e la realtà storica*, Libreria della Voce, Firenze.
- Gentili, D. (2002), *Il tempo della storia. Le tesi "sul concetto di storia" di Walter Benjamin*, Guida, Napoli.
- Ginzburg, C. (2021), *La lettera uccide*, Adelphi, Milano.
- Habermas, J. (2000), *Walter Benjamin. Critica che rende coscienti oppure critica salvifica?*, in Id., *Profili politico-filosofici*, ed. it. a cura di L. Ceppa, Guerini e associati, Milano, pp. 199-237.
- Hegel, G.W.F. (2021), *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino.
- Heidegger, M. (2003), *Fenomenologia della vita religiosa*, trad. it di G. Gurisatti, a cura di M. Jung, T. Regehly e C. Strube, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Kant, I. (2004), *Il conflitto delle facoltà in tre sezioni. Seconda sezione: il conflitto della facoltà filosofica con la giuridica. Riproposizione della domanda: Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, trad. it di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari, pp. 223-239.
- Kant, I. (2015), *Idea per una storia universale in prospettiva cosmopolitica*, trad. it. di S. Bacin e F. Pongiglione, a cura di R. Mordacci, Mimesis, Milano.
- Lyotard, J.-F. (1989), *L'entusiasmo. La critica kantiana della storia*, trad. it. a cura di F. Mariani Zaini, Guerini e associati, Milano.
- Moroncini B. (1984), *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, Guida, Napoli.
- Nietzsche, F. (2007), *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, trad. it. a cura di S. Giametta, nota introduttiva di G. Colli, Adelphi, Milano.

- Palma, M. (2019), "La critica dell'empatia in Walter Benjamin. Acedia, merce, dominio", *Atque. Materiali tra filosofia e psicoterapia*, F. Desideri e P.F. Pieri (ed.), *Il mito dell'empatia. Prospettive critiche*, n. 25, pp. 107-120.
- Pinotti, A. (ed.) (2018), *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, Einaudi, Torino.
- Salomé (von), L. (2018), *Il tipo femmina*, in Id., *La materia erotica. Scritti di psicoanalisi*, trad. it. a cura di J. Prasse e C. Morena, Mimesis, Milano, pp. 47-65.
- Schiavoni, G. (2016), *Walter Benjamin, il figlio della felicità. Un percorso biografico e concettuale*, Mimesis, Milano.
- Scholem, G. (2007), *Walter Benjamin e il suo angelo*, trad. it. a cura di M.T. Mandalari, Adelphi, Milano.
- Scholem, G. (2008), *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, trad. it. a cura di E. Castellani e C.A. Bonadies, Adelphi, Milano.
- Spaventa, B. (1983), *Esperienza e metafisica*, edizione critica a cura di A. Savorelli, Morano, Napoli.
- Tagliapietra, A. (2017), *Esperienza. Filosofia e storia di un'idea*, Cortina, Milano.
- Taubes, J. (2022), *Il prezzo del messianesimo. Una revisione critica delle tesi di Gershom Scholem*, Quodlibet, Macerata.
- Tessitore, F. (1999), *Storicismo*, Laterza, Roma-Bari.