

ANNA NUTINI

COME IL COSMO FINÌ PER DIVENTARE ABISSO:
HORROR FATI E ROTTURA RIVOLUZIONARIA
 NELLA LETTURA BENJAMINIANA
 DELL'*ETERNITÉ PAR LES ASTRES* DI BLANQUI

SOMMARIO: 1. *L'esiliato e il prigioniero*; 2. *Stessa carne e stessi pensieri: il cosmo come massa*; 3. *L'immane distesa di merci: il cosmo come fabbrica*; 4. *Un abisso privo di stelle: il cosmo come vetrina*; 5. *Dall'universo al multiverso: il cosmo come metropoli*; 6. *Attraverso la dimora della disperazione: il cosmo come inferno*.

Sono solito ritornare eternamente all'Eterno Ritorno.
 J.L. Borges¹

1. *L'esiliato e il prigioniero*

L'incontro di Walter Benjamin con *L'Eternité par les astres* di Louis-Auguste Blanqui avviene nella Bibliothèque Nationale di Parigi nell'autunno del 1937 [Eiland & Jennings 2016, 533]. Il filosofo tedesco era emigrato nella capitale francese ormai da più di quattro anni. L'ascesa al potere di Hitler lo aveva costretto ad abbandonare la Germania alla vigilia della primavera del 1933. Tuttavia, verso la fine degli anni Trenta, anche a Parigi la situazione di Benjamin è diventata sempre più precaria. Le finanze scarseggiano – dipende dallo stipendio elargito dall'Istituto per la Ricerca Sociale – ed è quindi costretto a cambiare frequentemente sistemazione. La minaccia della guerra è ormai tangibile: «camminando per strada» – scrive Benjamin – «ci si sente completamente accerchiati dal fascismo» [Benjamin 2004, XXI].

¹ In *Storia dell'eternità* Jorge Luis Borges ripercorre le numerose varianti della dottrina filosofica dell'eterno ritorno e non manca di menzionare anche la dottrina di Blanqui [Borges 1983, 77-82].

In questi mesi di estrema incertezza, Benjamin è concentrato a preparare, su richiesta di Max Horkheimer, un capitolo estrapolato dal *Passagenwerk* dedicato a Baudelaire. Impossibilitato a lavorare nel suo alloggio provvisorio a causa del rumore infernale del traffico parigino, trova riparo nella Bibliothèque Nationale [Eiland & Jennings 2016, 526]. È qui che avviene la scoperta dell'*Eternité*, testo che Blanqui scrisse durante la prigionia all'interno del Fort du Taureau. In una lettera del 6 gennaio 1938, indirizzata a Horkheimer, Benjamin descrive in questi termini la folgorazione provocata dalla lettura di questo opuscolo: si tratta di uno scritto che «da chiunque ci si sarebbe potuto aspettare meno che da questo rivoluzionario» [Benjamin 2000, 120]. Sebbene l'opera di primo acchito possa apparire «insulsa e banale» [*ibid.*], essa rivela «un'estrema potenza allucinatoria» e racchiude al suo interno una «spaventosa accusa» contro la società del tempo [*ibid.*, 34].² Le speculazioni che Blanqui raccoglie in questo singolare scritto iniziano da questo momento a infestare i pensieri e gli scritti di Benjamin fino al giorno della sua tragica scomparsa a Port Bou. L'incombere della guerra e la stretta sempre più terribile esercitata dalla macchina repressiva del regime nazista inducono Benjamin a rinvenire nelle pagine dell'*Eternité* la conferma dell'approssimarsi di una catastrofe di dimensioni cosmiche.

Benjamin aveva, a dire il vero, già avuto modo di approfondire la conoscenza dell'opera del rivoluzionario francese fra il 1936 e il 1937. Sappiamo, infatti, che egli si era dedicato a uno studio sistematico degli scritti politici di Blanqui per il progetto del *Passagenwerk* [Eiland & Jennings 2016, 528]. In particolare, Benjamin era rimasto estremamente colpito dalla biografia di Blanqui scritta da Gustave Geffroy, *L'Enfermé* [Abensour 2013, 15], nelle cui pagine aveva scoperto la tenacia di questo agitatore. Blanqui si intrufola quindi fra i convoluti del *Passagenwerk*, all'interno del quale assurge a «rappresentante più rimarcabile» della categoria dei cospiratori [Benjamin 2000, 28]. Dopo avere ricevuto una formazione letteraria classica, infatti, Blanqui aveva sin da giovane aderito alla carboneria e, in seguito, guidato le principali insurrezioni che avevano scosso la capitale francese nel XIX secolo. Prese parte alla rivoluzione del luglio del 1830, si avvicinò a Filippo Buonarroti

² La traduzione degli estratti dall'*exposé* del 1939 *Paris, Capitale du XIX^e siècle* è mia.

e divenne comunista. Alla fine degli anni Trenta fu l'artefice di un tentativo di colpo di Stato contro Luigi Filippo. Nel 1848, quando l'Europa fu attraversata dai moti rivoluzionari, Blanqui fu di nuovo alla guida degli insorti nella capitale francese, dove diede vita alla Société républicaine centrale, che prese poi il nome di «club Blanqui». La nascita dell'Impero di Napoleone III lo spinse a riprendere l'attività politica e nel 1870 partecipò alla Comune parigina. Blanqui pagò la sua instancabile attività cospirativa con più di trentatré anni di reclusione e sei anni di esilio.

Benjamin crede, quindi, di aver trovato in Blanqui quella capacità di coniugare la «componente di ebbrezza [...] operante in ogni atto rivoluzionario» con «la preparazione metodica e disciplinare della rivoluzione» che nel saggio sul *Surrealismo* aveva identificato come presupposto fondamentale di una prassi politica che potesse costituire una reale alternativa all'avanzamento del nazifascismo [Benjamin 2010, 211]. Accogliendo il ritratto delineato da Geffroy, Benjamin vede Blanqui come un nuovo Machiavelli, spostato nella contemporaneità perché la sua azione politica si gioca nella città [Abensour 2013, 33-34].

Benjamin, più nello specifico, è particolarmente interessato all'*Enfermé* perché rappresenta la figura del rivoluzionario che deve misurarsi con le trasformazioni che hanno investito la metropoli nell'epoca del capitalismo avanzato. Blanqui si trova ad agire in uno spazio urbano in cui gli interventi di Haussmann hanno reso difficoltosa la costruzione delle barricate, in cui le vetrine e i grandi magazzini incantano i passanti, in cui l'industria del divertimento ingloba voracemente il tempo libero delle masse, narcotizzandole e allontanandole dal conflitto sociale. All'interno del progetto sui *passages*, che mira a interrompere il sogno collettivo in cui il XIX secolo è sprofondata, l'analisi delle figure di Blanqui e di Baudelaire diventa fondamentale per comprendere quali spazi di azione rivoluzionaria rimangono, rispettivamente, al politico e all'intellettuale nel contesto del capitalismo avanzato.

Tramite la lettura dell'*Eternité* Benjamin trova una risposta sconcertante a questo decisivo interrogativo. Infatti, l'atto finale della parabola dell'*Enfermé* assume i contorni netti di una resa incondizionata. Eppure, fra le macerie che lascia dietro di sé la visione cosmologico-politica di Blanqui, Benjamin trova il materiale per resistere alla

tentazione della capitolazione. L'*Eternité* influisce, proprio in virtù della sua ambiguità, in modo significativo sul ripensamento critico a cui da tempo Benjamin intendeva sottoporre la questione della temporalità e della storia – un ripensamento che doveva inevitabilmente passare attraverso un confronto serrato con il pensiero nietzschiano e che sarebbe sfociato in una innovativa dottrina della rivoluzione, la cui più felice formulazione trova compimento nelle tesi *Sul concetto di storia*.³

L'originalità della speculazione cosmologica di Blanqui consiste, infatti, in un capovolgimento dei capisaldi della cultura positivista, che ne mette a nudo il carattere ideologico e gli esiti distruttivi. Se, infatti, il programma del positivismo prevedeva l'estensione del metodo delle scienze naturali al campo della società, Blanqui applica, viceversa, le categorie delle scienze sociali alla lettura del cosmo. In questo modo, egli realizza «il più tremendo atto d'accusa contro una società che riflette nel cielo, come proiezione di se stessa, una tale immagine del cosmo» [Benjamin 2000, 121]. Visto *sub specie aeternitatis*, il percorso dell'umanità, che la socialdemocrazia, stregata dalle dottrine positiviste, interpreta con ingenuo ottimismo, appare a Benjamin attraversato da un «fremito cosmico» che preannuncia il «puro e semplice orrore» della «catastrofe» [Benjamin 2006, 180-182].

A un livello ancora più generale, l'*Eternité* di Blanqui, presentandosi in modo esplicito come una dottrina che unisce indissolubilmente cosmologia e politica, svela la natura intrinsecamente storica e ideologica di quei modelli cosmologici che avocano a sé una veste neutrale e asettica in virtù della loro scientificità. Il legame fra una determinata dottrina cosmica e le strutture economiche, sociali e politiche da cui essa scaturisce – del resto racchiuso nello stesso concetto di 'cosmo', dal momento che il termine greco *κόσμος* contiene *ab origine* una coloritura politica poiché significa, infatti, 'ordine' ancor prima che

³ A proposito del confronto di Benjamin con il pensiero nietzschiano si rimanda al testo di Mauro Ponzi *Nietzsche's Nihilism in Walter Benjamin*, in cui l'autore si interroga sulla presenza nascosta all'interno del «'materialismo' di Benjamin» di un «'ospite inquietante'; precisamente, il nichilismo di Nietzsche» e sostiene che lo scopo di Benjamin consista nel tentativo di «'superare' il nichilismo di Nietzsche tramite la nozione di una 'debole' speranza messianica» [Ponzi 2017, X]. Tutte le traduzioni degli estratti da questo volume sono mie.

‘mondo’ o ‘universo’ – quel legame dimenticato o, per meglio dire, occultato, viene esibito, invece, nello scritto dell’*Enfermé*, producendo effetti dirompenti.⁴ Parodia rovesciata del culto positivista del progresso, il lamento funebre di Blanqui consente a Benjamin di svelare il carattere mitico di quello stesso culto. In questo modo, *par les astres* di Blanqui, Benjamin può non solo smontare il feticcio positivista del progresso che ha incantato la socialdemocrazia; ma, al tempo stesso, individuare nell’esito fatalista della dottrina nietzschiana dell’eterno ritorno un carattere non meno ideologico, sebbene questa si fosse presentata come una sfida radicale al positivismo.

2. *Stessa carne e stessi pensieri: il cosmo come massa*

L’opera di Blanqui si presenta come un trattato di natura scientifica, ma tradisce sin dalle prime pagine una vocazione metafisica. Blanqui parte dall’assunto che in natura esistono «cento corpi semplici» [Blanqui 2005, 51]. L’universo intero, quindi, è composto da combinazioni differenti di questi corpi semplici. Tuttavia, per quanto possano essere varie le ricombinazioni di questi cento corpi, esse non potranno mai essere infinite; pertanto, – conclude Blanqui – «ricorrere a ripetizioni diventa indispensabile» [*ibid.*]. Blanqui introduce poi, tramite un’evidente forzatura, un ulteriore presunto principio che caratterizzerebbe il cosmo: la tendenza a produrre sistemi fra loro simili. Compare, quindi, la prima proiezione di caratteristiche umane su scala cosmica: «l’universo è un insieme di famiglie unite in qualche modo dalla carne e dal sangue» [*ibid.*, 54]. Gli astri sono pensati, quindi, come corpi composti di materia organica e uniti da legami reciproci concepiti come rapporti di parentela: «tutti questi gruppi, essendo in qualche modo dello stesso sangue, della stessa carne, della stessa ossatura, si sviluppano anche alla stessa maniera» [*ibid.*, 57]. Gli stessi sistemi solari vengono descritti come corpi umani fra loro fratelli o, addirittura, gemelli: l’universo appare «favorire largamente i menecmi» e spesso «i menecmi diventano sosia» [*ibid.*, 54-55].

⁴ Furono, in particolare, i pitagorici a sovrapporre il concetto di universo a quello di cosmo, ossia di ‘ordine’ [Trabattoni 2003, 23].

Lo spazio cosmico di Blanqui viene quindi a sovraffollarsi di copie identiche fra loro e, scorrendo le pagine dell'*Eternité*, esso si fa via via sempre più asfittico, a dispetto della sua vastità. Infatti, Blanqui afferma che, mentre «il numero dei *tipi originali* è limitato, quello delle *copie* o ripetizioni [è] infinito»; in modo tale che «ogni tipo ha dietro di sé un'armata di sosia il cui numero è senza limiti» [*ibid.*, 56]. Una simile abbondanza di riproduzioni rende le metafore attinte dal lessico dei legami di parentela insufficienti e conduce Blanqui a impiegare un vocabolario che si presta piuttosto a descrivere la società di massa, di cui il cosmo diventa una sorta di caricatura. Una volta ammesso che esistono sistemi-sosia, ne consegue che essi ospitano anche pianeti identici alla Terra, a loro volta popolati da individui perfettamente identici a noi: esiste sicuramente – scrive Blanqui – una «terra-sosia», che «riproduce esattamente tutto quel che si trova sulla nostra e, di conseguenza, ogni individuo con la sua famiglia, con la sua casa [...], con tutti gli eventi della sua vita» [*ibid.*, 59]. L'omologazione non riguarda solo le caratteristiche fisiche, ma anche i pensieri: «miliardi di sosia alzano gli occhi nello stesso istante, con la stessa domanda nello stesso pensiero, e tutti questi sguardi si incrociano, invisibili» [*ibid.*, 72]. Blanqui può perciò concludere che «esistono dunque miliardi di terre assolutamente sosia, in cose e persone, in cui nulla varia, nel tempo e nello spazio, né di un millesimo di secondo, né di un capello, né di un filo di ragnatela» [*ibid.*, 69].

3. *L'immane distesa di merci: il cosmo come fabbrica*

Una volta acclarata la vocazione metafisica del testo di Blanqui, è possibile constatare come essa riveli gradualmente una valenza politica. Innanzitutto, la conferma del fatto che l'*Eternité* riproduca una mappatura (celeste) delle profonde trasformazioni che la società occidentale ha attraversato a seguito della Seconda rivoluzione industriale risulta dalla centralità che la ripetizione occupa in questo testo. L'universo di Blanqui si presenta come una grande fabbrica che produce in serie merci: «la natura stampa ogni sua opera in miliardi di esemplari» [Blanqui 2005, 55]. *L'Enfermé* opera in tal modo un ribaltamento in virtù del quale non è più la tecnica a imitare la natura; viceversa, è quest'ultima a essere

concepita come un colossale complesso industriale. I fenomeni cosmici assumono le fattezze tipiche della produzione di massa, ovvero la standardizzazione delle procedure di fabbricazione, l'omologazione dei prodotti e, conseguentemente, dei consumi, dei comportamenti: «nella struttura degli astri, la somiglianza e la ripetizione sono la regola, la diversità e la varietà, l'eccezione» [*ibid.*].

È difficile resistere alla tentazione di credere che l'universo traboccante di copie di Blanqui abbia ricondotto il pensiero di Benjamin all'*horror vacui* che caratterizza la produzione capitalistica così come viene descritta da Marx nel celebre *incipit* del *Capitale*, che recita: «la ricchezza delle società nelle quali predomina il modo di produzione capitalistico si presenta come una 'immane raccolta di merci'» [Marx 1977, 67]. L'analisi marxiana del carattere di feticcio della merce aveva, infatti, già attirato l'interesse di Benjamin agli inizi degli anni Venti [Eiland & Jennings 2016, 135]. Nello stesso periodo le riflessioni di Benjamin sul sistema capitalista avevano trovato una prima originale formulazione nel saggio *Il capitalismo come religione*, in cui Benjamin individua una delle caratteristiche tipiche del capitalismo nel fatto di essere un culto che riproduce continuamente se stesso, un culto in cui «non esistono 'giorni feriali'» e che richiede l'«estremo coinvolgimento e impegno dell'adoratore» [Benjamin 2014, 97].

Il carattere pervasivo del culto del capitalismo porterà poi Benjamin «a identificare il mito come la forma nella quale il mondo capitalistico viene percepito: come un mondo naturale, come l'unico mondo possibile» [Eiland & Jennings 2016, 151]. L'incontro con *Storia e coscienza di classe* di Lukács, in particolare con il saggio dedicato alla reificazione [*ibid.*, 188-189], genererà poi un ulteriore approfondimento del tema marxiano della merce, agevolando lo spostamento della concentrazione dell'interesse di Benjamin dall'ambito della produzione a quello del consumo e delle modificazioni che, all'interno di quest'ultimo, vengono a subire la percezione della realtà e i rapporti sociali.⁵ Benjamin

⁵ A tale proposito è utile ricordare l'importanza dell'influenza della lettura di Lukács del tema della merce sulla ricezione benjaminiana dell'analisi di Marx. L'omissione di questo rilevante passaggio spiega anche (e contribuisce a dissolvere), almeno in parte, l'apparente ambiguità che Ned Lukacher ritiene di aver individuato nell'acquisizione da parte di Benjamin della teoria marxiana della merce [Lukacher 1982-83, 48]. Più

arriverà, quindi, a dare il nome di fantasmagoria – termine ripreso da Marx, ma adattato ai caratteri specifici del capitalismo avanzato [Marchesoni 2018, 55-58] – sia alle forme ideologiche (mitiche) tramite cui la società capitalistica legittima se stessa, sia alle forme in cui quella stessa ideologia si materializza nello spazio urbano (*passages, boulevards*, panorami, grandi magazzini, grandi esposizioni, ecc.) le quali contribuiscono in misura non minore alla riproduzione della stessa società capitalistica. Si prepara, così, la convergenza fra la speculazione cosmologica di Blanqui, la poesia di Baudelaire e l'analisi marxiana e lukácsiana della merce. Nel *Passagenwerk* la contaminazione reciproca fra queste influenze troverà la sua formulazione più riuscita.

4. *Un abisso privo di stelle: il cosmo come vetrina*

Benjamin, quindi, associando la moltiplicazione degli astri nel cosmo di Blanqui alla distesa di merci che lascia dietro di sé l'affermazione del capitalismo avanzato, chiama in causa il poeta nella cui opera questa epocale trasformazione trova per la prima volta espressione: Charles Baudelaire [Rella 1980, 188]. Benjamin intravede nell'opera di Baudelaire la descrizione in forma poetica del processo di reificazione: «la lirica baudelairiana [...] si trova nel punto in cui la natura delle cose viene sopraffatta e trasformata dalla natura dell'uomo» [Benjamin 2006, 227]. Benjamin può, così, decretare che «le stelle rappresentano, in Baudelaire, la crittografia della merce» [*ibid.*, 182].

L'accostamento di Blanqui a Baudelaire permette di smascherare l'arcano meccanismo che alimenta il culto capitalistico del consumo: «nella cosmologia di Blanqui tutto ruota intorno a quelle stesse stelle che Baudelaire bandisce dal suo mondo» [Benjamin 2000, 358].⁶ In

in generale, per quanto riguarda la reinterpretazione benjaminiana del marxismo, è importante anche tenere in considerazione, oltre l'influenza esercitata da Lukács su Benjamin, anche quella di Korsch, come mette in evidenza Michael Löwy [Löwy 2020, 38, 46].

⁶ Benjamin segnala le sorprendenti affinità fra l'opera di Blanqui e le poesie di Baudelaire [Rella, 1980]. Blanqui e Baudelaire si erano, del resto, realmente incontrati nel 1848 e sappiamo che Baudelaire si era iscritto al club Blanqui [Abensour 2013, 30].

Baudelaire diventa evidente, cioè, il vuoto cosmico che si nasconde dietro al falso splendore della merce nel ciclo capitalista. Benjamin riassume così il nucleo della «dialettica della produzione di merci: alla novità del prodotto (come stimolatore della domanda) viene attribuito un significato finora sconosciuto; il sempreuguale appare per la prima volta in maniera palese nella produzione di massa» [Benjamin 2006, 200].

Nel *Passagenwerk* Benjamin individua nel fenomeno sociale della moda l'espressione più nitida del carattere ossessivo del culto capitalista della merce: «la nevrosi produce l'articolo di massa nell'economia psichica, dove prende la forma della rappresentazione coatta. Essa appare, nell'economia del nevrotico, sempre uguale a se stessa, in innumerevoli esemplari. Viceversa, l'idea stessa dell'eterno ritorno ha, in Blanqui, la forma di una rappresentazione coatta» [*ibid.*, 184]. E se nello scritto di Blanqui e nella poesia di Baudelaire la merce viene proiettata sulla vetrina del cielo, Grandville, coi suoi disegni, «estende i diritti della moda [...] al cosmo intero»: nelle illustrazioni dell'artista francese la buona società può passeggiare la sera sugli anelli di Saturno [Benjamin 2000, 10], un particolare tessuto diviene un arcobaleno, «la Via Lattea diventa un'avenue notturna illuminata da candelabri a gas» e la stessa Luna si accascia «non [...] più fra le nuvole, ma fra cuscini di felpa all'ultima moda» [*ibid.*, 68]. Così – osserva Benjamin – «le fantasie di Grandville trasferiscono il carattere di merce all'universo» [*ibid.*, 10].

L'avvicinamento di Blanqui a Baudelaire permette a Benjamin, inoltre, di indagare una questione cruciale, ovvero quali spazi di rivolta restino all'arte e all'attività politica sotto il cielo opprimente del capitalismo avanzato. La strada per affrontare questo tema era già stata spianata nell'*exposé* del 1935, in particolare nel paragrafo intitolato *Baudelaire o le strade di Parigi*, in cui Benjamin tratta il rapporto ambiguo che tanto il poeta-*flâneur* quanto i «cospiratori di professione, che appartengono in tutto alla bohème» [*ibid.*, 13], intrattengono con la metropoli mercificata. Entrambi si trovano «sulla soglia» [*ibid.*]: non ancora assorbiti dalla logica del mercato, ma prossimi a venire inghiottiti

dalle sue ammalianti onde.⁷ La stessa attività della *flânerie* riproduce questa ambiguità decisiva. In quanto passatempo ozioso, implica una sottrazione al ciclo della produzione e del consumo, che rischia però di essere interrotta dal richiamo della merce esposta a ogni angolo della metropoli. Il poeta viene così risospinto «Au fond de l'inconnu pour trouver du nouveau», laddove la «novità è una qualità indipendente dal valore d'uso della merce» e rivela, quindi, il suo carattere di «feticcio» [*ibid.*, 14]. Le stelle-merci di Baudelaire si sono spostate dal cielo alle vetrine, da cui ammiccano per attirare il *flâneur* verso l'abisso: «la Parigi delle sue poesie è una città sprofondata, più ancora sottomarina che sotterranea» [*ibid.*]. Benjamin può, quindi, concludere che «l'abisso di Baudelaire è un abisso privo di stelle» [Benjamin 2006, 227]. Il poeta viene inghiottito nella logica del mercato: «in Baudelaire il poeta rivendica per la prima volta un valore di mercato. Baudelaire fu l'impresario di se stesso» [*ibid.*, 187].

D'altra parte, il cospiratore, nella solitudine della prigionia, riconosce la propria disfatta di fronte al costante trionfo degli oppressori: se «in Baudelaire l'accento cade sul nuovo, strappato con eroico sforzo al sempre uguale», in Blanqui «prevale la rassegnazione» [*ibid.*, 193]. Il poeta e il cospiratore tentano la rivolta e sperimentano la sconfitta: le loro caratteristiche comuni sono «l'ostinazione e l'impazienza, la forza dell'indignazione e quella dell'odio – e anche l'impotenza che era propria a entrambi» [*ibid.*, 178]. Sotto un cielo privo di stelle si staglia, quindi, la «solitudine» [*ibid.*, 192] di Baudelaire e Blanqui. Essa spinge il primo a cercare «asilo nella folla» [Benjamin 2000, 13]; il secondo a optare per il «tradimento» della causa rivoluzionaria: «è stato vinto dal nemico interno» [*ibid.*, 417]. Alla fine – riconosce con amarezza Benjamin – «Blanqui è caduto, Baudelaire è piaciuto» [*ibid.*].

⁷ In merito al «ruolo ibrido» di Blanqui Benjamin può fare riferimento anche alle considerazioni di Marx: per il teorico del comunismo Blanqui fa parte degli «alchimisti della rivoluzione, [che] con gli antichi alchimisti hanno in comune il dissesto mentale e l'ottusità delle idee fisse» [Benjamin 2006, 105-106]. Lo stesso Grandville assume un ruolo ambivalente: egli mise la sua arte al servizio sia della satira politica, sia dei primi prototipi della stampa pubblicitaria.

5. *Dall'universo al multiverso: il cosmo come metropoli*

La ripetizione non caratterizza solo lo spazio del cosmo di Blanqui, ma colonizza anche il tempo. *L'Enfermé* introduce, infatti, un ulteriore elemento di complicazione nell'universo che influenzerà in maniera significativa il pensiero di Benjamin. Egli sostiene che i pianeti-sosia percorrano le stesse tappe in epoche differenti: «qualunque sia, la strada che dovrà completare l'esistenza propria del pianeta fino al suo estremo giorno è stata già percorsa miliardi di volte. Sarà solo una copia impressa con secoli di anticipo» [Blanqui 2005, 60]; sicché ciascuno «ha simultaneamente, in ogni istante, miliardi di sosia che nascono, altri che muoiono, altri la cui età si snoda, istante dopo istante, dalla nascita sino alla morte» [*ibid.*, 72]. Blanqui precisa che questi «non sono fantasmi, sono l'attualità eternizzata» [*ibid.*, 75]. Fabrizio Desideri ha messo in luce il «sapore spinoziano» di questa espressione [Desideri 2005, 93]; ma è importante sottolineare che l'*aeternitas* di Blanqui, al contrario di quella spinoziana, non genera alcuna forma di *laetitia*, e viceversa conduce il cospiratore a concludere: «è piuttosto *malinconica* questa eternità dell'uomo in virtù degli astri» [Blanqui 2005, 77].⁸

Non esiste, tuttavia, solo l'eventualità di storie identiche e parallele che si snodano in tempi diversi. È possibile che vengano a prodursi delle deviazioni alternative rispetto al percorso, sino a quel punto identico, avvenuto su un determinato pianeta: «esiste una terra in cui un uomo segue la strada che il suo sosia ha disprezzato nell'altra. La sua esistenza si sdoppia in due globi diversi, e poi si biforcano una seconda, una terza volta, migliaia di volte. Possiede così sosia completi, e innumerevoli varianti, che moltiplicano e rappresentano sempre la sua persona, ma che condividono solo frammenti del suo destino» [*ibid.*, 60-61]. In virtù di questa nuova ipotesi, come nota Desideri, l'universo di Blanqui «esplode in *multiversum*» [Desideri 2005, 88]. I tempi molteplici che ogni pianeta percorre diventano traiettorie che si intersecano o si scontrano e il cosmo sembra assumere le fattezze di una trafficata metropoli: «le loro età si aggrovigliano e si incrociano in tutti i sensi e in ogni istante, dalla nascita fiammeggiante della nebulosa fino al collasso della stella, fino all'urto che la risuscita» [Blanqui 2005, 58].

⁸ Il corsivo è mio.

Qui appare, agli occhi di Benjamin, una prima possibilità di fuga dalla «sensazione di oppressione» [Benjamin 2000, 34] che infonde il cosmo di Blanqui: l'eventualità di un urto siderale che possa rigenerare le stelle: «gli astri si spengono di vecchiaia, e si riaccendono in seguito a uno scontro» [Blanqui 2005, 42]. Riprendendo il parallelo fra corpi celesti e corpi organici, Blanqui arriva ad ammettere che gli astri possano perire. L'universo si tinge così di un'atmosfera spettrale. I pianeti e le stelle diventano «fantasmi» e «chimere» e lo spazio cosmico sembra ora una vasta distesa disseminata di «tenebrosi cadaveri», dove continuamente si celebra una «processione funebre, allungata ogni notte da nuovi funerali» [*ibid.*, 44-45]. Benjamin si trova, quindi, ancora una volta di fronte all'ambiguità della cosmologia dell'*Enfermé*: da un lato essa si annuncia come una «politica delle catacombe» [Benjamin 2000, 105]; dall'altro essa apre inattesi varchi per esperimenti cosmici rivoluzionari: «la gravitazione [...] fa e farà scontrare, gli uni contro gli altri, vecchi pianeti, vecchie stelle, vecchi defunti, insomma, vaganti lugubramente in un vecchio cimitero, e allora i trapassati esplodono come un fuoco d'artificio, e fiaccole risplendono per illuminare il mondo» [Blanqui 2005, 42].

La dottrina di Blanqui si salda così a un tema, quello dello choc, che era già centrale nella riflessione benjaminiana. Lo choc, l'urto, lo scatto caratterizzano l'esperienza nella vita frenetica nella metropoli [Benjamin 2006, 378-415] e sono esempi delle profonde modificazioni delle capacità percettive e cognitive che l'uomo subisce nella società capitalista; tuttavia, nel saggio sull'*Opera d'arte*, lo choc può essere trasformato in tecnica tramite cui l'utilizzo delle nuove apparecchiature potrà sostituire all'«asservimento» la «liberazione» [Benjamin 2004, 280].⁹ La dottrina dello choc di Blanqui confluisce in questa costellazione e influenza profondamente le tesi *Sul concetto di storia*, in cui l'urto («Chock») [Benjamin 1997, 50-51] diventa la «chance rivoluzionaria» che riesce a «scardinare il *continuum* della storia» che invece gli oppressori vogliono conservare [*ibid.*, 51-53].

In questa prospettiva, è interessante notare come, tramite l'influenza di Blanqui, il concetto di rivoluzione recuperi in parte nel

⁹ Sul tema dello choc si rimanda al volume curato da Andrea Pinotti e Antonio Somaini *Aura e choc* [Benjamin 2012].

pensiero benjaminiano il suo significato originario, attinente all'ambito astronomico, nel quale indica un moto di rotazione che implica il ritorno alla posizione iniziale. L'azione rivoluzionaria, per Benjamin, consiste, infatti, nel «balzo di tigre nel passato» [*ibid.*, 47], che permette di aprire un varco nel presente capace di riscattare le lotte delle generazioni oppresse. Al tempo stesso, il concetto di rivoluzione conserva, però, anche il significato che il termine ha assunto da quando il suo impiego è stato esteso al campo dei fenomeni storici, economici, politici e sociali, ovvero quello di una frattura profonda che comporta una trasformazione radicale della struttura dello *status quo*.

6. Attraverso la dimora della disperazione: il cosmo come inferno

Un secondo varco tra le sbarre della prigionia di Blanqui sembra aprirsi quando il cospiratore riflette sulla possibilità che si generino delle biforcazioni nelle vite degli abitanti del cosmo. Così, se è vero che «saremo in eterno stereotipati in miliardi di esemplari» [Blanqui 2005, 72], è pure vero che «tutto quel che si sarebbe potuto essere quaggiù, lo si è da qualche parte, altrove. Oltre alla nostra intera esistenza che, dalla nascita alla morte, viviamo su una miriade di terre, ne viviamo diecimila differenti edizioni su altre ancora» [*ibid.*, 61].

In queste pagine Benjamin intravede, quindi, una formulazione alternativa della dottrina dell'eterno ritorno di Nietzsche.¹⁰ Nel discorso *La visione e l'enigma di Così parlò Zarathustra*, dove essa trova una delle sue più note formulazioni, il filosofo di Röcken descrive nei seguenti termini la riproduzione eterna di tutti i minimi dettagli della vita di ciascun uomo: «e questo ragno che indugia strisciando al chiaro di luna, e persino questo chiaro di luna e io e tu bisbiglianti a questa porta, di cose eterne bisbiglianti – non dobbiamo tutti esserci stati un'altra volta? – e ritornare a camminare in quell'altra via al di fuori, davanti a noi, in questa lunga orrida via – non dobbiamo ritornare in eterno?» [Nietzsche 2006, 184]. Più avanti Nietzsche sembra accarezzare l'idea di una connessione fra queste repliche: «tutto muore, tutto torna a fiorire,

¹⁰ Le due dottrine sono a tratti così simili da generare il dubbio che lo stesso Nietzsche abbia preso ispirazione da Blanqui [Rella 1980, 192].

eternamente corre l'anno dell'essere. Tutto crolla, tutto viene di nuovo *connesso*; eternamente l'essere si costruisce la medesima abitazione. Tutto si diparte, *tutto torna a salutarsi*; eternamente fedele a se stesso rimane l'anello dell'essere. [...] Ricurvo è il sentiero dell'eternità» [*ibid.*, 255-256].¹¹

Nelle tesi *Sul concetto di storia* Benjamin, riprendendo la formula interrogativa usata da Nietzsche, trasforma questo sussurro in un dialogo fra generazioni che attraversa il tempo e il saluto in sodalizio e redenzione. L'incantesimo opprimente della ripetizione viene così infranto: «esiste un appuntamento misterioso tra le generazioni che sono state e la nostra», dal momento che «non sfiora forse anche noi un soffio dell'aria che spirava attorno a quelli prima di noi? Non c'è, nelle voci cui prestiamo ascolto, un'eco di voci ora mute?» [Benjamin 1997, 23]. In questo modo Benjamin mette in atto quella particolare metodologia basata sull'astuzia (*List*), che Mauro Ponzi ha descritto nel suo volume dedicato all'influenza del nichilismo di Nietzsche sul pensiero benjaminiano: il filosofo berlinese «estrae da differenti sistemi euristici solo quegli elementi che sono in grado di essere rifunzionalizzati all'interno del suo progetto teorico, 'demolendo' il sistema da cui egli attinge tali materiali» [Ponzi 2017, 108]. Questa metodologia non ha solo un obiettivo euristico, ma politico. Infatti, le «incursioni» di Benjamin «nei 'sotterranei', nei luoghi del mito, della magia, del 'sacro'» sono finalizzate a portare avanti una «battaglia politica e culturale contro coloro che vorrebbero interpretare i fenomeni della modernità come 'inspiegabili'» [*ibid.*, XIV].¹²

¹¹ I corsivi sono miei.

¹² Alla luce di tali considerazioni la tesi di Lukacher, secondo cui sarebbe ravvisabile in Benjamin una irriducibile «fascinazione per gli elementi ctoni, per i poteri del sottosuolo, per i misteri sotterranei della Terra preistorica, per i primordiali misteri materni di Demetra» che lo allontana dal marxismo [Lukacher 1982-83, 48-55], risulta assai difficilmente difendibile, anche perché essa poggia quasi esclusivamente sull'esame parziale di una sola opera di Benjamin, il saggio su *Le affinità elettive*, trascurando gli innumerevoli passi in cui Benjamin esplicita la metodologia descritta da Ponzi, a partire dal frammento del *Passagenwerk*, in cui il pensatore berlinese afferma che occorre «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

Benjamin giunge così ad associare il «pensiero abissale» [Nietzsche 2006, 183, 253] di Nietzsche alla resa in cui sfocia l'*Eternité par les astres*. Anche la possibilità di vivere vite alternative su altri pianeti, in virtù della quale l'*Enfermé* sembrava avere aperto «nuovi varchi fra le sbarre» [Benjamin 2000, 120] del Fort du Taureau, si rivela fonte di «ignavia del cuore, *acedia*» [Benjamin 1997, 29]: per il cospiratore, infatti, questa ipotesi, lungi dall'assicurare un'occasione di affrancamento, non può che generare una «felicità per procura» [Blanqui 2005, 76]. Rigettando questo epilogo, Benjamin rimarrà tenacemente aggrappato alla convinzione che «la salvezza» risieda nella «piccola incrinatura nella catastrofe continua» [Benjamin 2006, 202]. Sotto un cielo ben più cupo di quello che sovrastava il Fort du Taureau, Benjamin reagirà riconducendo l'«idea di felicità» all'«idea di redenzione», ossia concependo la rivoluzione come riscatto delle sofferenze e delle lotte di «ogni generazione che fu prima di noi» [Benjamin 1997, 23].¹³

In Blanqui, invece, ogni possibile alternativa sembra essere risucchiata dall'imperante omologazione cosmica: lo spazio siderale è

ha dovuto, una volta, essere dissodato dalla ragione, ripulito dalla sterpaglia della follia e del mito. È quanto occorre fare qui per il XIX secolo» [Benjamin 2000, 510-511]. Tutte le traduzioni degli estratti dall'articolo di Lukacher sono mie. Löwy, proponendo le definizioni di «marxismo gotico» e di «materialismo storico con schegge romantiche», ha avanzato una spiegazione più convincente – anzitutto perché filologicamente argomentata – di questa presunta ambiguità di Benjamin. Egli ha, infatti, ricordato che era stato già Korsch – i cui scritti, come in questa sede si è già sottolineato, costituiscono una fonte fondamentale per Benjamin – a rintracciare e a proporre di recuperare «tendenze romantiche sotterranee» nello stesso pensiero di Marx [Löwy 2020, 34-38].

¹³ Indubbiamente la concezione benjaminiana di rivoluzione non risulta sovrapponibile a quella di Marx – come viene illustrato diffusamente da Löwy nel volume *La rivoluzione è il freno di emergenza*. Del resto, Benjamin avrebbe reso un cattivo servizio a Marx ignorando le trasformazioni storiche determinatesi a cavallo fra XIX e XX secolo. Ciononostante, il concetto di rivoluzione in Benjamin non è affatto riducibile, come ritiene invece Lukacher, allo «sforzo per [...] riconquistare la beatitudine dell'unificazione con i misteri ctoni» [Lukacher 1982-83, 52]. A tale proposito è utile ricordare, come fa Löwy, che «se si espunge dal suo pensiero la dimensione sovversiva, rivoluzionaria, insurrezionale perfino, come purtroppo capita molto spesso nei lavori accademici dedicati alla sua opera, si perde qualcosa di essenziale [...] di Benjamin» [Löwy 2020, 9].

caratterizzato, in ultima analisi, dalla «riproduzione incessante, senza fine, delle stesse cose e delle stesse persone sempre rinnovate e sempre uguali» [Blanqui 2005, 65]. In una simile concezione dell'universo Benjamin riconoscerà i tratti dell'inferno: «la visione cosmica del mondo che Blanqui vi abbozza [...] è una visione infernale – ed è allo stesso tempo complementare a quella società di fronte a cui Blanqui, al tramonto della sua esistenza, era costretto a riconoscersi sconfitto» [Benjamin 2000, 121]. A questo punto dell'*Eternité*, all'immagine dell'abisso viene a sostituirsi quella dell'aldilà: il cielo sprofonda nelle viscere della Terra, intrappolato in una condanna perpetua: «La visione di Blanqui fa entrare nella modernità [...] l'intero universo. Infine, la novità gli appare come attributo di ciò che appartiene al decreto della dannazione» [*ibid.*, 35].

L'immane distesa di merci, vista *par les astres*, si rivela un'immane distesa di rovine e macerie. Marx, del resto, aveva già mostrato che le crisi di sovrapproduzione generate dall'anarchia produttiva che caratterizza il sistema capitalista vengono da esso risolte tramite la distruzione di capitale [Marx & Engels 1980, 64-65] e, più in generale, che la voracità del modo di produzione capitalista tende a trasformare in deserto la Terra [Marx 1977, 550-553].¹⁴ Nelle ultime pagine dell'*Eternité* la catastrofe assume proporzioni cosmiche. Sul loro pianeta, gli uomini tendono ad «atteggiarsi a conquistatori», ma la natura «spazza via ben presto le opere di questi pigmei» [Blanqui 2005, 66]. Di grandiose città del passato non restano che «macerie» [*ibid.*]. La storia del cosmo è sterminata rispetto al breve periodo in cui gli uomini hanno fatto la loro comparsa e le loro costruzioni possono sempre essere devastate: «l'erba o la sabbia ricopre le loro tombe. Se le opere umane vengono trascurate anche un solo istante, la natura incomincia implacabilmente a demolirle, e un istante dopo la vediamo reinsediata fiorente sulle loro rovine» [*ibid.*].

Benjamin ritiene, quindi, che Blanqui abbia svelato i «trucchi ingannevoli del vecchio e del nuovo» su cui si basa il fenomeno del

¹⁴ A tale proposito Enrico Donaggio e Peter Kammerer hanno giustamente sottolineato che «accanto a un Marx che esalta la tendenza del capitale allo 'sviluppo universale delle forze produttive', c'è un Marx che ne denuncia il carattere distruttivo, intuendo il pericolo di una 'desertificazione del futuro'» [Donaggio & Kammerer 2010, 206].

consumo e che questi si sia spinto fino a riconoscere lo stesso inganno nel cuore della concezione della storia che ha partorito la società del XIX secolo, mettendone a nudo la natura ideologica: «Blanqui si preoccupa di disegnare un'immagine del progresso» mostrando che essa altro non è che «antichità immemorabile che si pavoneggia in un aspetto dell'ultima novità» [Benjamin 2000, 34-35]. Nel *résumé* che chiude la sua opera Blanqui sferra, infine, un «tremendo atto d'accusa» che punta dritto al feticcio positivista del progresso [*ibid.*, 121]. Esso, dalla prospettiva dell'eternità, si rivela illusorio: «sino a ora, per noi il passato rappresentava la barbarie, e l'avvenire significava progresso, scienza, felicità. Illusioni! Il passato ha visto su tutti i nostri globi-sosia sparire senza lasciar traccia le civiltà più splendide, e continueranno a sparire nello stesso modo. L'avvenire vedrà ancora su miliardi di terre le insipienze, le stoltezze, le crudeltà delle nostre antiche epoche!» [Blanqui 2005, 77]. Conclude poi Blanqui:

quel che chiamiamo il progresso è imprigionato su ogni terra, e con lei svanisce. Sempre dovunque, sulla superficie terrestre, lo stesso dramma, lo stesso scenario, sullo stesso angusto palcoscenico, un'umanità turbolenta, infatuata della propria grandezza, che crede di essere l'universo e che vive nella sua prigione come se fosse un'immensità, per scomparire ben presto insieme al globo che ha portato con il più profondo disprezzo il fardello del suo orgoglio. Stessa monotonia, stesso immobilismo in tutti gli altri astri. L'universo si ripete senza fine, e scalpita senza avanzare. L'eternità recita imperturbabilmente nell'infinito le stesse rappresentazioni [*ibid.*].

La sentenza senza possibilità di appello pronunciata da Blanqui conferma così la propria affinità con la dottrina nietzschiana dell'eterno ritorno, con la quale Benjamin giunge infine a fare i conti: «Blanqui vide garantita la perennità del mondo e dell'uomo – il sempreuguale – dall'ordine degli astri» [Benjamin 2006, 227], ma «il permanere dell'esistente è la catastrofe» [*ibid.*, 213]. Benjamin vuole pertanto – come ha sottolineato Franco Rella – servirsi dell'*Eternité* per «superare i limiti della teoria dell'eterno ritorno, in quanto essa stessa interna a ciò che si proponeva di vincere» [Rella 1980, 186]. Nel pensiero abissale

di Nietzsche Benjamin vede «un'immagine stregata della storia, della società, e della 'sua' immagine del tempo» [*ibid.*, 195]. Pur presentandosi come ipotesi alternativa alla concezione del tempo su cui si basa la civiltà occidentale, la dottrina dell'eterno ritorno finisce per sostituire alla possibilità e al dovere di contestare il sistema vigente lo sforzo che la volontà di potenza deve ingaggiare per digerire la componente dionisiaca di un ordine che, proprio perché viene presentato come cosmico, appare eterno e immodificabile. Benjamin non può accettare alcuna forma di *amor fati* che induca l'individuo a convogliare, una volta accettata la presunta infrangibilità delle condizioni cosmiche, le proprie energie distruttive verso il rafforzamento della volontà di potenza. In questo modo, nel momento in cui Benjamin, *par les astres* di Blanqui, proclama il suo *horror fati*, mette a nudo il carattere ideologico della dottrina dell'eterno ritorno nietzschiana e scaglia contro di essa la sua più tagliente critica: «l'idea dell'eterno ritorno fa dello stesso accadere storico un articolo di massa» [Benjamin 2006, 184]. In conclusione, la teoria dell'eterno ritorno di Nietzsche è per Benjamin una «fantasmagoria della modernità» [*ibid.*, 202]. In quanto fantasmagoria, cioè, essa fa apparire come destino cosmico la riproduzione della società capitalista. Già ne *Il capitalismo come religione*, del resto, Benjamin aveva colto l'inganno in cui era caduto Nietzsche: «ciò che il capitalismo ha di storicamente inaudito è il fatto che la religione non è più la riforma dell'essere, ma la sua disgregazione. È l'estendersi della disperazione a condizione religiosa del mondo [...]. Questo passaggio del pianeta uomo attraverso la dimora della disperazione, nell'assoluta solitudine del suo cammino, è l'ethos definito da Nietzsche» [Benjamin 2014, 97].

L'immagine del cosmo contenuta nella dottrina dell'eterno ritorno rivela, infine, la sua funzione politica, ovvero mostra che l'ordine che presenta come naturale è funzionale agli interessi della classe dominante: «il corso della storia [...] è una rotazione paragonabile a quella del caleidoscopio, in cui, a ogni suo capovolgimento, tutto ciò che è ordinato precipita formando un nuovo ordine» e «i concetti dei dominatori sono certamente gli specchi grazie a cui si raggiunge l'immagine di un 'ordine'» [Benjamin 2006, 213]. Così Benjamin, allertato dagli effetti politici a cui la visione dell'eterno ritorno può condurre, si ripromette di

mettere ben in evidenza come l'idea dell'eterno ritorno penetri all'incirca nello stesso tempo nel mondo di Baudelaire, di Blanqui e di Nietzsche. In Baudelaire l'accento cade sul nuovo, strappato con eroico sforzo al sempreuguale, in Nietzsche sul sempreuguale, che l'uomo affronta con eroica fermezza [...]. In Nietzsche questa esperienza si proietta cosmologicamente nella tesi che non succede più nulla di nuovo [*ibid.*, 193].

L'Eternité costituisce allora agli occhi di Benjamin «l'idea dell'eterno ritorno delle cose [...] presentata [...] dieci anni prima di Zarathustra» [Benjamin 2000, 34]. Perciò, la sentenza di Blanqui, pur facendo vacillare i feticci del XIX secolo, «conclude la costellazione delle fantasmagorie del secolo con un'ultima fantasmagoria, di natura cosmica» [*ibid.*, 33].

In ultima analisi, per Benjamin, tanto l'ottimismo della dottrina positivista del progresso quanto il nichilismo della dottrina nietzschiana dell'eterno ritorno sono formule del medesimo sortilegio, dispositivi dello stesso culto. Pertanto, «per non cadere preda dell'orrore che adesca dal fondo della foresta» del mito [*ibid.*, 510-511], Benjamin proporrà una forma di nichilismo messianico all'interno del quale la distruzione va precisamente a interrompere l'ossessione cosmica di Blanqui e di Nietzsche. Se, per Benjamin, «che tutto 'vada avanti' come prima è la catastrofe» [Benjamin 2006, 202], la salvezza deve risiedere nella rivoluzione, intesa nel suo duplice significato di ritorno e di rottura: l'ingresso in «una ben determinata stanza del passato, fino ad allora chiusa» per cogliere la «*chance* di una soluzione del tutto nuova» che è racchiusa in ogni attimo [Benjamin 1997, 55].¹⁵

¹⁵ Si tratta di un'ulteriore conferma che, per Benjamin, il ritorno del passato implicato dalla rivoluzione, lungi dallo sfociare nella reazione, è funzionale alla rottura dell'ordine stabilito dai dominatori. In tale senso, pur riconoscendo l'originale rielaborazione che la teoria marxiana della rivoluzione subisce in Benjamin, risulta impossibile considerare Nietzsche e Marx come fonti di pari livello all'interno della teoria critica benjaminiana. Come ha affermato Ponzi, infatti, «la posizione di Benjamin, pur utilizzando delle categorie nichiliste di Nietzsche, è completamente diversa: egli è fermamente dalla parte delle masse (operai e intellettuali) e contro l'aristocrazia. Così gli elementi nietzschiani portano tensione nel pensiero di Benjamin, proprio perché le loro radici elitarie sono in diretto conflitto con il suo obiettivo fondamentale di liberare le masse oppresse da 'tutti i dominatori'» [Ponzi 2017, 3]. Sulla stessa linea si trova anche Löwy, il quale afferma che il «pessimismo

Bibliografia

Opere primarie

- Marx, K., Engels, F. [1980], *Manifesto del Partito comunista*, tr. it. di P. Togliatti, a cura di F. Ferri, Roma, Editori Riuniti.
- Marx, K. [1977], *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro primo, tr. it. di M. L. Boggeri, a cura di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti.
- Blanqui, L.-A. [2005], *L'eternità attraverso gli astri*, tr. it. di G. Alfieri, a cura di F. Desideri, Milano, SE.
- Nietzsche, F. [2006], *Così parlò Zarathustra*, tr. it. di M. Montinari, con un'introduzione di G. Colli, Milano, Adelphi.
- Geffroy, G. [1897], *L'Enfermé*, Paris, Charpentier.
- Benjamin, W. [2010], *Opere complete*, vol. 3, a cura di R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser ed E. Ganni, Torino, Einaudi.
- Benjamin, W. [2004], *Opere complete*, vol. 6, a cura di R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser ed E. Ganni, Torino, Einaudi.
- Benjamin, W. [2006], *Opere complete*, vol. 7, a cura di R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser ed E. Ganni, Torino, Einaudi.
- Benjamin, W. [2014], *Opere complete*, vol. 8, a cura di R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser ed E. Ganni, Torino, Einaudi.
- Benjamin, W. [2000], *Opere complete*, vol. 9, a cura di R. Tiedemann e E. Ganni, Torino, Einaudi.
- Benjamin, W. [2012], *Aura e choc. Saggi sulla teoria dei media*, a cura di A. Pinotti e A. Somaini, Torino, Einaudi.
- Benjamin, W. [1997], *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Torino, Einaudi.

rivoluzionario» di Benjamin «non ha nulla a che vedere con la rassegnazione fatalista, e ancor meno con il *Kulturpessimismus* tedesco, conservatore, reazionario e prefascista [...]: qui il pessimismo è al servizio delle classi oppresse. La sua preoccupazione non è per il 'declino' delle élite o della nazione, ma per le minacce che il progresso tecnico ed economico promosso dal capitalismo pone all'umanità» [Löwy 2020, 126].

Lukács, G. [1991], *Storia e coscienza di classe*, tr. it. di G. Piana, Milano, SugarCo.

Borges, J.L. [1983], *Storia dell'eternità*, tr. it. di L.B. Wilcock, Milano, il Saggiatore.

Studi critici

Abensour, M. [2013], *Les passages Blanqui. Walter Benjamin entre mélancolie et révolution*, Paris, Sens&Tonka.

Desideri, F. [2005], Postfazione, in: L.-A. Blanqui, *L'eternità attraverso gli astri*, tr. it. di G. Alfieri, a cura di F. Desideri, Milano, SE, 79-95.

Donaggio, E., Kammerer, P. [2010], Il mondo. A sua immagine e somiglianza, in: K. Marx, *Antologia. Capitalismo, istruzioni per l'uso*, a cura di E. Donaggio e P. Kammerer, Milano, Feltrinelli, 165-170.

Eiland, H., Jennings, M.W. [2016], *Walter Benjamin. Una biografia critica*, tr. it. di A. La Rocca, Torino, Einaudi.

Löwy, M. [2020], *La rivoluzione è il freno di emergenza*, tr. it. di G. Morosato, Verona, Ombre corte.

Lukacher, N. [1982-83], Walter Benjamin's chthonian revolution, in: *boundary 2*, 11 (1/2), 41-57.

Marchesoni, S. [2018], Fantasmagoria, in: A. Pinotti (ed.), *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, Torino, Einaudi, 55-58.

Ponzi, M. [2017], *Nietzsche's Nihilism in Walter Benjamin*, London, Palgrave Macmillan.

Rella, F. [1980], Benjamin e Blanqui, in: F. Rella (ed.), *Critica e storia*, Venezia, Cluva Libreria Editrice, 181-200.

Trabattoni, F. [2003], *La filosofia antica*, Roma, Carocci.

**How the cosmos finally became abyss:
horror fati and revolutionary rupture in the Benjaminian
interpretation of Blanqui's *Eternité par les astres***

Keywords

cosmos; eternal return; advanced capitalism; revolution

Abstract

The concept of the cosmos presents itself as an aseptic construct when used in the scientific sphere or refers to a chimerical metaphysical speculation detached from reality and therefore seemingly harmless. Instead, it contains an irreducible political character. The encounter with Blanqui's *Eternité par les astres* allows Benjamin to explore the relationship between the transformations of society within advanced capitalism and the cosmic doctrines that accompanied them. In Blanqui's writing, in particular, the cosmos becomes the screen onto which the capitalist fair of repetition is projected. The universe thus becomes an immense showcase and the stars that populate it are transformed into a crowd of commodities whose apparent novelty imprisons the masses in an obsessive spell. Behind the celebration of progress, supported by the perennial spectacle of consumption, Blanqui glimpses, by contrast, the repetition that leads towards catastrophe. The cosmos is revealed to be sustained by an infernal cycle that leads it to sink towards the abyss. In Benjamin's later works, the critique of the positivist doctrine of progress and the Nietzschean doctrine of the eternal return finds a decisive foothold in Blanqui's cosmic sentence. At the same time, however, Benjamin recognises the surrender that closes Blanqui's work as a further bewitching phantasmagoria to which it is necessary to react by unlocking the revolutionary chance that dwells in every moment of history. The concept of revolution itself is thus rethought by Benjamin through the original recovery of the link that this term has with the sphere of astronomy.

Anna Nutini

Teoria critica della società – Università degli Studi di Milano-Bicocca, Italy

E-mail: prof.nutini@gmail.com