

Una testimonianza del traduttore di *Angelus novus*

RENATO SOLMI

Come ho già detto, a più riprese, agli amici della redazione dell'«Indice» che mi hanno gentilmente invitato a scrivere qualcosa a proposito dell'antologia di testi benjaminiani pubblicata da Gianfranco Bonola e da Michele Ranchetti presso la casa editrice Einaudi sotto il titolo *Sul concetto di storia*, non sono in grado di pronunciarmi con piena conoscenza di causa sul valore che essa indubbiamente possiede nel quadro degli studi benjaminiani che hanno avuto uno sviluppo così grandioso, nel corso degli ultimi quarant'anni, in Germania, in Italia, in Francia e nei paesi anglosassoni (ma anche in altre parti del mondo), e che hanno trovato espressione, oltre che nelle opere e negli scritti di singoli autori, anche nello sviluppo di associazioni e di iniziative di carattere internazionale intese a promuovere la conoscenza e a sviluppare l'eredità metodologica e critica di uno dei pensatori più originali e dei lettori più acuti e più raffinati del nostro secolo.

Quando, per una combinazione di circostanze più o meno fortuite, ho avuto l'onore di tradurre per la prima volta in italiano una raccolta di scritti di questo autore, il suo nome era già circondato da un'aura di rispetto e di prestigio, ma il suo pensiero e la sua opera erano ancora praticamente sconosciuti da noi come in ogni altra parte del mondo di lingua e di cultura non tedesca. Anche la mia conoscenza dei suoi scritti era ancora (e lo sarebbe rimasta anche in seguito) molto limitata, in quanto si basava esclusivamente sui due volumi di *Schriften* usciti presso il Suhrkamp Verlag nel 1955 a cura di Adorno e della moglie Gretel Karplus, e cioè su una silloge molto ristretta della sua opera complessiva (anche se essa includeva quasi tutte le sue opere più note ed anche esteriormente più compiute).

Se si confronta quella prima edizione di 1200 pagine in tutto ai sette volumi dell'edizione critica pubblicata in Germania fra il 1974 e il 1989 (pari a oltre 5000 pagine di testo e 2000 di annotazioni), a cui bisogna aggiungere anche l'epistolario complessivo e il carteggio con Scholem, ci si capaciterà facilmente del salto di qualità che ha avuto luogo in questo frattempo nella conoscenza dell'opera di questo autore, e del carattere ancora parziale e inadeguato della concezione che ci si poteva fare di essa al momento in cui mi sono accinto a presentarla in Italia. Per non parlare poi, come ho già detto, della mole crescente e pressoché sterminata della *Sekundärliteratur* che si è sviluppata intorno al suo pensiero e alla sua opera nel corso di questi ultimi decenni, dando luogo, a un certo punto (grosso modo negli anni ottanta), almeno da noi, a una specie di culto esoterico della sua figura, di cui bisogna dire, peraltro, che non poteva (o che avrebbe potuto difficilmente) scaderne in forme deteriori e volgarizzate, data la statura dello scrittore a cui si riferiva e la profondità dell'opera da cui aveva tratto alimento.

Orbene, le circostanze della mia vita privata, il mio lavoro di insegnante, e, per dirla in breve, tutto ciò che angustia lo spirito e sollecita l'attività di ciascuno di noi, mi hanno impedito, a partire da un certo momento, di occuparmi più a fondo e regolarmente di questi problemi, e cioè non solo dell'opera di Benjamin, ma anche, e più in generale, degli autori che avevano suscitato il mio entusiasmo e con cui mi ero cimentato come traduttore e, in qualche caso, come introduttore o presentatore nel corso della mia giovinezza.

A questo punto, e cioè dopo aver fatto questa malinconica ma doverosa premessa, posso dire con sincera e profonda convinzione che il lavoro condotto da Gianfranco Bonola e dal mio vecchio e carissimo amico Michele Ranchetti mi sembra un contributo di grande importanza alla comprensione del pensiero di Benjamin su questo argomento centralissimo della sua speculazione filosofica e politica, di cui gli studiosi di questo autore, a qualunque cultura o nazione appartengano, non potranno fare a meno di tenere il debito conto.

Quanto al problema cruciale e decisivo, per la comprensione del pensiero di Benjamin e per le conseguenze che se ne possono trarre in sede teorica e pratica, del rapporto fra teologia e politica, «redenzione» e rivoluzione, sarei in contraddizione con quello che ho detto all'inizio di questo intervento se mi azzardassi a entrare anche solo cursoriamente nella discussione a cui esso non può fare a meno di dare luogo. Anche se non posso nascondere la mia impressione che il fatto che gli autori lo abbiano quasi completamente lasciato da parte, almeno sotto il profilo della sua giustificazione o della sua invalida-

zione teorica, nonostante che esso fosse continuamente, com'è ovvio, al centro dei loro commenti e delle loro analisi, possa prestare il fianco a una critica non del tutto diversa da quella che si sarebbe in diritto di rivolgere a chi pretendesse di parlarci di Dio, in sede teoretica o filosofica, senza preoccuparsi di affrontare la questione della legittimità o della noncontraddittorietà del suo concetto, ciò che i filosofi del passato, almeno fino a Leibniz (ma anche, seppure con esiti diversi e più problematici, fino a Kant e ad Hegel), si sono sempre ritenuti in dovere di fare in via preliminare ad ogni discorso di questo genere. So bene, naturalmente, che le cose sono cambiate a partire dalla fine del secolo scorso, quando si è ritenuto di poter fare a meno di fornire una giustificazione teoretica delle credenze di carattere religioso, e si è fatto ricorso ad argomentazioni di stampo pragmatico o esistenziale, psicologico o sociologico, per suffragare la legittimità o la funzionalità di questo modo di pensare e di sentire. Ma si tratta, com'è ovvio, di una considerazione del tutto generica, e che potrebbe valere per qualsiasi ricerca che avesse come oggetto il problema dei rapporti tra filosofia e religione nell'età contemporanea (anche se il problema è reso, in un certo senso, più acuto, nel caso di cui ci stiamo occupando, da quello che si potrebbe essere tentati di chiamare, per analogia, l'«ermetismo» del pensiero di Benjamin, e cioè dal suo carattere allegorico e figurativo, di fronte al quale, a giudizio di un «profano» come me, non si può fare a meno di avvertire il bisogno di scioglierne, in qualche modo, l'ambiguità in sede di ricostruzione storica e critica).

Ritornando a questioni infinitamente più prosastiche e più minute, e a costo di riconoscere la presenza di una macchia tutt'altro che lusinghiera sull'«onore» che mi sono attribuito all'inizio, devo aggiungere che tutto quello che ho detto circa i limiti della mia conoscenza di quarant'anni fa del pensiero di Benjamin (e anche, a maggior ragione, di quella che ne possiedo oggi) può servire ad attenuare, almeno in parte, anche se non certo a dissolvere e ad annullare, la responsabilità di avere commesso, nella traduzione di questo testo così breve e così sintetico, anche se, per altro verso, straordinariamente pregnante e impegnativo, almeno due gravi errori che si trovano tuttora nelle pagine di *Angelus novus* (ripubblicato nella Nue a partire dal 1982), e che sono stati debitamente corretti ed eliminati dai due studiosi autori di questa raccolta (che hanno fornito, del resto, una traduzione del tutto nuova dell'intero scritto). Uno di essi era già stato segnalato parecchi anni fa da Enzo Rutigliano nel suo libro *Lo sguardo dell'angelo*, e la mia responsabilità è ulteriormente appesantita dal fatto di non avere ancora provveduto a eliminarlo.

Il primo si trova nella traduzione della tesi V e si basa sul fraintendimento, o per dir meglio sullo scambio, di un complemento di termine con un complemento di specificazione; ed era un errore che il semplice confronto con tutta una serie di altri passi contenuti nelle tesi avrebbe dovuto permettermi di evitare senza eccessive difficoltà (ma evidentemente non avevo afferrato fino in fondo tutta la profondità e la complessità dell'idea teologica della redenzione, così come era stata intesa e concepita da Benjamin, per cui, come egli dice, «anche i morti non saranno al sicuro dal nemico, se egli vince»).

Il secondo si trova nella traduzione della tesi X, ed è stato determinato, con ogni probabilità, oltre che dai limiti della mia conoscenza del tedesco parlato e corrente, dalla sovrapposizione di uno schema di stampo hegeliano o lukácsiano (e cioè, in definitiva, dalla concezione marxista della rivoluzione, o, per dir meglio, della violenza che essa comporta, come «levatrice» della storia) a quella, del tutto diversa, che se ne faceva Benjamin, dal suo punto di vista «catastrofico» o apocalittico (rivolto al passato piuttosto che al futuro). Anche qui, naturalmente, potrei invocare a mia discolpa o, quanto meno, addurre come attenuante il fatto di avere mancato di alcuni testi o termini di riferimento attualmente disponibili, come la traduzione francese delle tesi eseguita dallo stesso Benjamin; ma sarebbe una scusa del tutto inadeguata rispetto alla coerenza intrinseca del passo, che avrebbe dovuto farmi indovinare il senso dell'espressione («Weltkind») se non fossi stato ingannato e fuorviato da uno schema preconcepito come quello di cui ho parlato (e che era del tutto inadatto e inappropriato alla comprensione del pensiero di Benjamin).