



L'inconscio

Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

tra filosofia e psicoanalisi
sul pensiero di Bruno
moroncini

ISSN 2499-8729

Pierluigi Ametrano / Mariela Castrillejo / Tommaso Gazzolo / Antonia Imparato / Bruno Moroncini / Alex Pagliardini / Natascia Ranieri / Anna Grazia Ricca / Angelica Rocca / Francesca Tarallo



UNIVERSITÀ
DELLA CALABRIA

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 17 - Tra filosofia e psicoanalisi.
Sul pensiero di Bruno Moroncini
Giugno 2024

Rivista pubblicata dal
Dipartimento di Studi Umanistici
dell'Università della Calabria
Ponte Pietro Bucci, cubo 28B, II piano -
87036 Arcavacata di Rende (Cosenza)

Pubblicazione classificata come Rivista Scientifica dall'ANVUR
Area 10 (Scienze dell'antichità, filologico-letterarie e storico-artistiche)
Area 11 (Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche)

Registrazione in corso presso il
Tribunale di Monza N. 518 del 04-02-2020

ISSN 2499-8729

L'inconscio.

Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

N. 17 - Tra filosofia e psicoanalisi.

Sul pensiero di Bruno Moroncini

Giugno 2024

Direttore

Fabrizio Palombi

Comitato Scientifico

Charles Alunni, Sidi Askofaré, Claudia Baracchi, Pietro Bria, Antonio Di Ciaccia, Anna Donise, Alessandra Ginzburg, Burt Hopkins, Alberto Luchetti, Rosa Maria Salvatore, Maria Teresa Maiocchi, Luigi Antonio Manfreda, Bruno Moroncini †, Francesco Napolitano, Mimmo Pesare, Rocco Ronchi, Francesca Tarallo, Francesco Saverio Trincia, Nicla Vassallo, Olga Vishnyakova

Caporedattrice

Deborah De Rosa

Segretario di Redazione

Claudio D'Aurizio

Redazione

Lucilla Albano, Lucia Arcuri, Filippo Corigliano, Raffaele De Luca Picione, Maria Serena Felici, Giusy Gallo, Micaela Latini, Stefano Oliva, Roberto Revello, Arianna Salatino, Andrea Saputo

I contributi presenti nella rivista sono stati sottoposti al processo di double blind peer review

Indice

Editoriale.

Filosofia e psicoanalisi: l'eredità di Bruno Moroncini

Fabrizio Palombi.....p. 9

Focus

Introduzione al focus.

Le leggi del corpo anoressico

Tommaso Gazzolo.....p. 19

“La trinità di Fanny”. Deleuze e il corpo anoressico

Tommaso Gazzolo.....p. 24

Il caso clinico di Antigone. Legge e anoressia

Bruno Moroncini.....p. 57

Quel che suggerisce l'anoressia

Alex Pagliardini.....p. 69

La legge dell'anoressia

Natascia Ranieri, Mariela Castrillejo.....p. 93

Tra filosofia e psicoanalisi

Sul pensiero di Bruno Moroncini

Il giovane Werther e la crisi del desiderio: la lettura psicoanalitica di Bruno Moroncini

Pierluigi Ametrano.....p. 112

<i>Lacan con i filosofi.</i>	
<i>Moroncini con Lacan e Derrida</i>	
Antonia Imperato.....	p. 127
<i>Leggendo La lettera che cade di Bruno Moroncini: alcune riflessioni su Lacan e Gide</i>	
Anna Grazia Ricca.....	p. 149
<i>Esperienza, gioventù, rivoluzione.</i>	
<i>Nelle trame del Benjamin di Moroncini</i>	
Angelica Rocca.....	p. 161
<i>Dall'unario all'uniano. Dell'Uno, ce n'è</i>	
Francesca Tarallo.....	p. 189
Notizie biobibliografiche sugli autori.....	p. 209

Esperienza, gioventù, rivoluzione. Nelle trame del Benjamin di Moroncini

Angelica Rocca

Come mothers and fathers/
Throughout the land/
And don't criticize/
What you can't understand.

Bob Dylan, *The Times They Are a-Changin'*

1. Introduzione

Chi era Walter Benjamin per Bruno Moroncini? O meglio chi è il Benjamin di Moroncini? Su quali tracce incamminarsi per scovarlo? Sugli scritti esplicitamente benjaminiani o anche presso quei luoghi della produzione di Moroncini dove, a dispetto di altre fonti e ispirazioni, si avverte ancora chiaramente un eco del pensiero del filosofo del *Passagen-Werk* (1982)?¹

¹ «Nella fedeltà a questa sintesi paradossale tra profanità e mistica, tra l'istanza di rischiaramento che anima il pensare le forme della modernità e l'abbandonarsi alla potenza della parola che proviene dalla tradizione, tutta la ricerca filosofica di Moroncini (non solo gli scritti esplicitamente dedicati al nostro autore) può dirsi originalmente "benjaminiana"» (Desideri, 2023, p. 27).

Dare una risposta a queste domande è tutt'altro che semplice: richiederebbe uno sguardo capace di abbracciare una produzione che appare eccezionalmente vasta. Appare vasta anche solo considerando la grande quantità di saggi ed articoli esplicitamente dedicati da Moroncini al filosofo berlinese,² pubblicati in un periodo che va dagli anni '80 del secolo scorso sino al decennio passato.

Ma appare vasta altresì per la molteplicità di tematiche e di punti di vista attraverso cui Moroncini interroga il pensiero di Benjamin: dagli scritti giovanili sulla filosofia del linguaggio, passando per il valore estetico e politico dell'allegoria e del frammento, sino a convergere nel punto di fuga del concetto benjaminiano di critica del moderno, critica che Moroncini pone in costante dialogo con grandi temi della psicanalisi; innanzitutto, il sogno e il desiderio.

Tutti questi motivi su cui si esercita la "critica al quadrato" di Moroncini si stagliano sullo sfondo di un'altra grande questione che emerge soprattutto nel saggio *La forma e il vincolo*, nonché nella prefazione a *La lingua muta e altri saggi benjaminiani*, entrambi del 2000. Si tratta dell'esigenza di ridefinire il materialismo benjaminiano in opposizione a tutte quelle «letture della conversione» (Moroncini, 2000a, pp. 25-26),³ che vedono

² Non è possibile in questa sede ripercorrere nella sua interezza la produzione di Moroncini su Benjamin, che comprende saggi disseminati in diverse riviste, nonché la nota monografia del 1984, produzione che ha contribuito notevolmente allo sviluppo degli studi benjaminiani in Italia. Per una bibliografia completa degli scritti di Moroncini, rimandiamo a Colangelo (a cura di) (2023), pp. 201-216.

³ Moroncini polemizza non solo con Scholem che vede nell'avvicinamento al materialismo «un tradimento» inaspettato, piuttosto che una naturale evoluzione del pensiero dell'amico (cfr. Moroncini, 1984, pp. 20-21), ma anche con tutte quelle visioni che impongono una dicotomia tra messianismo e materialismo e presentano una lettura univoca del pensiero

in quest'ultimo un orientamento di pensiero sorto *ex abrupto* nella ricerca del filosofo intorno al 1930, un cambio di rotta che non presenterebbe continuità alcuna con i motivi platonici e mistici delle prime opere.

Nella visione di Moroncini, invece, in Benjamin, «al mutare degli oggetti - le opere, la lotta di classe, il *Trauerspiel* barocco o Parigi, capitale del XIX secolo - le coordinate non cambiano. Semmai s'approfondiscono, si riformulano, ma non c'è mai abbandono, svolta radicale da una visione del mondo ad un'altra» (Moroncini, 1984, pp. 18-19). Ragion per cui, già testi come il saggio sulle *Affinità Elettive* (1809) di Goethe o l'opera sul *Trauerspiel* barocco costituiscono «una specie di officina in cui viene forgiato l'armamentario concettuale che verrà usato in seguito in quella che Althusser ha chiamato la lotta di classe nella teoria, cioè lo scontro fra il materialismo e l'idealismo» (Moroncini, 2000b, pp. 5-6).

Ma cos'è materialismo per Moroncini? Materialismo è l'approccio filosofico che «sta dalla parte della necessità», è «la scienza e/o l'arte dei vincoli» che «dà spazio alla resistenza della datità empirica», che riconosce la presa del *vincolo* naturale sulla società umana. Materialismo è la *Weltanschauung* che si distingue da un idealismo che si tramuta in «idealizzazione» e al contrario occulta il vincolo con la forma, sostituisce la necessità con la libertà, il reale col possibile insistendo sulla capacità di mediazione del reale, sulla potenza creativa, *ab-soluta*, dello spirito umano (*ivi*, pp. 6-9). Materialismo è l'atteggiamento

benjaminiano privilegiando l'uno o l'altro motivo. Tra queste rientrerebbero le opere di Taubes (cfr. 1985; 1986) e Agamben (2000), che, associando Benjamin alla dottrina paolina e a una lettura esclusivamente religiosa di quest'ultima, dimenticano la radice materialista sempre presente nel suo pensiero (cfr. Moroncini, 2000a, p. 25).

onesto che invece «pone l'accento sulla potenza della ripetizione, che riconosce senza infingimenti il dominio delle forze» (*ibidem*), che scorge il riproporsi, nel trionfo della modernità, del "rimosso" della storia, di quel passato arcaico e oscuro che Benjamin chiama "mito".

Per scansare facili dispersioni, evitiamo uno "scontro frontale" con la grande *querelle* sul materialismo e scegliamo piuttosto di avvicinarci ad essa in senso obliquo, facendo emergere la peculiarità della lettura di Moroncini nel confronto con un altro tema di grande rilievo nell'opera benjaminiana: l'esperienza.

Rispetto a questo problema, l'analisi di Moroncini non si distingue per l'efficacia della risposta, ma per la posizione inedita da cui formula la domanda. Essa presenta la capacità non tanto di districare i nodi, di rischiarare le oscurità di una questione capitale nel pensiero benjaminiano quale quella dell'esperienza, bensì di leggerla nella sua connessione con un'altra grande urgenza teoretica e politica di questo pensiero: la gioventù e la sua esigenza di rinnovamento.

Prima di addentrarci nella lettura dei motivi specifici contenuti nel saggio *Vita fattizia ed eros impotente* (1996), non possiamo però fare a meno di calarci in un pur sommario "discorso sul metodo", nella convinzione che la particolare acutezza di sguardo di Moroncini non è altro che il riflesso del rapporto altrettanto particolare che egli instaura con i testi benjaminiani.

Rapporto che non è semplicemente lettura che si esercita *sull'opera*, bensì dialogo continuo *con* la scrittura benjaminiana, un'*ars* maieutica che interroga quest'ultima "*dal di dentro*".

2. Questione di sguardo

Ogni opera possiede un'intenzione segreta, non necessariamente corrispondente a quella del suo autore e spesso neppure nota alla sua coscienza. Di quest'intenzione, la vera critica non soltanto è capace di ricalcarne la figura, quasi come se si trattasse di un disegno facilmente scrutabile anche dal lettore inesperto. Essa piuttosto riesce a scovarne il movimento carsico che innerva il testo e lo alimenta di linfa vitale, di dissotterrarlo e portarlo alla luce.

Per Benjamin, che nell'opera giovanile *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco* (1919) legge il problema dello statuto della critica dell'arte [*Kunstkritik*] attraverso lo sguardo in particolare di Schlegel e Novalis, la critica è processo immanente attraverso il quale l'opera perviene all'autoconoscenza, movimento della riflessione capace di completare l'intenzione presente *in nuce* nell'opera stessa, di inscrivere quest'ultima in un complesso di relazioni più ampie che costituiscono la totalità dell'Idea dell'arte.

Insomma, ancor di più della *ποίησις* del genio, sarebbe il *θεορεῖν* del critico a fare di un'opera un'opera d'arte:

La critica [...] non dovrebbe far altro che scoprire le segrete disposizioni dell'opera, *compiere* le sue nascoste intenzioni. Nel senso dell'opera stessa, cioè nella sua riflessione, essa deve sopravanzarla, renderla *assoluta*. È chiaro: per i romantici la critica è molto meno il giudizio su un'opera, che non il metodo del suo compimento (Benjamin, 1919, p. 405, corsivo mio).

Pur tenendo conto delle differenze tra testo poetico e testo filosofico, si può far tesoro del lascito romantico sulla *Kunstkritik*, che è *critica d'arte* e della letteratura in quanto arte,

anche nell'approccio alla critica delle opere filosofiche e soprattutto di quelle dello stesso Benjamin?

Evitando di soffermarsi sull'ovvietà per cui un testo filosofico è pur sempre testo, è opportuno riconoscere come i grandi classici del pensiero siano considerati tali anche per il loro indiscutibile valore letterario, valore che li fa rientrare a pieno titolo tra i capisaldi della storia della letteratura. Inoltre, di fronte a un'opera quasi eclettica quale quella benjaminiana, non crollano forse tutti i tentativi di farle spazio in categorie blindate e asfittiche a cui si dà comunemente il nome di "filosofia" o "letteratura"? Non è più giusto riconoscere, semmai, come nel «pensiero poetico» di Benjamin (Arendt, 1968, p. 28), le ragioni della filosofia comunichino incessantemente con quelle della letteratura e con queste si alimentino a vicenda?¹

Nella critica di Moroncini a Benjamin, critica che ha impegnato e accompagnato il filosofo napoletano per buona parte della sua vita, l'opera del pensatore berlinese sprigiona una luce inedita, capace di far brillare motivi e intenzioni che si dischiudono talvolta solo come tenui bagliori nella penombra del testo benjaminiano. In che modo questa critica riesce a inverare riflessioni e intuizioni, ad andare ancora una volta a capo rispetto alla lettera della parola benjaminiana, a proseguire il suo movimento di pensiero, a continuare a dare voce ai suoi potenti interrogativi tenendo conto dell'attualità stringente delle questioni suggerite da essi?

¹ Maria Teresa Costa, nel rinvenire nella «scrittura per immagini» il carattere precipuo dell'esposizione del filosofo, afferma che «nella scrittura benjaminiana ogni immagine è l'unione e la compenetrazione tra lingua poetica delle corrispondenze e movimento del pensiero» (Costa, 2008, p. 78).

Fedele all'idea illustrata dallo stesso Benjamin ne *Le affinità Elettive di Goethe* (1922), per la quale il metodo principe della critica prevede inizialmente il commento del testo, la lettura di Moroncini si struttura come «traduzione interlineare», secondo «un modo dell'esposizione che segue i testi quasi riga per riga e parola per parola» (Moroncini, 1984, p. 11).

Di ciò è consapevole il suo stesso autore che, nell'*Avvertenza* preposta alla seconda edizione dell'opera edita nel 1984, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, rivendica l'impiego di un metodo squisitamente benjaminiano e presenta la critica come *interpretazione*:

Per dirla nei termini di Benjamin, la critica, cioè l'interpretazione, dovrebbe compiere l'opera secondo la sua più riposta intenzione, realizzarne la *disposizione segreta* [...]. Nella divisione del lavoro critico questo compito della riscrittura Benjamin lo affidava al lato del commento nella convinzione che, solo quando esso fosse giunto ad uno stadio abbastanza avanzato, sarebbe stato possibile sperare che, negli interstizi e negli a capo, nelle interruzioni e nel riprender fiato che ne caratterizzano il percorso, si manifestasse l'*interpretazione*. Avrei quindi raggiunto il mio scopo e non potrei che ritenermi soddisfatto se di questo mio lavoro si dicesse soltanto e in mancanza di meglio che è un *commento* a Benjamin (*ibidem*).

Dobbiamo forse intendere questo “commento” cui aspira la lettura di Moroncini, come una “parafrasi” del testo benjaminiano?

Notoriamente quest'ultima implica una traduzione dal linguaggio poetico a quello prosaico che, nello spianare la densità ermetica del verso per restituire al lettore il “senso”, il significato

dell'opera, si trova spesso ad appiattare la specificità della parola poetica, il potere evocativo del suo suono.

La critica di Moroncini si definisce sì come traduzione, ma si tratta di una traduzione «*interlineare*». Il lavoro di analisi qui non ha niente dello sguardo “rapace” pronto ad agguantare la preda dall'alto; non si colloca da un punto di vista distante, *estraneo* al suo oggetto, nella pretesa di esaurire ambiguità e opacità di una scrittura filosofica che, nel caso di Benjamin, contribuisce notevolmente all'originalità e al fascino che l'opera ancora oggi emana. «Il critico apparentato al paleografo deve in primo luogo *decifrare* il testo; ma decifrarlo non significa tradurre il suo linguaggio plurivoco ed ambiguo in quello trasparente della verità, piuttosto seguirlo nella sua architettura, ripercorrerlo nella sua complessità» (Moroncini, 1984, p. 31, corsivo mio).

Pertanto, Moroncini si immerge nel testo, segue riga per riga il movimento interno di pensiero che di opera in opera, di tessera in tessera, giunge a completare il mosaico delle costellazioni concettuali benjaminiane. Si tratta di una strategia maggiormente visibile in *Walter Benjamin e la moralità del moderno* in cui la critica, irrompe direttamente nelle *Goethes Wahlverwandschaften* e da qui prosegue lungo i testi benjaminiani sul mito, per attraversare poi la *Doktordissertation* sui romantici, i saggi sulla lingua e giungere al punto d'arrivo di un'unica e ininterrotta opera di commento: il lavoro sul *Trauerspiel* barocco.

Se rispetto al suo oggetto, la recensione deve realizzare quel distacco necessario ad esprimere un giudizio di merito, assumendo quello sguardo “rapace” di cui parlavamo poc'anzi, l'interpretazione, soprattutto per come la intende Moroncini, si cala nel vivo della cenere del testo, si fa carico delle macerie del

«contenuto reale» nell'attesa di veder emergere in questo lavoro alchemico la fiamma del «contenuto di verità»:⁵

Il lavoro di decifrazione del testo, così inteso, è ciò che Benjamin definisce, nella metafora del rogo "commento". Commentare il testo vuol dire allora riprodurlo a partire dai resti, mirando alla verità che in quei resti si trasmette, per quanto velata, sbiadita, e sovrastata da un segno più forte. Il critico deve sdoppiarsi per aderire allo sdoppiamento dell'opera: come il chimico egli scomporrà il testo, ma come l'alchimista alimenterà la fiamma indebolita (*ivi*, p. 31).

Per rimanere nella costellazione metaforica della fiamma, l'interpretazione che procede dal commento è quel lavoro che *in-dossa* con coraggio la tunica di *nesso* del testo. Ma, contrariamente a quanto avviene ad Eracle nel mito, un'ottima critica, nell'infilare questa veste infiammata, non si disintegra in una fedeltà pedissequa quanto sterile alla lettera.

Rispetto all'opera, l'*interpretazione* di Moroncini si situa quindi *inter*, ma anche *intra*. Si situa *intra* nella misura in cui mira a risalire alle intenzioni, ricostruisce ispirazioni e aspirazioni più nascoste del Benjamin filosofo anche in rapporto al Benjamin uomo. Per far ciò entra nelle viscere del testo: si ritaglia uno spazio interno o - oseremmo dire - *interiore* ad un'opera che, riprendendo l'assunto benjaminiano de *Il compito del traduttore*

⁵ «Contenuto reale» e «contenuto di verità» sono le categorie - riprese da Moroncini - di cui si serve Benjamin nella critica alle *Affinità Elettive*. Se il primo termine indica la *facies* sensibile e storica dell'opera, che dev'essere individuata dal lavoro di commento, il secondo, invece, designa la componente essenziale, universale e permanente che emerge grazie alla critica vera e propria, che tuttavia non può prescindere dal commento (cfr. Benjamin, 1922, pp. 523-525).

(1921),⁶ è a tutti gli effetti concepita come organismo vivente la cui storia prosegue nella fase della sua diffusione attraverso la traduzione e la critica.

Tuttavia, questa interiorità del commento rispetto all'opera non si risolve in un'identità asfittica con essa, che pone in pericolo l'originalità e di conseguenza la ragion d'essere dell'interpretazione. L'originalità rintracciabile nello stile personalissimo della scrittura, ma anche nelle esigenze attuali rispetto alle quali Moroncini interroga il testo di Benjamin, non viene mai meno. Ed è proprio qui che l'interpretazione, dopo essersi inabissata nell'*intra* dell'opera, raggiunge l'*inter* di un dialogo che coinvolge da un lato altri scrittori e pensatori capitali nella formazione di Moroncini (Celan, Derrida, Freud, Heidegger, Kierkegaard, Nietzsche tra gli altri) e dall'altro il suo stesso pensiero che tra le righe del commento si delinea, prende forma, si manifesta sempre *in fieri*.

Alla luce della sua peculiarità, quest'interpretazione è da leggersi perciò non solo secondo il significato ermeneutico del termine, ma forse, ancor di più, tenendo conto di quello *performativo*.

Moroncini non interpreta Benjamin nella misura in cui ne dispiega i nodi più complessi; non cede mai a una traduzione del suo dettato spesso ellittico in un linguaggio più didascalico, bensì, *riproducendo* il suo movimento di pensiero, «ripetendo il contenuto reale», lo *re-intepreta*, lo riscrive, ne fa risuonare lo

⁶ Vale la pena citare questo passo di Benjamin: «È in senso pienamente concreto, e non metaforico, che bisogna intendere l'idea della vita e sopravvivenza delle opere d'arte [...]. La storia delle grandi opere d'arte conosce la sua discendenza dalle fonti. La loro formazione nell'epoca dell'artista e il periodo della loro sopravvivenza - di massima eterna - presso le generazioni successive» (Benjamin, 1921, p. 502). A questa sopravvivenza contribuirebbero a pieno titolo sia il processo della traduzione che quello della critica.

spirito e allo stesso tempo lo fa suo, al pari di quanto farebbe un bravo *interprete* della canzone:

Forse il sogno di ogni interprete è di eguagliare la *prestazione* attribuita da Borges a Pierre Menard: riscrivere il Chisciotte tale e quale e ricavarne insieme un'opera totalmente nuova, in cui, accanto al rispetto scrupoloso della sua verità, risuoni anche tuttavia, se ci si prova a confrontarla con la versione precedente, l'eco dello spirito del tempo e l'effetto delle nuove svolte della storia (Moroncini, 1984, p. 11, corsivo nostro).

In questo punto d'incontro che è l'interpretazione, la critica e il testo, l'analisi e l'opera si abbracciano e si scoprono affini in una comunanza di linguaggi e di intenti che i romantici ravvisavano forse nel *medium* della riflessione. Di questa comunanza di linguaggi ne dà conferma ancora una volta lo scrittura peculiare di Moroncini, per niente didascalica e impregnata dei motivi benjaminiani.

Allo stesso tempo, è proprio l'attenzione *filologica* (nel senso etimologico del termine)⁷, l'atteggiamento di rigorosa umiltà con cui la riflessione di Moroncini si addentra nelle trame della riflessione benjaminiana, a differenziare il suo commento da qualsiasi aspirazione all'eshaustività tipica del modo romantico di intendere la critica che fa di quest'ultima il punto più alto della riflessione capace di apporre il sigillo di definitività all'opera del genio, di portarla a compimento come totalità chiusa.

Come il concetto di *Kunstkritik* in Benjamin si evolve nel passaggio dalla teoria dell'arte romantica a quella goethiana

⁷ Desideri rinviene in Moroncini «l'umiltà necessaria al pur temerario lavoro del commentatore», «un amore per i testi benjaminiani», «un'attenta intelligenza per la tessitura» del pensiero del filosofo che viene esposta in una rispettosa «riscrittura» (Desideri, 2023, p. 31).

(Moroncini, 1984, pp. 143-166), anche la pratica critica di Moroncini fa tesoro di questa evoluzione. Mantiene infatti l'assunto romantico per cui la critica filosofica deve individuare la disposizione segreta dell'opera, far emergere «l'ideale del problema» (Benjamin, 1922, p. 564), ma riconosce che la riflessione deve necessariamente arrestarsi di fronte all'Inesperto, rinunciare al disvelamento del bello artistico in quanto apparenza e abdicare al tentativo di trovare una *soluzione* al problema dell'opera:

La filosofia non dà risposta al problema dell'opera, né ritiene che l'opera possieda la soluzione; la considerazione filosofica formalizza l'ideale del problema presente nell'opera, cosicché il rapporto fra l'opera e la filosofia non sia né di concorrenza, né di identità, ma, appunto, di affinità parentale (Moroncini, 1984, p. 108).

Ma la variazione più significativa della teoria dell'arte goethiana rispetto a quella dei romantici è il modo di intendere l'opera stessa che diviene «torso», frammento o ancor meglio «cenero», per usare un'immagine cara anche al Moroncini lettore di Derrida (cfr. Moroncini, 1988; Id., 2015). Che sia poetica o filosofica, l'opera si dispiega di fronte al commento come «rovina»,⁸ resto: anche quella di Benjamin. Ma *resto* di che cosa?

⁸ L'affermazione «giacché il testo, anche quello di Benjamin, è rovina» è l'emblematico punto d'arrivo a cui perviene il commento di Moroncini (1984), p. 396.

"3. Per sempre giovani?"

Come abbiamo notato, nel rintracciare la dimensione "inconscia" dell'opera, la critica di Moroncini si rivela benjaminiana sotto due aspetti: non solo per il suo oggetto di elezione - i testi di Benjamin - ma anche perché fa tesoro della metodologia di Benjamin di fare critica, nonché di quel suo *πάθος* particolare, di quella dedizione che induce a trattare i «testi profani come se fossero sacri» (Adorno, 1950, p. 240).

Un testo sacro è però medium di una verità rivelata. Che tipo di verità potrà recare il testo di Benjamin per Moroncini? Una verità sul pensiero del filosofo? Sulla sua vita? In che senso un'opera può testimoniare qualcosa anche del suo autore?

In merito al complicato rapporto vita-scrittura, Moroncini non risolve il problema naturalmente ricorrendo a ingenui determinismi, né presenta soluzioni care a quegli approcci filosofici che vedono nella biografia la via privilegiata per accedere al pensiero di un autore.⁹ Sarebbe infatti alquanto improprio e persino svilente scorgere dietro l'interesse di Benjamin per *Le affinità elettive* goethiane esclusivamente il riflesso del fallimento della sua vita coniugale.

Allo stesso tempo, negare totalmente la componente umana, ignorare il legame con la vita che pur si nasconde in un testo filosofico, significherebbe porgere il fianco a quell'idealismo che nel propugnare la libertà dello spirito, si rende fautore di una filosofia totalmente disincarnata, contraria alla saggia

⁹ Il riferimento è ovviamente alla corrente dell'*Erlebnis* e al suo massimo esponente: Wilhelm Dilthey, contro cui si oppone la visione dell'esperienza benjaminiana come *Erfahrung*, non correlato della coscienza, vita consapevolmente vissuta, ma stratificazione anche inconsapevole di memorie collettive. Ampio spazio al tema dell'*Erlebnis* e alle filosofie della vita che si sviluppano sul finir dell'Ottocento è dedicato da Moroncini nel secondo capitolo di *Walter Benjamin e la moralità del moderno* (1984, pp. 55-82).

dichiarazione dello Zarathustra che disconosce problemi esclusivamente intellettuali (cfr. Nietzsche, 1883-1885).

Pertanto, «non si tratta di spiegare l'opera con la vita, ma di vedere vita, opere e sapere intrecciati, fasi distinte sia di un unico processo d'interpretazione che di messa in scrittura» (Moroncini, 1984, p. 80). Richiamandosi a Derrida, Moroncini riconosce come «scrivere è già darsi per morto, affidarsi in vita alla sopravvivenza, alla chance del tempo giusto» e pertanto il pensiero non può negare che «un testo è sì resto di una tradizione, ma anche e soprattutto *resto* di una *vita*, *l'eco scritta di un corpo* che una volta è stato vivo e che il nome con cui lo si identifica è ora il nome di un morto» (*ivi*, p. 19, corsivo mio).

Il testo è quindi *eco di un corpo* o meglio ancora esso stesso *corpo* in quanto resto del vivente, resto di una vita o anche solo resto del suo nome.

Il problema del *nome* emerge in un'altra opera di Moroncini, *L'autobiografia della vita malata* (2008), che affronta ancora una volta la questione spinosa del rapporto tra opera e vita attraverso saggi dedicati ad autori quali Leopardi, Nietzsche, Dostoevskij e Blanchot. In questa raccolta di testi precedentemente editi, spicca un inedito su Benjamin che reca il titolo *Il nome segreto* e prende in esame l'*Agesilaus Santander* (1933), composizione benjaminiana dichiaratamente autobiografica e per certi versi visionaria, di cui esistono ben due stesure che risalgono al soggiorno del filosofo ad Ibiza del 1933.¹⁰

Nella monografia del 1984 Moroncini aveva sfogliato le pagine benjaminiane alla ricerca dell'intenzione segreta dell'opera; qui, sempre attraverso il commento del testo, "sbirchia" in maniera più

¹⁰ Per comodità, citeremo esclusivamente la seconda versione in quanto è quella a cui si appoggia maggiormente il commento di Moroncini.

insistente nell'intreccio tra vita e scrittura del suo autore e si pone sulle tracce di un altro segreto: il doppio nome non ebraico dato a Benjamin alla sua nascita.

Se questo nome, nel celare la sua origine ebraica, doveva assicurargli un futuro da scrittore, e pertanto non rimanere segreto, Benjamin ha disatteso la volontà lungimirante del padre e della madre. Si è comportato in modo «empio». Non l'ha rivelato, ha agito esattamente come quegli ebrei che svelano ai figli il «nome aggiuntivo», esclusivamente all'ingresso di questi nell'età adulta (Benjamin, 1933a, p. 501). Il riferimento non troppo velato è al celebre rito di passaggio ebraico del *Bar Mitzvah*, che segna il momento in cui un giovane, giunto al tredicesimo anno d'età, diviene responsabile di fronte alla Legge. Tuttavia,

Se il *Bar mitzvah* segna l'acquisizione definitiva di un'identità adulta [...] è esattamente quello che non si è verificato nel caso del narratore e/o Benjamin [...]. Il divenire adulti, posto che si potesse mai dare, non avrebbe avuto mai in Benjamin né il senso di un *rispetto delle regole* né quello di un *adeguamento alle forme borghesi di vita*. È questa *l'empietà* che lo riguarda: il *non poter mai diventare adulto*, o posto che lo possa diventare, il non poterlo essere in nessun caso secondo le forme canoniche e dovute (Moroncini, 2008, p. 75, corsivo mio).

Ma dietro questa sorta di “sindrome di Peter Pan”, è giusto vedere esclusivamente il riflesso di un'indole lenta e ritardataria, dell'influsso di Saturno (Benjamin, 1933a, pp. 502-503), che costringerebbe ad indugiare oltremodo in situazioni ed età della vita come la fanciullezza, o si può rinvenire l'espressione della curvatura particolare che assume l'intreccio di vita e pensiero in un “outsider” come Benjamin? In altre parole, questa giovinezza

ignara del peso delle responsabilità, che il filosofo non vorrebbe congedare, è solo l'ultimo asilo di un uomo effettivamente esiliato da una tranquilla e appagata esistenza borghese, o possiede ai suoi occhi un valore in sé - metafisico o politico che dir si voglia - ma in ogni caso un valore rivoluzionario che lo induce ad abbracciarla con convinta consapevolezza? È l'empietà di Benjamin, il suo non esser mai divenuto adulto, propriamente un' *eresia*?¹¹

La questione ci spinge finalmente verso il cuore del nostro discorso: il saggio *Vita fattizia ed eros impotente. Heidegger, Benjamin e la questione universitaria*, in cui Moroncini prende le mosse dalla lettura del corso friburghese di Heidegger del '21-22, dedicato all'interpretazione fenomenologica di Aristotele, nel quale emerge ancora una volta il rapporto tra filosofia e vita, tema prezioso - come abbiamo potuto notare - per le indagini del filosofo napoletano. Non è questa la sede per calarci nel vivo del discorso heideggeriano su Aristotele e seguire nei dettagli la lettura che ne dà Moroncini; altro è l'obiettivo del nostro discorso. Prima di ritornare a Benjamin, ci preme però sottolineare i punti essenziali a cui perviene questa lettura in merito alla questione universitaria.

Tenendo ferma la distinzione aristotelica tra βίος θεωρητικός e βίος πρακτικός, la scelta filosofica, in quanto βίος, non si pone in opposizione alla vita, ma è piuttosto «una presa di posizione nella vita e per la vita»; è propriamente una forma di vita (Moroncini, 1996, pp. 36-37). Pertanto ricade anch'essa inevitabilmente nel campo della *faktisches Leben*, della vita fattizia in cui è immerso l'Esserci, la vita «già da sempre

¹¹ Etimologicamente parlando, "eresia" (ἄρσις) è la *scelta* in opposizione all'ortodossia vigente.

consegnata e persa in un mondo», già da sempre vita che «si opacizza, si distrae, si dimentica di sé», si aliena nel con-Esserci-degli-Altri, cade nell'inautenticità, nella «finta» (*ivi*, pp. 38-39).

Il luogo specifico, la forma del con-Esserci-con gli Altri in cui trova il suo posto più proprio la vita filosofica è per Heidegger l'università. Non solo quest'ultima è *per* la filosofia, ma è anche la filosofia a votarsi per l'università, in un discorso che Moroncini giustamente definisce circolare e in cui il sapere filosofico si presenta come l'istanza capace di rinnovare l'università intesa come comunità di studenti e professori dedita alla scienza. La filosofia può far ciò non in quanto sapere particolare tra gli altri, ma «accadimento fondamentale dell'esserci» e quindi atteggiamento proprio di ogni uomo (Heidegger, 1976, p. 77). Nell'ottica heideggeriana, il filosofo-professore universitario è perciò colui che «è destinato a destare l'Esserci dormiente» e a destare quindi la possibilità di «un esserci assieme universitario autentico» (Moroncini, 1996, pp. 64-65).

Il pungolo nascosto che anima la riflessione heideggeriana è evidentemente ciò di cui soffre l'Università ancora oggi: la parcellizzazione del sapere tipicamente positivista come effetto dell'esigenza, sorta con l'avvento della società borghese, di piegare l'educazione alla formazione professionalizzante, esigenza che costringe l'Università ad abdicare al suo senso più proprio (*ivi*, p. 67).

La soluzione di Benjamin al problema della decadenza dell'Università sarà ben diversa da quella di Heidegger. E non solo per le tormentate vicende biografiche che lo porteranno ad esercitare la forma di vita filosofica al di fuori delle mura

universitarie¹², ma perché la sua riflessione inserisce l'esigenza di riforma in un contesto politico più ampio, senza rinunciare a una ridefinizione metafisica di categorie come l'esperienza e la gioventù.

La missione riformatrice, la capacità di rinvigorire e rivitalizzare la trasmissione del sapere è affidata dal filosofo non alla componente dei professori, ma a quella degli studenti. È affidata a quello *spirito* che è in Benjamin sinonimo di gioventù:

Il giovane Benjamin attribuisce alla gioventù una portata spirituale. L'esser giovani è molto di più di una condizione anagrafica, psicologica o anche sociologica: è una *condizione metafisica* [...]. Di conseguenza la posta in gioco nella lotta studentesca contro e per la vita e contro e per l'università è la spiritualizzazione della gioventù, è, si potrebbe dire la capacità di destare la gioventù alla sua essenza e alla sua destinazione: lo spirito (*ivi*, p. 67, corsivo mio).

Anche il discorso di Benjamin è circolare. La posta in gioco è ridestare la gioventù allo spirito, che è il suo essere più proprio e ridestare nelle istituzioni del sapere lo spirito tramite la gioventù. Ma cos'è propriamente lo *spirito*? Benjamin pone lo spirito come «innovazione, apertura al futuro, incalcolabilità del nuovo, soffio vitale che ridesta il morto» in opposizione al patrimonio culturale trasmesso dalla scuola che è invece riproposizione sempre uguale del passato della tradizione (*ivi*, pp. 68-69).

Come si legge nello scritto *La riforma scolastica: un movimento culturale* (1912), se la scuola è l'istituzione che conserva le

¹² Dopo il rifiuto da parte dell'Università di Francoforte della dissertazione sul *Trauerspiel* (1925), con cui Benjamin sperava di ottenere la cattedra, il filosofo abbandonerà la vita accademica.

conquiste culturali dell'umanità e pertanto trasmette il passato ai più giovani, essa «deve tacere sul futuro che le viene incontro in questi giovani» (Benjamin, 1912, p. 82). Deve fidarsi in questa gioventù, nella sua irrazionalità, nella sua immaginazione, in una visione giovanile della vita capace di rinnovare l'umanità intera (cfr. *ivi*, pp. 82-83).¹³ Gioventù è quindi il *novus* che si contrappone all'autorità di una tradizione stantia cui la scuola fa riferimento. Gioventù è anche l'ingenuo affidarsi agli ideali e alle illusioni, contrapposto alla disillusione dell'età matura, ai «gesti stanchi» e alla «disincantata sufficienza» dell'adulto che per far valere le ragioni della consuetudine, del “così va il mondo” si nasconde dietro la maschera dell'*esperienza*. Proprio «*Esperienza*» è il titolo di uno scritto del 1913:

La maschera dell'adulto si chiama esperienza. Quest'adulto ha già vissuto tutto: gioventù, ideali, speranza, la donna. Tutte illusioni [...]. Ridacchiando con sufficienza ci dice che succederà lo stesso anche a noi; svaluta in anticipo gli anni che viviamo, trasformandoli in anni di dolci cretinate giovanili, in ebbrezza infantile che prelude alla lunga sobrietà della vita seria [...]. E sempre più siamo sopraffatti da una sensazione: la tua gioventù è solo una breve notte (riempila di ebbrezza!), dopo verrà la grande esperienza, gli anni dei *compromessi*, della povertà d'idee, e dell'apatia. Questa è la vita. Questo ci dicono gli adulti, questa è la loro *esperienza* (Benjamin, 1913, p. 164).

L'esperienza è il “*so di sapere*” dei vecchi che fa della giovinezza il banale preludio alla ben più seria età della saggezza, che invalida il suo valore per la vita umana e con esso le esigenze

¹³ Leggendo questi brani capiamo bene le ragioni di una riscoperta sessantottina di Benjamin segnalata anche da Moroncini (1996), p. 99.

giovanili di rinnovamento. L'esperienza è l'ingombro della tradizione da cui tutte le gioventù rivoluzionarie della storia devono prendere congedo. Rinnegare l'esperienza e la sua rilevanza per l'esistenza umana diviene il presupposto necessario per rovesciare la tradizione, ma soprattutto l'autorità che se ne fa portavoce e si nasconde dietro essa (cfr. Agamben 1978, p. 7). Celebre a questo proposito l'attacco di Sartre ne *La nausea* ai «professionisti dell'esperienza»:

Poi, verso i quaranta, battezzano le loro piccole ostinazioni e qualche proverbio col nome di *esperienza*, e cominciano a fare i distributori automatici: due soldi nella fessura a sinistra ed ecco aneddoti avvolti in carta argentata; due in quella di destra e si ricevono consigli preziosi che ti s'incollano ai denti come caramelle (Sartre, 1938, p. 96).

«M'hanno già seccato quand'ero giovane con questa roba» (*ibidem*). La reazione di Antoine Roquentin si attaglia alla perfezione anche al giovane Benjamin. Perché Moroncini non interroga semplicemente le opere giovanili, ma anche e soprattutto *il giovane* Benjamin. Interrogandolo, scopre che prima ancora del confronto con le filosofie dell'*Erlebnis*, prima ancora della revisione di Kant e del neocriticismo in particolare, è l'afflato romantico-rivoluzionario la lente attraverso cui *questo giovane* pensa il problema dell'esperienza (in merito cfr. Tagliacozzo, 2003).

Scopre che per *questo giovane*, dietro il nome "esperienza" si nasconde tutto ciò che è necessario combattere per vincere quella che nella *Metafisica della gioventù* (1914) viene definita «la battaglia silenziosa che l'Io condusse contro i padri» (Benjamin, 1914, p. 194). Sarà questa stessa metafisica, guarda caso mai completata, a riconoscere il fallimento di questa

battaglia e a rappresentare quindi un abbandono benjaminiano dell'esaltazione della gioventù come istanza rivoluzionaria.¹⁴ Ma torniamo al problema dell'esperienza.

In *Sul programma della filosofia futura* (1918), Moroncini giustamente vede già in moto il «superamento del giovanilismo benjaminiano» alla luce di una nuova riconfigurazione dell'esperienza (Moroncini, 1996, p. 79). Notoriamente lo scritto si propone di sottrarre il kantismo alla lettura del neocriticismo di Marburgo che riduce l'esperienza kantiana all'*empiria* razionalizzata, prevedibile e calcolabile della scienza newtoniana e quindi al suo significato più sterile e riduttivo. Se negli scritti precedenti, Benjamin fa valere le ragioni della gioventù contro quelle dell'esperienza, qui con un insolito *plot twist* fa valere le ragioni dell'esperienza contro quelle della scienza.

Facciamo un salto di qualche anno. Siamo nel 1933: di fronte a un mondo prostrato dalla guerra, davanti ai reduci che tornano ammutoliti dal fronte, incapaci di raccontare l'evento bellico, Benjamin pronuncia in *Esperienza e povertà* (1933) una delle sue tesi più note: l'uomo moderno è divenuto povero d'esperienza e soprattutto povero d'esperienza comunicabile (cfr. Benjamin 1933b). L'esperienza, da baluardo dei sentimenti più reazionari della vecchia generazione è divenuta per Benjamin accumulo e trasmissione (Moroncini, 1996, p. 80); tradizione,

¹⁴ Sarebbe interessantissimo leggere la *Metafisica della gioventù*, soprattutto attraverso le bellissime pagine di Moroncini dedicate all'eros della prostituta e alla comunicazione delle donne come silenzio. Tuttavia, non è questa la sede per addentrarci in un discorso più ampio sulla dialettica eros/sexo e quindi spirito/natura nella filosofia benjaminiana. Il focus del nostro discorso è invece la lettura moronciniana del problema dell'esperienza in Benjamin e soprattutto il sorgere di questo problema all'interno della questione studentesca.

memoria collettiva: per questo la sua perdita nella società moderna è a tutti gli effetti strappo, ferita emorragica.

Ma siamo sicuri di poter leggere in questo cambio di rotta un'opposizione irriducibile nel pensiero di Benjamin, un semplice passaggio da un'accezione negativa ad una positiva d'esperienza? O c'è qualcosa di più? In fondo il giovane Benjamin non si scaglia contro l'esperienza *tout court*, ma contro la sua maschera, il suo fantasma: l'esperienza degli adulti, la "cosiddetta", quella messa tra virgolette nel saggio del 1912.

Anche se fatta valere nella sua crudezza, come prova definitiva della disillusione, del crollo degli ideali non di fronte all'impatto brutale col mondo, ma, ancor peggio, nel compromesso silente con esso, questa "esperienza" è a tutti gli effetti idealizzata, mistificata, "mascherata". Al pari dell'esperienza propugnata dal neokantismo, è anch'essa ridotta al suo significato prevedibile e calcolabile: un'esperienza che nel suo allearsi con la ragione è sempre la stessa, nemica del nuovo, dello straordinario, dell'imprevedibile (cfr. *ivi*, pp. 79-80). Non è infatti anche la trasmissione della cultura delle scuole come patrimonio sempre uguale di nozioni, che ha portato l'uomo a divorare tutto quel che c'era da divorare, a divenire «sazio e ormai stanco» (Benjamin, 1933b, p. 539), a provocare quindi un'indigestione d'esperienza? Non è anche la saccenteria della vecchiaia ad aver impoverito l'esperienza? La difesa dell'integrità e dell'intangibilità della tradizione ad aver ucciso la tradizione stessa?

Secondo questo punto di vista si può capire la risposta che dà Benjamin al problema del saggio del 1933: far tesoro della povertà, imparare «a farcela col poco», inaugurare una «nuova barbarie» che prenda congedo da una visione conservatrice della cultura, reinventare dalle rovine della catastrofe (*ivi*, p. 540).

Parlare dell'attacco del giovane Benjamin all'esperienza come maschera, possiede quindi un enorme rilievo alla luce di una ridefinizione moronciana del materialismo cui abbiamo accennato. Materialismo è *demistificazione* dell'esperienza, restituzione di essa nel suo lato irriducibile al concetto, privo di qualsiasi *maschera* ideologica e idealizzante. A questo materialismo risponde l'essenza della filosofia per Moroncini come capacità di difendere l'esperienza, come onesto rifiuto di ogni riduzione di questa a «sostanze fittizie», a «essenze disincarnate» (Colangelo, 2023, p. 8).

Inoltre, una difesa dell'esperienza, nel suo valore irriducibile alla previsione concettualizzante della scienza, risponde pienamente a quella vocazione etica propria della filosofia che Moroncini rintraccia in Benjamin: la «salvezza del fenomeno» nel suo essere caduco, transitorio, frammento (Moroncini, 1984, pp. 14-17), come «ciò che mi appare e mi viene incontro solo in un effettivo qui e ora» (Moroncini, 1996, p. 74).

In questa tensione alla salvezza del fenomeno come resto, ormai abbandonata l'esaltazione romantica della giovinezza, Benjamin affiderà all'infanzia un compito particolare (cfr. Schiavoni, 1980), in quanto, come gli straccivendoli e i poeti (cfr. Benjamin, 1938, p. 219), i bambini di cui parla il filosofo in *Vecchi libri per l'infanzia [III]* (1924), «si sentono irresistibilmente attratti dal residuo» (Benjamin, 1924, p. 52).

In *Apparenza e risveglio*, saggio dedicato al problema benjaminiano del sogno collettivo, non la gioventù, bensì l'infanzia appare capace di «modificare gli spazi dell'*esperienza*» e «deludere gli orizzonti d'attesa» (Moroncini, 1997, p. 175, corsivo mio). In questa capacità di far emergere il radicalmente nuovo dal vecchio, forse solo l'infanzia può rispondere alla richiesta di salvezza a cui aspira anche lo scarto, il frammento o

persino il vuoto. «Forse che il vuoto non ha anch'esso diritto di sperare nella redenzione»? (Moroncini, 2006, p. 162).

Bibliografia

- Adorno, T. W. (1950), *Profilo di Walter Benjamin*, tr. it., in Id. (1955), pp. 233-247.
- Id. (1955), *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, tr. it., Einaudi, Torino 1972.
- Agamben, G. (1978), *Infanzia e storia. Saggio sulla distruzione dell'esperienza*, Einaudi, Torino.
- Id. (2000), *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Arendt, H. (1968), *Il pescatore di perle*, tr. it., SE, Milano 2004.
- Benjamin, W. (1912), *La riforma scolastica: un movimento culturale*, tr. it., in Id. (2001-2004), vol. I, pp. 80-83.
- Id. (1913), *Esperienza*, tr. it., in Id. (2001-2004), vol. I, pp. 164-166.
- Id. (1914), *Metafisica della gioventù*, tr. it., in Id. (2001-2004), vol. I, pp. 194-206.
- Id. (1918), *Sul programma della filosofia futura*, tr. it., in Id. (2001-2004), vol. I, pp. 329-341.
- Id. (1919), *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco*, tr. it., in Id. (2001-2004), vol. I, pp. 353-451.
- Id. (1921), *Il compito del traduttore*, tr. it., in Id. (2001-2004), vol. I, pp. 500-511.
- Id. (1922), *Le affinità elettive di Goethe*, tr. it., in Id. (2001-2004), vol. I, pp. 523-589.

- Id. (1924), *Vecchi libri per l'infanzia [III]*, tr. it., in Id. (2001-2004), vol. II, pp. 50-57.
- Id. (1925), *Il dramma barocco tedesco*, tr. it., in Id. (2001-2004), vol. II, pp. 69-268.
- Id. (1933a), *Agessilaus Santander*, tr. it., in Id. (2001-2004), vol. V, pp. 502-503.
- Id. (1933b), *Esperienza e povertà*, tr. it., in Id. (2001-2004), vol. V, pp. 539-544.
- Id. (1938), *Appendice a La Parigi del Secondo Impero in Baudelaire*, tr. it., in Id. (2001-2004), vol. VII, pp. 210-233.
- Id. (2001-2004), *Opere Complete di Walter Benjamin*, Einaudi, Torino, 9 voll.
- Colangelo, C. (2023), *Bruno Moroncini: accrescere la cerchia*, in Id. (a cura di) (2023), pp. 7-20.
- Id. (a cura di) (2023), *Benjamin, Derrida, Lacan. Per Bruno Moroncini*, Orthotes, Napoli.
- Costa, M. T. (2008), *Il carattere distruttivo. Walter Benjamin e il pensiero della soglia*, Quodlibet, Macerata.
- Desideri, F. (2023), *La forza del commento e la politica delle rovine*, in Colangelo (a cura di) (2023), pp. 25-39.
- Heidegger, M. (1976), *Segnavia*, tr. it., Adelphi, Milano 1987.
- Moroncini, B. (1984), *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, Cronopio, Napoli 2009².
- Id. (1988), *Il discorso e la cenere. Il compito della filosofia dopo Auschwitz*, Guida, Napoli.
- Id. (1996), *Vita fattizia ed eros impotente. Heidegger, Benjamin e la questione universitaria*, in Id. (2000b), pp. 35-107.
- Id. (1997), *Apparenza e risveglio. Walter Benjamin e il sogno collettivo*, in Id. (2000b), pp. 163-185.

- Id. (2000a), *La forma e il vincolo. Idealismo e materialismo nella dissertazione sulla critica romantica di Walter Benjamin*, in Id. (2012), pp. 25-63.
- Id. (2000b), *La lingua muta e altri saggi benjaminiani*, Filema, Napoli.
- Id. (2006), *Politica e rovine. Le rovine di Benjamin*, in Id. (2012), pp. 135-163.
- Id. (2008), *L'autobiografia della vita malata. Benjamin, Blanchot, Dostoevskij, Leopardi, Nietzsche, Moretti&Vitali*, Bergamo.
- Id. (2012), *Il lavoro del lutto. Materialismo, politica e rivoluzione in Walter Benjamin*, Mimesis, Milano.
- Id. (2015), *L'etica della cenere. Tre variazioni su Jacques Derrida*, Inschibboleth, Roma.
- Nietzsche, F. W. (1883-1885), *Così parlò Zarathustra*, tr. it., Adelphi, Milano 1968.
- Sartre, J.-P. (1938), *La nausea*, tr. it., Einaudi, Torino 2014.
- Schiavoni, G. (1980), *Walter Benjamin. Sopravvivere alla cultura*, Sellerio, Palermo.
- Tagliacozzo, T. (2003), *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, Quodlibet, Macerata.
- Taubes, J. (1985), *Le Tesi di filosofia della storia di Walter Benjamin*, tr. it., in Id. (2000), pp. 75-104.
- Id. (1986), *Walter Benjamin - un marcionita moderno? Scholem interprete di Benjamin: un esame alla luce della storia delle religioni*, tr. it., in Id. (2000), pp. 57-72.
- Id. (2000), *Il prezzo del messianesimo*, tr. it., Quodlibet, Macerata.

Abstract

Experience, Youth, Revolution. Notes Toward Bruno Moroncini's reading of Benjamin

This paper aims to show the peculiarity of Bruno Moroncini's work about German philosopher Walter Benjamin. Moroncini's critics doesn't mean to be a simple review; instead, it takes steps from a comment of Benjamin's texts, and it reaches the romantic idea of critics as reflection able to find the secret intents of an author's work. Thus, thanks to this method, Moroncini's critics enlightens the value of experience for the young Benjamin, that's tightly related to revolutionary needs of young students to renovate University, such as society and life overall.

Keywords: Critics; Experience; Youth; Revolution; Materialism.