

Walter Benjamin e il pensiero anarchico

di Michael Löwy*

Benjamin fa parte, assieme al suo amico Gershom Scholem, di quella nebulosa di pensatori ebrei dalla sensibilità messianica che, a inizio secolo, saranno attratti dall'utopia libertaria: Martin Buber, Gustav Landauer, Ernst Toller, Hans Kohn e molti altri. Il loro percorso si nutre delle affinità elettive presenti tra il messianismo ebraico e l'anarchismo: il rovesciamento dei potenti del mondo, la prospettiva restauratrice/utopica, il cambiamento radicale in luogo del miglioramento o del progresso, il catastrofismo.

E come molti di questi intellettuali ebrei di tendenza libertaria – György Lukács, Ernst Bloch, Eric Fromm, Leo Löwenthal, Manès Sperber – Benjamin scoprirà il marxismo dopo la Prima Guerra mondiale. Tuttavia, contrariamente agli autori citati, egli non cancellerà la sua iniziale inclinazione anarchica, ma proverà – in maniera esplicita fino alla fine degli anni '20 e più implicita successivamente – ad articolarla, combinarla e persino fonderla con il comunismo marxista. Questo procedimento è una delle caratteristiche più singolari del suo pensiero.

È all'inizio del 1914, durante una conferenza sulla «vita degli studenti», che Benjamin fa per la prima volta riferimento all'utopia libertaria. Benjamin oppone le *immagini utopiche*, rivoluzionarie e messianiche, all'ideologia del progresso lineare, privo di forma e di senso, che, «confidando nell'infinita del tempo [...] discerne esclusivamente il ritmo più o meno veloce con cui gli uomini e le epoche avanzano sulla via del progresso»¹. Rende, poi, omaggio alla scienza e all'arte libere «estranee allo Stato e spesso nemiche dello Stato», richiamandosi alle idee di Tolstoj e degli «anarchici più acuti».

Ma è soprattutto nel saggio del 1921, «Critica della Violenza» che troviamo delle riflessioni direttamente ispirate da Georges Sorel e dall'anarco-sindacalismo. L'autore

* Titolo originale: «Walter Benjamin et l'anarchisme». Traduzione italiana a cura di Guido Grassadonio, effettuata a partire dall'edizione originale contenuta in: M. Löwy, *La révolution est le frein d'urgence. Essais sur Walter Benjamin*, Parigi, Éditions de l'éclat, 2019. Prima pubblicazione in A. Gómez-Muller (a cura di), *L'anarchie et le problème de politique*, Archives Karelina, 2014 Parigi. Si ringraziano per i consigli in sede di traduzione: Giovanni Campailla, Marco Marangio e Federica Pretto.

¹ I passi delle citazioni di ML, essendo per lo più integrate nel testo, sono state ri-tradotte per l'occasione [NdT].

non nasconde il suo assoluto disprezzo verso le istituzioni statali, come la polizia («la forma di violenza più degenerare che si possa concepire») o il Parlamento («spettacolo deplorabile»). Approva senza riserva la critica antiparlamentare «radicale e perfettamente giustificata» dei bolscevichi e degli anarco-sindacalisti – due correnti che qui considera esplicitamente della stessa parte della barricata –, così come l'idea soreliana di uno sciopero generale che «si assegna come solo ed unico compito quello di distruggere la violenza dello Stato». Questa prospettiva, che egli stesso designa con il termine di «anarchica», gli sembra degna di elogi perché «acuta, morale ed autenticamente rivoluzionaria».

Benjamin aveva trovato una copia del libro di Sorel, introvabile in Germania, grazie a Bernd Kampffmeyer – intellettuale anarchico tedesco e segretario del grande storico del pensiero libertario Max Nettlau – a cui era stato consigliato da un amico comune, l'architetto anarchico Adolf Otto. In una lettera a Kampffmeyer del 1920, Benjamin sollecitava un consiglio bibliografico sulla letteratura anarchica facente riferimento alla violenza, «tanto gli scritti negativi contro la violenza statale, quanto quelli apologetici verso quella rivoluzionaria».

Secondo Werner Kraft, suo intimo amico all'epoca, e che sono stato in grado di intervistare a Gerusalemme nel 1980, l'anarchismo di Benjamin aveva una certa qualità «simbolica»; non era né di destra, né di sinistra «ma da qualche altra parte». Quest'ultima affermazione mi sembra sia da contestare: malgrado il suo carattere idiosincratico, e la sua dimensione religiosa – il messianismo ebraico – l'anarchismo di Benjamin si situa, senz'alcun dubbio, nel campo della sinistra rivoluzionaria.

In un testo dello stesso periodo, rimasto inedito, «Il diritto all'uso della violenza. Fogli per un socialismo religioso» (1920-1921), Benjamin è del tutto esplicito, definendo il proprio pensiero come «anarchico»: «L'esposizione di questo punto di vista è uno degli obiettivi della mia filosofia morale, per la quale possiamo certamente utilizzare il termine anarchismo. Si tratta di una teoria che non rifiuta ogni diritto morale alla violenza, ma lo rifiuta alle istituzioni, comunità o individualità che si accordano il monopolio della violenza».

Tra gli altri autori anarchici verso i quali Benjamin mostra interesse, un posto significativo è occupato da Gustav Landauer. Questi è, ad esempio, citato in un frammento scritto nel 1921 e che non sarà pubblicato che nel 1985 nei *Gesammelte*

Schriften: «Il capitalismo come religione»². Tra le divinità di questa religione perversa, una delle più importanti è il *denaro*, il dio Mammone, o, scrive Benjamin, «Plutone [...] dio della ricchezza». Nella bibliografia del frammento, Benjamin fa menzione di un passaggio al vetriolo del libro di *Aufruf zum Sozialismus* (édition de 1919) di Gustav Landauer, dove il pensatore anarchico ebreo-tedesco accusa il denaro di essere un idolo diabolico, un mostro artificiale più potente degli gli essere umani.

Da un punto di vista marxista, i soldi non sarebbero altro che una manifestazione – e non la più importante – del capitale, ma Benjamin era, nel 1921, molto più vicino al socialismo romantico e libertario di un Gustav Landauer – o di un Georges Sorel – che non a Karl Marx e Friedrich Engels.

È dunque evidente, a partire dalla lettura di questi diversi scritti datati 1914-1921, che la tendenza prima di Benjamin, che dà una forma etico-politica al suo rifiuto radicale e categorico delle istituzioni stabilite, è il pensiero anarchico. Non è che in ritardo – rispetto agli eventi rivoluzionari del 1917-23 in Russia ed Europa – che scoprirà il marxismo. Questi avvenimenti lo hanno di certo reso più recettivo, ma è solo nel 1923-24, sotto la doppia influenza della lettura di Lukács e dell'incontro con Asja Lacis, che inizia ad interessarsi al comunismo marxista, che diverrà presto un dispositivo centrale nella sua riflessione politica. Ciò però non vuol dire che egli abbandoni le sue simpatie libertarie: in una lettera del 29 maggio 1926 a Gershom Scholem spiega che, malgrado la sua attrazione verso il comunismo, «non penso di 'abiurare' le mie convinzioni» precedenti, perché «non provo vergogna del mio 'vecchio' pensiero anarchico».

Se decide, dopo molte esitazioni, di non aderire al movimento comunista, rimane comunque una sorta di simpatizzante stretto, un po' *sui generis*, che si distingue dal modello abituale per la lucidità e la distanza critica – come testimonia chiaramente il suo *Diario moscovita* del 1926-27, dove manifesta la propria inquietudine rispetto al tentativo sovietico di «arrestare la dinamica del processo rivoluzionario». Una critica che si abbevera senza dubbio alla rinfrescante fonte libertaria che continua a scorrere fra le pagine della sua opera. Il primo scritto di Benjamin, dove l'impatto del marxismo è visibile, è *Strada a senso unico*, un sorprendente *collage* di annotazioni, commenti e frammenti sulla Repubblica di Weimar negli anni dell'inflazione e della crisi del dopo-

2 M. Löwy aggiunge qui, nell'edizione pubblicata nel volume del 2019, «... al quale è dedicato il primo capitolo di questo volume», facendo riferimento al primo articolo della raccolta.

guerra, redatto nel 1923-25 e pubblicato nel 1928. Nonostante il suo interesse verso il comunismo, è interessante constatare che la sola corrente politica rivoluzionaria citata in quest'opera è l'anarco-sindacalismo. In un frammento intitolato curiosamente «Ministero degli Interni», Benjamin esamina due forme di comportamento politico: a) l'uomo politico conservatore, che non esita a far entrare in contraddizione la propria vita privata con le massime che difende nella vita pubblica; b) l'anarco-sindacalista, che sottomette impietosamente la propria vita privata alle norme che vorrebbe leggi di uno stato sociale futuro.

Il documento marxista-libertario più importante di Benjamin è senza dubbio il saggio sul surrealismo del 1929. Fin dai primi paragrafi, Benjamin descrive se stesso come «l'osservatore tedesco», situato in una posizione «infinitamente pericolosa tra la fronda anarchica e la disciplina rivoluzionaria». Niente traduce in maniera più concreta ed attiva la convergenza tanto ardentemente desiderata dei due poli che la manifestazione organizzata da comunisti e libertari in difesa degli anarchici Sacco e Vanzetti. I surrealisti hanno partecipato a questa iniziativa «rossa e nera» e Benjamin non si dimentica di sottolineare «l'eccellente passaggio» (*ausgezeichnete Stelle*) di *Nadja* dove si parla dei «giorni appassionanti di sommossa» che Parigi conobbe sotto il segno di Sacco e Vanzetti: «Breton assicura che, durante queste giornate, Boulevard Bonne-Nouvelle vide realizzarsi quella promessa strategica di rivolta che il nome ispirava da sempre».

È vero che Benjamin ha una concezione estremamente vasta di pensiero anarchico. Descrivendo le origini lontane/vicine del surrealismo, scrive:

Tra il 1865 e il 1875, alcuni tra i grandi pensatori anarchici, senza comunicare tra di loro, hanno lavorato alle loro macchine infernali. E la cosa sorprendente è che, in maniera autonoma, hanno regolato alla stessa ora i loro meccanismi d'orologeria; quarant'anni più tardi esplodevano simultaneamente in Europa occidentale gli scritti di Dostoevskij, di Rimbaud e di Lautréamont.

La data, 40 anni dopo il 1875, è chiaramente un riferimento alla nascita del surrealismo con la pubblicazione, nel 1924 del primo manifesto³. Se Benjamin designa questi tre autori come «grandi anarchici» non è solo perché l'opera di Lautréamont, «autentico masso erratico», appartenga alla tradizione insurrezionalista, o perché Rimbaud sia

3 In realtà dal 1875 al 1924 passano 49 anni [NdT].

stato un comunardo. È soprattutto perché i loro scritti fanno saltare in aria, come la dinamite di Ravachol o quella dei nichilisti russi su un altro terreno, l'ordine morale borghese, il diletterantismo moralizzante degli *Spiesser* e dei filistei.

La dimensione libertaria del surrealismo si manifesta, però, in maniera più diretta: «dopo Bakunin, all'Europa è mancata un'idea radicale di libertà. I surrealisti hanno tale idea». Secondo Benjamin, è «l'ostilità borghese verso qualsiasi dichiarazione di libertà spirituale radicale» ad aver orientato il surrealismo verso sinistra, verso la rivoluzione, e – a partire dalla guerra del Rif – verso il comunismo. Come è noto, nel 1927 Breton ed altri surrealisti aderiscono al Partito comunista francese.

Questa tendenza alla politicizzazione ed a un impegno crescente non significa, dal punto di vista di Benjamin, che il surrealismo debba abdicare alla carica magica e libertaria. Al contrario, è grazie a tali qualità che può giocare un ruolo unico ed insostituibile all'interno del movimento rivoluzionario: «Fornire alla rivoluzione le forze dell'ebbrezza, è a questo che tende il surrealismo in tutti i suoi scritti ed in tutte le sue imprese. Possiamo dire che si tratti della sua missione». Per compierla, è nondimeno necessario che il surrealismo un atteggiamento troppo unilaterale e accetti di associarsi al comunismo:

Come sappiamo, non basta che una componente d'ebbrezza viva in ogni azione rivoluzionaria. Essa si confonde con la componente anarchica. Ma insistere su, in maniera esclusiva, vorrebbe dire sacrificare interamente la preparazione metodica e la disciplina proprie della rivoluzione a una pratica che oscilla tra l'esercizio ed il pre-festa.

In *Strada a senso unico* (1928), Benjamin parla dell'ebbrezza come l'espressione del rapporto magico col cosmo dell'uomo antico, ma lascia intendere che l'esperienza (*Erfahrung*) del *Rausch* che caratterizzava tale relazione rituale col mondo sia scomparsa dalla società moderna. Ora, nel saggio pubblicato nella *Literarische Welt*, sembra averlo ritrovato, sotto nuove spoglie, nel surrealismo.

Si tratta di un procedimento [*démarche*] comune a diversi scritti di Benjamin: l'utopia rivoluzionaria passa dalla riscoperta di un'esperienza antica, arcaica, preistorica: il matriarcato (Bachofen), il comunismo primitivo, la comunità senza classi né Stato, l'armonia originaria con la natura, il paradiso da cui ci allontana la tempesta «progresso», la «vita anteriore» dove l'adorabile primavera non aveva ancora perduto il

suo profumo (Baudelaire). In tutti questi casi, Benjamin non auspica un *ritorno* [*retour*] al passato, ma – secondo la dialettica propria al romanticismo rivoluzionario – una *svolta* [*détour*] attraverso il passato in direzione di un *nuovo avvenire*, che integri a sé tutte le conquiste della modernità a partire dal 1789.

Questa dialettica si manifesta in maniera sorprendente nel saggio del 1935 – solitamente ignorato dai commentatori – su Bachofen, uno dei testi più importanti per capire la concezione della storia di Benjamin. Ed è ancora più interessante dato che gli anni 1933-35 sono quelli in cui il filosofo berlinese sembra – apparentemente – più vicino al marxismo «produttivista» e tecno-modernista dell'URSS staliniana del piano quinquennale.

L'opera di Bachofen, sottolinea Benjamin, è stata ispirata da «fonti romantiche» ed ha attirato l'interesse di pensatori marxisti e anarchici (come Élisée Reclus) attraverso l'«evocazione d'una società comunista all'alba della storia». Opponendosi alle interpretazioni conservatrici e fasciste (Ludwig Klages, Alfred Bäumler), e appoggiandosi all'interpretazione freudo-marxista di Eric Fromm, Benjamin mostra come Bachofen «avesse scrutato, con una acutezza ineguagliata, le fonti che, attraverso i secoli, alimentavano quell'ideale libertario rivendicato da Reclus». Quanto a Engels e Lafargue, il loro interesse venne attirato dallo studio delle società matriarcali, nelle quali esistevano un livello elevato di democrazia, uguaglianza civica, e persino forme di comunismo primitivo, tanto da provocare un vero e proprio «sconvolgimento del principio di autorità». Questo testo testimonia la continuità delle simpatie libertarie di Benjamin, che prova a mettere assieme, nello stesso lato della barricata contro il principio d'autorità, il marxista Engels e l'anarchico Reclus.

Negli ultimi scritti di Benjamin, non vi è praticamente nessun riferimento esplicito al pensiero anarchico. Ma per un acuto osservatore come Rolf Tiedemann – l'editore tedesco delle opere complete di Benjamin – questi scritti «possono essere letti come un palinsesto: sotto il marxismo esplicito diviene visibile il vecchio nichilismo, il cui cammino rischia di portare all'astrazione della pratica anarchica». Il termine «palinsesto» non è tra i più felici: la relazione fra i due messaggi è più simile ad una lega alchemica fra due sostanze precedentemente isolate che non ad un legame meccanico di sovrapposizione.

All'inizio del 1940 Benjamin redige il suo «testamento politico», le Tesi «*Sul concetto di storia*». Qualche mese più tardi proverà a scappare dalla Francia di Vichy,

nella quale la polizia, in collaborazione con la Gestapo, dà la caccia agli antifascisti tedeschi in esilio ed in generale agli ebrei. Con un gruppo di rifugiati, prova a scappare attraversando i Pirenei. Dal lato spagnolo, però, la polizia di Franco li arresta e minaccia di consegnarli alla Gestapo. Ed è a questo momento, nel villaggio spagnolo di Portbou, che Walter Benjamin sceglie il suicidio.

Analizzando quest'ultimo documento, Rolf Tiedemann commenta: «La rappresentazione della *praxis* politica in Benjamin era quella entusiasta propria dell'anarchismo e non quella più sobria del marxismo». Il problema con questa formulazione è che oppone come mutualmente esclusive delle pratiche [*démarches*] che Benjamin al contrario prova a mettere assieme, perché gli sembrano complementari e ugualmente necessarie all'azione rivoluzionaria: l'«ebbrezza» libertaria e la «sobrietà» marxista.

Ma è stato soprattutto Habermas a mettere in evidenza la dimensione anarchica presente nella filosofia della storia dell'ultimo Benjamin – per sottometterla a una critica radicale sulla base del proprio punto di vista evoluzionista e «modernista». Nel suo ben noto articolo degli anni '70, egli rigetta il tentativo dell'autore delle Tesi «*Sul concetto di storia*» di rivitalizzare il materialismo storico per mezzo di elementi messianici e libertari. «Tale tentativo è condannato al fallimento», insiste il filosofo della ragione comunicativa,

perché la teoria materialista dell'evoluzione non può essere articolata, senza altre forme di processi, con la concezione anarchica secondo la quale degli adesso, caduti in qualche maniera dal cielo, attraverserebbero il destino in maniera intermittente. Non possiamo dotare, come fosse il cappuccio di un monaco, il materialismo storico – che tiene in conto dei progressi non solo nel campo delle forze produttive, ma anche in quello del dominio – di una concezione anti-evoluzionista della storia⁴.

Quello che Habermas considera un errore è, secondo me, esattamente il cuore del valore singolare del marxismo di Benjamin e della sua superiorità rispetto all'«evoluzionismo progressista», ovvero la sua capacità di comprendere un secolo caratterizzato dal nesso

4 Il testo originale di Habermas qui riprodotto è: «Dieser Versuch muß scheitern, weil er der anarchistischen Konzeption der Jetztzeiten, die das Schicksal intermittierend gleichsam von oben durchschlagen, die materialistische Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung nicht einfach eingefügt werden kann. Dem Historischen Materialismus, der mit Fortschritten in der Dimension nicht nur der Produktivkräfte, sondern auch der Herrschaft rechnet, kann eine antievolutionistische Geschichtskonzeption nicht wie eine Mönchskapuze übergestülpt werden», J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Francoforte: Suhrkamp Verlag 1981, p. 364. L'espressione «gli adesso» traduce «Jetztzeiten» utilizzato da Benjamin in *Sul concetto di storia*.

tra modernità e barbarie (come a Auschwitz o a Hiroshima). Una concezione evolucionista della storia, che creda al progresso nelle forme di dominio, non può facilmente dare conto del fascismo – salvo come parentesi inspiegabile, una regressione incomprensibile «in pieno ventesimo secolo». Ora, come scrive Benjamin nelle Tesi «*Sul concetto di storia*», non si capisce nulla del fascismo se lo si considera un'eccezione a quella norma che sarebbe il progresso.

Habermas torna alla carica qualche anno più tardi in *Il discorso filosofico della modernità*. Si tratta della concezione non continuista della storia che distingue quelli ch'egli definisce «gli estremisti di sinistra», rappresentati da Karl Korsch e Walter Benjamin, da coloro, come Kautsky e i protagonisti della Seconda Internazionale, che «vedevano nel dispiegamento delle forze produttive una garanzia del passaggio dalla società borghese al socialismo»; nient'altro che una riformulazione dello stesso dibattito. Per Benjamin, al contrario,

la rivoluzione non poteva che essere un salto al di fuori dalla perpetua reiterazione della barbarie preistorica, e, in definitiva, la distruzione del *continuum* di ogni storia. Notiamo qui un atteggiamento ispirato più da una coscienza del tempo come la concepivano i surrealisti e che si avvicina al pensiero anarchico proprio di alcuni seguaci di Nietzsche che, per scongiurare l'ordine universale del potere e dell'accecamento, invocano [...] allo stesso tempo le resistenze locali e le rivolte spontanee che scaturiscono da una natura soggettiva sottomessa alla tirannia.

L'interpretazione di Habermas è sospetta da diversi punti di vista, a cominciare dal concetto di «barbarie preistorica»: lo sforzo di Benjamin è esattamente quello di mostrare che la barbarie moderna non sia semplicemente la «reiterazione» di una natura selvaggia «preistorica», quanto un fenomeno proprio alla modernità – idea difficilmente accettabile per questo difensore ostinato della civiltà moderna che è Habermas. Di contro, questi ha colto con molta intelligenza – per poterla criticare – tutto il debito che la concezione della storia di Benjamin ha nei confronti del surrealismo e del pensiero anarchico: la rivoluzione non è il coronamento dell'evoluzione storica – «il progresso» – quanto l'interruzione della continuità storica del dominio.