

Premessa

Tous ceux qui à ce jour
ont obtenu la victoire,
participent à ce cortège
trionphal où les maîtres
d'aujourd'hui marchent
sur les corps de ceux qui
aujourd'hui gisent à
terre.

BENJAMIN, *Sur le
concept d'histoire*
[1940, 2000: 432]

Il 26 settembre del 1940, a Port Bou, mentre la storia si sta tragicamente disfacendo, Walter Benjamin mette fine ai suoi giorni. Proprio lui – che scriveva in *Zentral Park* che «per gli uomini come sono oggi c'è solo una novità radicale – ed è sempre la stessa: la morte»¹ – interrompe deliberatamente la sua forzata *erranza*. Perseguitati dai tormenti che

¹ BENJAMIN, *Zentralpark* [1938, 1981: 16], *Parco centrale* [1995: 137].

scuotevano «una valle risonante di desolazione», secondo il Bertolt Brecht dell'*Opera da tre soldi*, si eclissavano dunque una voce e uno sguardo lucidi e pungenti sulla realtà tumultuosa del mondo nella prima metà del XX secolo.

Oggi resiste ancora un pensiero incarnato in una produzione affascinante, tuttora attuale e vivace. E oggi Hans Mayer, che nell'ottobre del 1940 sottolineava che, per quanto incompiuta, la ricerca versatile e frammentata di Benjamin non sarebbe stata dimenticata, vedrebbe confermata la sua previsione.

Walter Benjamin ebbe rapporti con quella generazione d'intellettuali tedeschi ebrei che fu profondamente segnata dall'assurdità atroce della Prima guerra mondiale, rilanciando in maniera appassionata i soprassalti politici, sociali e culturali dell'Europa degli anni '20 e '30. Sensibili alle aspettative suscitate dalla Rivoluzione d'Ottobre (di cui alcuni di loro percepiscono chiaramente e in anticipo alcune derive problematiche) queste

donne e questi uomini assistono lacerati all'ascesa pericolosa del nazismo, fino al trionfo hitleriano del 1933. E da quel momento sono condannati dolorosamente a intraprendere la strada dell'esilio.

Spettatore impegnato e protagonista critico del suo tempo, sodale dei "vinti" che la Storia aveva brutalmente scacciato, Benjamin attraversa percorsi differenti. Il suo desiderio di mettere incessantemente in crisi i partiti presi («la posizione teologica, quella surrealista, quella comunista», specifica Susan Sontag), mantenendoli peraltro aperti, scandisce lo sviluppo della sua ricerca e modella dalle fondamenta la sua amicizia conflittuale con Ernst Bloch, Bertolt Brecht, Theodor W. Adorno.

La varietà degli approfondimenti benjaminiani e la pluralità dell'approccio, così come una tecnica originale di scrittura per frammenti, sconsigliano qualsiasi *classificazione* di Benjamin, pena l'indebolimento della potenza sconvol-

gente della sua ricerca. Filosofo, critico letterario, scrittore, traduttore...

Benjamin è e resterà inclassificabile. Allo stesso modo, il rifiuto di qualsiasi chiusura sistemica della sua riflessione, nonché il ricorso al *collagismo* (dalla raccolta di frammenti sparsi alla tecnica della citazione), ad esempio, sconsigliano anche di volere cogliere in termini di coerenza, armonia e compiutezza, l'architettura del suo progetto. E tuttavia, se le *flâneries* teoriche (i "vagabondaggi" attorno, ad esempio, al nodo del linguaggio, della filosofia della Storia, dell'opera d'arte) si sottraggono a qualsiasi strada a senso unico, e se i testi stessi sono propriamente dei *tessuti di parole*, come notava Gershom Scholem, Walter Benjamin non è un "pensatore eclettico" nel senso negativo dell'espressione. Il lettore attento deve piuttosto perdersi tra le molteplici pieghe di un processo di decostruzione e ricostruzione costanti, finendo per imbattersi nel senso più profondo del vagabondaggio benjami-

niano (almeno per come si concretizza nella dialettica del *disincantamento* e del *riscatto*), nonché per scoprire la sua «unità filosofica virtuale», secondo la formula di Rainer Rochlitz.

A lungo sconosciuta in Francia (soltanto nel 1959 appare una raccolta di testi selezionati e tradotti da Maurice de Gandillac), questa produzione è ormai invece vastamente studiata, forse eccessivamente dibattuta, e finanche in qualche modo stravolta, tanto da costituire oggi la base di numerosissime proposte concettuali.

In questo debutto di secolo ancora così scosso dai sussulti della “barbarie”, in questi tempi fragili in cui le certezze di ieri sembrano disperse e si consumano gli ideali di una fede perversa, i bagliori infuocati accesi ovunque da questa «sentinella messianica» che è stata Walter Benjamin (nella definizione di Daniel Bensaid) ardonò più che mai.

Il testo che proponiamo qui di seguito, scritto dopo tante sollecitazioni, vuole

modestamente rendere omaggio a chi (tentando costantemente di «comparare, relazionare e fondere, idee libertarie e comunismo marxista», come notano Olivier Besancenot e Michael Löwy²) abbia fin dall'inizio accompagnato la nostra riflessione sui rapporti tra estetica e politica, sul dibattito attorno alla natura dell'arte e della letteratura da un punto di vista marxista, sul teatro brechtiano, sul lavoro della silloge e del montaggio, sul problema complesso della critica...

² BESANCENOT – LÖWY, *Affinités révolutionnaires* [2014: 143].

Il marxismo atipico di Walter Benjamin[◇]

Il carattere distruttivo non vede niente di durevole. Ma proprio per questo vede dappertutto delle vie. Ma poiché vede dappertutto una via, deve anche dappertutto sgombrare la strada. Non sempre con cruda violenza, talvolta anche con violenza raffinata. Poiché dappertutto vede vie, egli stesso sta sempre ad un incrocio. Nessun attimo può sapere ciò che il prossimo reca con sé. L'esistente lui lo

[◇] Questo testo è stato originariamente pubblicato nel volume collettivo a cura di Marion Picker, di Strasburgo: PICKER, *Walter Benjamin. Les vicissitudes du mythe* [2010: 81-111].

manda in rovina non per amore delle rovine, ma per la via che vi passa attraverso.

BENJAMIN, *Il carattere distruttivo*

È difficile chiarire i rapporti tra Walter Benjamin e il marxismo. Le posizioni sono diverse e contraddittorie tra di loro. Per esempio, ben presto Gershom Scholem afferma che Benjamin si illuderebbe soltanto di potere adottare dei riferimenti materialisti che sarebbero invece incompatibili con la sua posizione di teologo ebraico e di pensatore messianico.³

³ In una lettera a Benjamin del 30 marzo 1931, Scholem scrive, senza mezzi termini: «il tuo modo *reale* di pensare e quello *al quale tu pretendi aspirare* sono in maniera sconcertante estranei l'uno all'altro e non vi è legame che li unisca». Scholem insiste sul fatto che Benjamin senza dubbio «non è l'ultima vittima, ma forse *la più incomprensibile*», della confusione tra religione e politica. Si

Bertolt Brecht, invece, nel suo *Diario di lavoro*, al mese di agosto 1941, elogia quegli che «a dispetto delle metafore e degli ebraismi ... si opponga alla visione della storia come svolgimento lineare, e del progresso come intrapresa energica e razionale, del lavoro come fonte di moralità, della classe operaia come prediletta dallo sviluppo tecnologico, ecc.»⁴.

Alla fine degli anni '60, gli intellettuali radicali riuniti attorno alla rivista tedesca *Alternative* saluteranno anch'essi la scelta di campo, marxista, di Benjamin.⁵

veda, in italiano, SCHOLEM, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia* [2008].

⁴ *Nota dei curatori*. Nella traduzione si è tenuto conto del testo originale in BRECHT, *Arbeitsjournal 1938-1942* [1973]. La pagina riportata è quella indicata nell'edizione francese tenuta presente da Lachaud: BRECHT, *Journal de travail 1938-1955* [1976: 200-201].

⁵ Si rinvia ai numeri 56-57 e 59-60 della rivista, degli anni 1967 e 1968. I curatori della rivista rifiutarono soprattutto la lettura adorniana delle posizioni benjaminiane. In effetti,

Se per alcuni la contraddizione al cuore del pensiero benjaminiano è ineludibile, per altri invece, pur senza negare la problematicità delle posizioni adottate dall'autore, Benjamin sarebbe, nella formula di Michael Löwy, «marxista e teologo»!

Lo stesso Löwy ricorda opportunamente peraltro, nel suo *Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses 'Sur le concept d'histoire'* (del 2001), che Benjamin «amava compararsi a una sorta di Giano, di cui un viso guardava verso Mosca e l'altro verso Gerusalemme», precisando inoltre che «spesso si dimentica che il dio romano aveva sì due volti, ma *una testa*

nel 1955, in *Introduzione agli scritti di Benjamin*, Adorno evoca le «iniezioni di materialismo» che caratterizzavano gli ultimi lavori di Benjamin e sottolinea come il suo rapporto col marxismo rilevasse di un «fecondo malinteso». Sul punto, anche l'analisi proposta da PALMIER, *Walter Benjamin. Le Chiffonnier, l'Ange et le Petit bossu* [2006: 720-726].

sola». In altri termini, conclude l'autore, «marxismo e messianismo sono due espressioni di uno stesso pensiero». ⁶

Vicino all'ipotesi di Löwy è Stéphane Mosès ne *L'Ange de l'Histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem* (del 1992). L'autore, soffermandosi sui tre paradigmi che attraversano l'opera benjaminiana (quello teologico, quello estetico, quello politico), propone che questi si siano fecondamente sovrapposti. ⁷

Da parte sua, Jean-Michel Palmier, nel suo volume del 2006, ci incoraggia opportunamente a volere considerare la «strana circolarità» della riflessione benjaminiana, e dunque l'impossibilità di «concepirla nei termini di una rottura». ⁸

⁶ LÖWY, *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses 'Sur le concept d'histoire'* [2001: 24-25].

⁷ MOSÈS, *L'Ange de l'Histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem* [1992].

⁸ PALMIER, *Walter Benjamin. Le Chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu* [2006: 731].

Walter Benjamin, la rivoluzione d'Ottobre, il comunismo sovietico

In una lettera all'amico Gershom Scholem del 7 luglio 1924⁹, Benjamin riporta nello stesso tempo sia il suo incontro con Asja Lacis, «una rivoluzionaria russa di Riga» («una delle donne più eccezionali che io abbia conosciuto», preciserà) sia la sua «attenzione concentrata sull'attualità di un comunismo radicale» (di certo richia-

⁹ *Nota dei curatori.* Nell'indicazione delle lettere di Benjamin, riportiamo in parentesi quadre le pagine del volume citato nell'edizione originale di Jean-Marc Lachaud: BENJAMIN, *Correspondance I (1910-1928)*, edizione a cura di G. Scholem e T. W. Adorno [1979]. Per altre lettere, tradotte in italiano da noi, si sono considerati i seguenti volumi: BENJAMIN – SCHOLEM, *Briefwechsel 1933-1940* [1985] e ADORNO – BENJAMIN, *Briefwechsel 1928-1940* [1994].

mato, e non senza lucidità, dagli accesi propositi della *Bolscevica* riguardo al divenire rivoluzionario dell'Unione sovietica). La sorpresa che Scholem prova leggendo questa lettera che gli annuncia un inedito interesse dell'amico per il comunismo è pienamente comprensibile. In effetti, come ricorda Jean-Michel Palmier¹⁰, la visione del mondo propria di Benjamin fino ad allora, in cui «si imbricavano dai tempi del Movimento della gioventù tanto elementi elitari quanto un'ispirazione romantica, messianica e anarchica», lo portava dunque a esprimere forti riserve, se non addirittura un giudizio negativo, riguardo al ruolo e all'azione dei partiti politici. D'altro canto, il 29 maggio 1926, proprio in risposta alle richieste di Scholem relative alla sua attrazione verso il comunismo, Benjamin

¹⁰ PALMIER, *Walter Benjamin. Le Chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu* [2006: 263].

scrive: «non mi vergogno del mio 'vecchio' anarchismo»¹¹.

Ma c'è di più, continua Palmier. Per il suo stile di vita «Benjamin era il rappresentante tipico della borghesia tedesca, quand'anche proletarizzata», ed era dunque poco propenso a sottomettersi alla disciplina (di vita e di pensiero) che allora esigevano i partiti comunisti. L'entusiasmo improvviso e inatteso di Benjamin per il comunismo non può dunque che suscitare una certa diffidenza divertita da parte di Scholem.

In effetti, Walter Benjamin, a differenza del fratello Georg (militante comunista dal 1922) non aveva aderito al Partito comunista tedesco.¹² E non si dimentichi

¹¹ *Lettera a Gershom Scholem* del 29 maggio 1924 [1979: 389].

¹² Nella sua lettera del 29 maggio 1926, precedentemente citata, Benjamin inserisce la sua possibile adesione al Partito comunista nei termini che seguono. «Agire costantemente sui fenomeni alla radice, e non al livello degli effetti, e fare questo nei settori essenziali, ecco

che Benjamin non aveva scritto quasi nulla sulle lotte politiche e sociali che scuotevano la Germania nell'epoca weimariana!

Dalla lettura del *Diario*¹³ redatto nei due mesi passati a Mosca (dal dicembre del 1926 al gennaio successivo) è peraltro difficile farsi un'idea chiara riguardo a quello che Benjamin pensa realmente

cosa tenterei di fare se un giorno entrassi nel Partito comunista». Per poi aggiungere in parentesi (forse come a relativizzare la sua intenzione?): «ma quest'eventualità dipende da un colpo di pollice del destino». Più avanti ancora, anche considerando «gli obiettivi comunisti come un non-senso e come impossibili nella realtà», sembra tuttavia guardare con interesse alla “azione comunista”.

¹³ BENJAMIN, *Diario moscovita* [1926, 1983].

Nota dei curatori. Nella traduzione si è tenuto conto del testo originale in BENJAMIN, *Moskauer Tagebuch* [1983]. La pagina riportata è quella indicata nell'edizione francese tenuta presente da Lachaud: BENJAMIN, *Journal de Moscou* [1983].

della rivoluzione d'Ottobre e della situazione concreta dell'Unione sovietica (proprio nei tempi in cui la burocrazia staliniana già s'impone alla testa del Partito e dello Stato).

Arrivando a Mosca, Benjamin scopre una città nella quale *tutto*, proprio come nel resto del Paese, è «in costruzione o in ricostruzione», e «tutto viene discusso e criticato».¹⁴

Nelle pagine moscovite, così belle e delicate, Benjamin – che era peraltro tormentato tanto dalla complessità della sua relazione con Asja Lacis (qui a Mosca, Benjamin, la Lacis e il marito di questa, il regista tedesco Bernhardt Reich, danno vita a un bizzarro trio d'amori) quanto dalla difficoltà dei rapporti con i responsabili culturali sovietici (Benjamin si propone, ad esempio, di collaborare alla grande *Enciclopedia sovietica*)¹⁵ – ci

¹⁴ *Lettera a Jula Radt* del 26 dicembre 1926 [1979: 400].

¹⁵ Riportando un incontro su questo soggetto, Benjamin pone l'accento sull'incom-

affida una sequenza di *impressioni* che colgono nel vivo un paesaggio in seno al quale si sprigionano contraddizioni di diverso tipo. Raccogliendo così numerose immagini che compongono come in un mosaico il ritratto vivente e ambiguo della *Mosca-Rossa*, e rendendoci a volte dei *tableaux* importanti di alcune scene rivelatrici. Ad esempio le tante sfaccet-

prensione a cui si confronta: «Un giovane uomo disponibile, a cui Reich mi ha presentato vantando il mio sapere, era seduto, lì, dietro la sua scrivania (quando siamo venuti per la seconda volta, poiché la prima era andata completamente a vuoto). Quando gli ho spiegato lo schema del mio 'Goethe', il suo imbarazzo intellettuale si è manifestato immediatamente. Tante cose in questo progetto lo spaventavano finché non si decise a domandarmi un ritratto biografico sulla tela di fondo della sociologia». Ma, sottolinea subito dopo Benjamin, «non si può tracciare dal punto di vista materialista una vita di poeta ma solo il suo impatto storico», BENJAMIN, *Correspondance I* [1979: 56].

tature del commercio di strada¹⁶, la fiera dello Smolensk¹⁷, i mendicanti¹⁸, i bei giochi per bambini esposti al Koustarny¹⁹. Ma anche le condizioni di lavoro in una fabbrica²⁰, la crisi abitativa²¹, le reazioni a

¹⁶ «Il commercio di strada è per gran parte illegale e non ama attirare l'attenzione su di sé», BENJAMIN [1926, 1983: 34, 102].

¹⁷ «Al mercato, delle capanne di Natale, e bancarelle con giocattoli e carte installate sulla prima fila che correva lungo la strada. Dietro, la vendita di articoli per la casa, di scarpe...». [53-54].

¹⁸ «L'accattonaggio non è aggressivo come al Sud dove l'insistenza della gente tradisce ancora un resto di vitalità. Qui è una corporazione di moribondi. Gli angoli di strada, in particolare dei quartieri in cui gli stranieri vengono per concludere i loro affari, sono guarniti di stracci come letti del grande ospedale di Mosca a cielo aperto». [31-32].

¹⁹ «Questo mattino, ero al museo Koustarny. C'erano ancora dei bellissimi giochi da vedere». [57].

²⁰ «La maggior parte degli impiegati sono contadine, e tra di loro, poche sono membri del partito (...). Buone madri di famiglia,

una messa in scena allestita da Meyerhold²².

E infine spunta ancora la questione dell'adesione al partito: "farvi parte?", si chiede espressamente il 9 gennaio del 1927.

Le ragioni *positive* e *negative* (i pro e i contro) richiamate per rispondere alla domanda restano tuttavia sfumate. Per Benjamin, la questione principale sembra questa: «per il bene del mio mestiere,

abbassano con calma sul loro lavoro la loro testa avvolta in una stoffa di lana». Ma, conclude, «queste donne sono circondate da manifesti che scongiurano tutti gli orrori dello sfruttamento meccanico» [BENJAMIN, 1926, 1983: 94].

²¹ BENJAMIN [1926, 1983: 157].

²² Si tratta dello spettacolo intitolato *Le Revizor* (tratta da Nicolai V. Gogol). Il 9 dicembre, Benjamin annota: «Al teatro, gli applausi erano parsimoniosi e forse questo dipende dalla parola d'ordine ufficiale piuttosto che dall'impressione iniziale del pubblico. Dato che la rappresentazione è stata sicuramente un piacere per gli occhi». [47-48].

farei meglio a evitare alcuni eccessi del ‘materialismo’, o dovrei invece tentare di discuterne in seno al partito?»²³.

Nell’articolo su *Mosca*, pubblicato al suo ritorno nella rivista diretta da Martin Buber, *Die Kreatur*, Benjamin non appare in qualche modo più eloquente. Preferisce piuttosto soffermarsi, ancora una volta, su alcune caratteristiche della vita quotidiana moscovita (l’atmosfera tutta particolare delle strade della capitale, l’ambiente che domina la *tramway*, l’importanza che la città accorda ai bambini...). Ogni tanto in un paragrafo affiorano alcune osservazioni più espressamente politiche, che si interrogano ad esempio sulle caratteristiche della nuova vita in seno a questo vasto cantiere rivoluzionario che scuote i riferimenti tradizionali e le vecchie abitudini. O ancora sul nuovo rapporto che vorrebbe instaurarsi tra il potere e il denaro («lo Stato sovietico ha tranciato la contiguità tra denaro e potere», scrive

²³ BENJAMIN [1926, 1983: 112].

Benjamin, pur rimarcando che «se il Partito riserva a sé il potere ... affida comunque il denaro al *nepman*»)²⁴, o sulla natura *di classe* o *di casta* dello Stato sovietico («l'importanza sociale di un cittadino qualsiasi è stabilita unicamente dal suo rapporto col partito», afferma chiaramente), sulla scommessa importante dell'apertura delle ricchezze culturali che vengono messe a disposizione di tutti (e più specificamente sulla necessità di «stabilire le basi fondamentali di una cultura generale per milioni e milioni di analfabeti»)²⁵, e ancora sul culto di Lenin («il culto della sua immagine va davvero molto, molto

²⁴ *Mosca* (1927). Benjamin fa qui allusione ai nuovi arricchiti a seguito della Nuova Politica Economica del 1921.

²⁵ Nel suo *Diario moscovita*, durante la visita della galleria Tretyakov, Benjamin aveva insistito sul fatto che «il proletariato ha indubbiamente cominciato qui a prendere possesso dei beni culturali borghesi». BENJAMIN [1926, 1983: 119].

lontano ... è facile trovare negozi in cui si può acquistare ogni tipo d'immagine di Lenin, in ogni formato possibile e in tutte le pose»)²⁶.

Certo, nell'articolo si leggono anche giudizi molto più enigmatici. Che intende realmente Benjamin quando scrive, ad esempio, che «il Bolscevismo ha abolito la vita privata»?²⁷

Per finire, constatando che «molte cose gli convenivano, altre invece lo disturbavano, altre ancora lo facevano riflettere», Asja Lacis riassume adeguata-

²⁶ Benjamin privilegia senz'altro un'immagine di Lenin, quella in cui il leader rivoluzionario, mentre legge la *Pravda*, «appare in tutta la tensione dialettica della sua natura: lo sguardo rivolto sicuramente lontano, ma la cura infaticabile del suo cuore riversa sull'istante presente». BENJAMIN [1926, 1983: 80].

²⁷ Scrive: «Per ogni cittadino di Mosca i giorni sono pieni fino all'orlo. Sedute, commissioni, sono ad ogni ora convocate negli uffici, nei club, nelle fabbriche». BENJAMIN [1926, 1983: 44].

mente le sensazioni provate da Benjamin durante il soggiorno moscovita.²⁸

Certo, il meno che si possa dire è che Walter Benjamin, a differenza di altri intellettuali, come Ernst Bloch e Gyorgy Lukács, non manifesta un grande fervore nei confronti della realtà sovietica, della quale peraltro sembra predire un incerto avvenire, sulla scorta di piccoli dettagli (che rimandano ai successi e ai fallimenti della Rivoluzione d'Ottobre) qui e là raccolti nel corso del soggiorno.

Ad esempio, in una lettera a Jula Radt, il 26 dicembre 1926, confessa di non avere idea di quale strada possa prendere l'Unione sovietica, e si domanda se «quello che ne verrà sarà davvero una società socialista, o invece altro».²⁹

Possiamo qui annotare che più tardi, nel 1938, fortemente perplesso per la situazione in Unione sovietica (e preoccupato soprattutto per la sorte dello

²⁸ LACIS, *Professione: Rivoluzionaria* [1971, 1976].

²⁹ *Lettera a Jula Radt* (26 dicembre 1926).

scrittore comunista tedesco Ernst Ottwald, in arresto dal 1936, e per quella del romanziere e drammaturgo sovietico Sergei M. Tretiakov, imprigionato nel 1937 e, secondo Margarete Steffin, «probabilmente già deceduto»), Benjamin annota nel suo diario con sincerità, ma senza un esplicito commento, il giudizio di Bertolt Brecht sul fatto che in Russia «governa una dittatura *sul* proletariato!»

Walter Benjamin e il marxismo

Verso sera, Brecht mi trova in giardino a leggere *Il Capitale*.

Brecht: “è un piacere vederti studiare Marx, proprio quando tra i nostri se ne vedono sempre in meno a farlo”.

Gli rispondo che preferisco in ogni caso leggere i libri più controversi quando sono già fuori moda!

Questo scambio di battute, evidentemente non privo di humour, è del 1938.

Se Walter Benjamin non è mai stato un *marxista ortodosso* (è lui stesso a scrivere a Scholem, il 6 maggio del 1934, che il comunismo non è che un «male minore») ³⁰, si può comunque sostenere che il

³⁰ *Nota dei curatori*. Nell'indicazione della corrispondenza di Benjamin, riportiamo in parentesi quadre le pagine del volume citato nell'edizione originale di Jean-Marc Lachaud: BENJAMIN, *Correspondance I (1910-1928)* e

modo in cui *usa* il pensiero marxista mira a una critica radicale del potere borghese. A partire poi dal 1924-1925 intavola un dialogo assai *problematico* con il materialismo dialettico, che lo porterà a una svolta, quella di formulare «l'idea della *attualità del comunismo radicale*» come prospettiva pienamente legittima della vita politica.

Alle obiezioni di Scholem che in una lettera del 30 marzo 1931 vorrebbe vedervi una “relazione illecita”, Benjamin replica il 17 aprile 1931 con questa trovata:

vorresti forse impedirmi di affiggere un drappo rosso alla finestra col pretesto che si tratta di un semplice strofinaccio?

Correspondance II (1929-1940), edizione a cura di G. Scholem e T. W. Adorno [1979]. Per altre lettere, tradotte in italiano da noi, si sono considerati i seguenti volumi: BENJAMIN – SCHOLEM, *Briefwechsel 1933-1940* [1985], nonché SCHOLEM, *Walter Benjamin. Die Geschichte einer Freundschaft* [1975].

E il 17 luglio dello stesso anno, scrivendo a Adorno, Benjamin chiarisce che

lungi dall'applicare il marxismo seguendo ogni filo di cui è tessuto, ci si lavora assieme, ciò che per noi tutti significa: battersi con lui.

I “bagliori di comunismo” citati da Benjamin già alla fine del 1924 [336], e l'attrazione verso l'attività politica che il comunismo proponeva («un comportamento che impegna» [325]) sono presenti in *Senso unico*, il volume dedicato ad Asja Lacis e pubblicato nel 1928 ma concepito e redatto già tempo prima.

Mettendo assieme sotto la forma di dettagli rivelatori alcune istantanee della vita quotidiana al tempo della Repubblica di Weimar, Benjamin riesce anche a cogliere rapidamente gli effetti nefasti della modernità capitalista, ponendo inoltre, con immagini fortemente significative e definizioni pungenti, la questione

fondamentale dell'emancipazione del proletariato. Come nota Jean Lacoste molto più che alle nozioni di ideologia e di sovrastruttura,

Benjamin si riporta all'utopia proletaria e al nuovo rapporto con la natura e la tecnica che la vittoria finale del proletariato dovrà instaurare.³¹

Lacoste insiste anche sulla visione critica e non dogmatista, in effetti romantica e anti-capitalista, sviluppata da Benjamin.³²

³¹ LACOSTE, *Préface*, in Benjamin, *Sens unique* [1978: 22].

³² Michael Löwy annota anche Benjamin integrerebbe in effetti una «protesta romantica» nella sua «critica marxista *sui generis* delle forme capitaliste dell'alienazione. Inoltre, lo stesso autore riflette sul fatto che dopo il 1930 il comunismo originario gioca il ruolo per Benjamin del paradiso perduto, che proveniva dalla tradizione romantica («come anche in Marx e Engels»). Infine, proprio il testo di Benjamin su Bachofen del 1935 rappresenta per Löwy «una chiave fondamentale per

E tuttavia alcune contraddizioni del capitalismo sono già additate in tutta chiarezza mentre la questione della lotta di classe è apertamente trattata. In uno dei suoi folgoranti “segnalatori di fumo”, Benjamin, a proposito del crollo del sistema capitalista, si domanda se la borghesia imploderà da sola o grazie al proletariato, e questo approccio davvero attuale del problema (di fronte ai rischi di distruzione del pianeta che aggravano la logica folle del capitalismo globale trionfante), Benjamin chiarisce anche che la risposta a quella domanda condizionerà «la sopravvivenza o la fine di un’evoluzione culturale che dura da 3000 anni».

Allo stesso modo in *Verso il planetario* è proprio la potenza di resistenza e di conquista del proletariato – che si oppone

comprendere il suo metodo di costruzione di una nuova filosofia della storia a partire dal marxismo e dal romanticismo». Si veda LÖWY, *Walter Benjamin et le Romantisme* [1994: 75-82].

all'imperialismo e alla sete di profitto della classe dominante, che si appropria le innovazioni tecnologiche solo per rafforzare il dominio sulla natura e sugli uomini – a costituire per Benjamin la sola risorsa che possa evitare una catastrofe altrimenti ineluttabile e salvare quindi l'umanità («l'essere vivente non sormonta la vertigine dell'annientamento se non nell'ubriacatura della procreazione» scrive inoltre Benjamin).

In effetti, come evidenzia Jean Lacoste, alcuni di questi temi hanno una risonanza tutta heideggeriana, ma va condiviso anche, come sostiene l'autore, che «Benjamin fu comunista senza essere marxista»?

Bisogna ricordare che, in una lettera a Gershom Sholem del 6 maggio 1934, Benjamin doveva precisare che il suo comunismo si allontanava il più possibile «da tutte le forme e le formule suscettibili di essere un credo», e aggiungeva che, al prezzo stesso della sua ortodossia, il suo comunismo era davvero «soltanto l'

espressione di molte esperienze di vita e di riflessione».

Il fatto è poi che l'orientamento marxista³³ di Benjamin viene confermato dalla scoperta di alcune opere particolarmente importanti di Lenin³⁴, Trotsky³⁵, Karl Korsch³⁶, e soprattutto *Storia e coscienza di classe* di Lukács.

Ciò che in effetti attrae Benjamin è la teoria della conoscenza proposta da Lukács. Attraverso un ritorno alla dialettica di Hegel e Marx, Lukács sembra

³³ PALMIER, *Walter Benjamin* [2006: 255].

³⁴ Così scrive Benjamin a Scholem il 21 luglio 1925: «Mio fratello mi ha passato il primo volume in tedesco delle opere scelte di Lenin. Aspetto con grande impazienza il secondo che conterrà i testi filosofici».

³⁵ Scholem riporta che Benjamin aveva letto *Dove va l'Inghilterra?*, e che fu addirittura entusiasta di *La mia vita* e della *Storia della Rivoluzione russa*.

³⁶ In una lettera a Adorno, Benjamin lo informa di aver letto *Marxismo e filosofia* e aggiunge anche trattarsi secondo lui di «piccoli passi ma sulla buona strada».

pretendere dal marxismo una conoscenza del presente che si fondi su un'analisi dell'articolazione dialettica di soggetto e oggetto che agisce nel processo della storia. In una lettera a Scholem del 16 settembre 1924, Benjamin condensa così il suo interesse per Lukács:

Da parte comunista la questione della teoria e della prassi mi sembra posta nel senso che, quale che sia l'autonomia di questi due piani, una certa capacità di comprendere della teoria è opportunamente legata alla prassi. Quanto meno è quello che vedo chiaramente in Lukács, per il quale questa affermazione racchiude un nucleo filosofico solido mentre qualsiasi altra teoria non sarebbe che una fraseologia demagogica e borghese.

Qualche anno dopo, il 7 marzo del 1931, rivolgendosi a Max Rychner, Benjamin entra nella problematica del superamento dialettico della contrapposizione tra soggetto e oggetto:

La realtà storica ha un proprio coefficiente grazie al quale ogni forma autentica di conoscenza di questa realtà porta il soggetto a conoscere se stesso, non dal punto di vista della psicologia, ma nel senso di una filosofia della storia.

In effetti, se il concetto lukacsiano di “totalità concreta”, almeno in quanto «categoria fondamentale della realtà», interpella dunque Benjamin, l’originalità del suo materialismo può essere compresa solo considerando l’importanza che accorda al frammento. Adorno coglie bene questa *divergenza* quando definisce così l’approccio materialista di Benjamin:

intepretare i fenomeni in maniera materialista per Benjamin, non tanto nello spiegarli a partire dalla totalità sociale quanto nel metterli in relazione, ognuno di loro con le tendenze materiali e delle lotte sociali. La sua intenzione era quella di sfuggire ai concetti di alienazione e di reificazione,

forme sotto le quali l'analisi del capitalismo come sistema rischia di essere assimilata al suo oggetto.

Nel libro primo del Capitale, analizzando il processo di produzione, Marx introduce quello che lui stesso chiama “feticismo delle merci”. Il carattere feticista della merce è cioè pensato in relazione allo sviluppo generale dei mercati. Più precisamente, per riprendere l'osservazione di Emmanuel Renault, se consideriamo, con Marx, che la credenza feticista nell'esistenza di un valore intrinseco della cosa è costitutiva della merce, possiamo anche affermare che la forma mercato, il feticismo e il capitale si implicano reciprocamente.³⁷ In *Storia e coscienza di classe*, Lukács costruisce a partire da Marx una teoria della reifi-

³⁷ RENAULT, *Le vocabulaire de Marx* [2001: 24]. Si veda anche la voce curata da LABICA, *Fétichisme (de la marchandise)*, in *Dictionnaire critique du marxisme* [2001: 368].

cazione³⁸ in base alla quale l'universalizzazione della forma-merce nella logica del capitalismo raggiunge l'obiettivo che tutto, inclusa l'azione degli uomini, sia come pietrificata in una oggettività cosale. Per Michael Löwy, Lukács, enfatizzando più di Marx stesso gli aspetti psichici (intellettuali e morali) della reificazione capitalista, presenta in effetti un processo di alienazione che sfigura l'uomo.³⁹

Anche Benjamin è sensibile al tema. Nei suoi scritti su Baudelaire, «un poeta lirico all'apogeo del capitalismo», Benjamin evoca l'uomo alienato e la seduzione a cui soccombe il *flâneur* davanti all'attrattiva sconvolgente della merce. Allo stesso modo in *Parigi, capitale del XIX secolo* le pagine del *Capitale* sul feticismo delle merci sono citate a più riprese, sia nella sezione intitolata alle *Esposizioni*,

³⁸ LABICA, *Réification* [2001: 771].

³⁹ LÖWY, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L'évolution politique de Lukács* [1976: 214].

sia naturalmente in quella relativa a Marx (in cui è menzionato anche Korsch) con citazioni sul lavoro, l'alienazione, la proprietà, il valore d'uso e il valore di scambio, il feticismo, ecc.

Senza dubbio l'analisi marxista della merce gioca un ruolo importante per comprendere le riflessioni di Benjamin sulla modernità di Baudelaire e, a un tempo, sulla sua ambiguità (Baudelaire tentava, secondo Benjamin, di ritrovare nella merce l'aura che le apparteneva e le spettava, cercando anche di «umanizzare la merce in maniera eroica»).

Secondo Rainer Rochlitz, Benjamin si sforzava di ricomprendere gli aspetti critici dell'opera baudelairiana nello schema del feticismo delle merci, come viene confermato dalle analisi benjaminiane dedicate ai *passages* di Parigi, dove si articola anche la sua visione dell'economia, con l'osservazione dei grandi magazzini, dell'architettura e degli stili di vita che ne derivano a discapito dell'

esperienza diretta.⁴⁰ In effetti la coscienza reificata costituisce per Benjamin un freno a qualsiasi progetto di liberazione, essendo, come nota Richard Wolin, un prodotto dell'ingrassamento quasi ipnotico in cui viene allevata ormai l'umanità davanti al «carattere fantasmagorico della produzione di merci».⁴¹

⁴⁰ ROCHLITZ, *Le désenchantement de l'art* [1992: 238].

⁴¹ WOLIN, *Expérience et matérialisme* [1986: 678].

Con Ernst Bloch

Il cammino di Benjamin sulla strada del marxismo è scandito da alcuni incontri importanti.⁴²

La formula di una “amicizia difficile” proposta da Arno Münster⁴³, ben caratterizza la natura del rapporto tra Benjamin e Ernst Bloch, dal loro incontro fino al 1919. Se infatti il primo confessa di

⁴² In questo volume riportiamo quelli con Ernst Bloch e Bertolt Brecht, ma sarebbe ugualmente importante, a proposito dei rapporti tra Benjamin e i marxisti, soffermarsi sui confronti e le discussioni, spesso anche in forma di corrispondenza costante, che Benjamin tessè con Theodor e Gretel Adorno, testimonianza peraltro insostituibile delle difficoltà e della relazione molto delicata che Benjamin ebbe con l’Istituto per le ricerche sociali quando quest’ultimo era già in esilio negli Stati Uniti.

⁴³ MÜNSTER, *Figures de l’utopie dans la pensée d’Ernst Bloch* [1985: 111-129].

essere stato fortemente influenzato dalle loro prime discussioni sulla politica (in una lettera a Scholem del 19 settembre 1919 riconosce per esempio che Bloch lo aiutò a mettere in discussione il rifiuto di qualsiasi movimento politico dell'epoca), il dibattito a intermittenza che i due portarono avanti, quasi sempre a distanza, e che ancora non è del tutto chiarito, lascia emergere senza dubbio malintesi e contrasti filosofici e politici.⁴⁴

⁴⁴ In effetti come nota Arno Münster, la biografia intellettuale, letteraria e filosofica, di Benjamin e Bloch sembra mostrare numerosi punti in comune, ad esempio il cammino che avvicinava entrambi al marxismo, o la preoccupazione nutrita da entrambi di non rompere con una tradizione di pensiero teologica (una teologia ovviamente «ribelle e al servizio degli oppressi»). Nel suo *frammento teologico-politico*, redatto tra il 1920 e il 1921, Benjamin sembra finanche voler riprendere proprio la discussione avviata proficuamente con Bloch. In effetti, se Benjamin si sofferma sul confronto tra messianismo e politica, non si tratta tuttavia per lui di desiderare l'avvento

Bisogna dire che Benjamin accoglie in maniera tiepida *Lo spirito dell'utopia* di Bloch uscito nel 1918 (scrivendo a Scholem il 15 settembre 1919, di essere ben lontano dal sottoscrivere tutto)⁴⁵ e in

del Messia, poiché distinguendo nettamente il tempo del sacro e quello del profano, il messianismo non può implicare una utopia politica. Anche in questo caso bisogna comunque riportare la tesi più sfumata di Michael Löwy, che a partire dall'importanza che ebbe per Benjamin la lettura del libro del 1921 di Franz Rosenzweig, *La stella della redenzione*, osserva che Benjamin, nell'affrontare la questione fondamentale della felicità e della liberazione dell'umanità, potrebbe proporre invece una "mediazione" tra le lotte profane e il compimento della promessa messianica. Così LÖWY, *Walter Benjamin: avertissement d'incendie* [2001: 9].

⁴⁵ Non si tratterebbe unicamente di un disaccordo politico, derivante dall'interesse che Bloch manifestò per la Rivoluzione sovietica, né di riserve generali sulla teoria della conoscenza proposta in quest'opera. Münster aggiunge ad esempio che proprio la questione del giudaismo, così come trattata da Bloch,

maniera ben più severa *L'eredità del nostro tempo* del 1935, su cui il giudizio di Benjamin è irreversibile, dal momento che il libro «non corrisponde in alcun modo alla situazione del tempo», e «nonostante intenzioni eccelse e grandi idee, Bloch si rifiuta di metterle all'opera» come scrive ad Alfred Cohn il 6 febbraio 1935. Un anno prima scrivendo proprio a Benjamin il 30 aprile 1934, Bloch aveva già constatato che il pensiero dei due aveva improntato percorsi diversi.⁴⁶

Nel 1939, a proposito della filosofia della storia di Bloch, Benjamin scrive a Gretel Adorno che l'altro sembra essere ab-

alimentava “paradossalmente” le riserve di Benjamin. (Così MÜNSTER, *Figures de l'utopie* [1985: 116]). In una lettera a Scholem del 13 febbraio 1920, che conferma la tesi di Münster, Benjamin ricusava “l'inaccettabile cristologia” di Bloch, facendo anche menzione di un «rifiuto generale, benché contenuto, del libro e delle sue premesse teoriche».

⁴⁶ La lettera di Bloch è riprodotta in MÜNSTER, *Figures de l'utopie* [1985: 181].

bastanza spaesato non solo sulla terra ma anche sulla storia del mondo!⁴⁷

In *L'eredità del nostro tempo* (1935) Ernst Bloch aveva tentato un'analisi dello stile e della riflessione di Benjamin basati sulla modalità della parcellizzazione e del frammentario, esprimendo riserve sulla ricerca di penetrazione del passato a cui si consacrerebbe, in una prospettiva "archeologica", l'autore di *Parigi, capitale del XIX secolo*. Bloch evidenziava anche i rischi che secondo lui affettavano lo sforzo di Benjamin, e soprattutto quello di idealizzare acriticamente l'ordine antico, senza riferimenti al movimento del futuro osservabili nel presente. In altri termini Bloch, filosofo delle *forme piccole* che affiorano tra le macerie delle rigidità monumentali del passato, oggi impensabili, e il loro proficuo impiego nell'arte e

⁴⁷ Secondo Marc Jimenez, che cita questa lettera in JIMENEZ, *Vers une esthétique négative. Adorno et la modernité* [1983: 197], Benjamin rifiuterebbe l'utopia positiva di Bloch.

nella letteratura, definisce dunque la specificità della *deambulazione* filosofica di Benjamin come «forma dell'interruzione, forma dell'improvvisazione, con rapidi sguardi trasversali che afferrano frammenti e colgono dettagli che non cercano l'unità sistematica». Tramite questo «montaggio surrealista di sguardi perduti e cose familiari» Benjamin ci inviterebbe a sfidare una doppia invisibilità, suscitando le condizioni di un impatto tra due presenze che agiscono simultaneamente, due realtà riconosciute come tali ma non compiute, che possono essere ostacolate nel loro movimento futuro dal *tragico* che in alcuni suoi testi, sarebbe chiaramente identificato come motore della storia. È proprio a questo proposito, cioè sulla problematica del divenire, che sembrano separarsi le strade di Bloch e di Benjamin. Secondo Bloch quella filosofia di Benjamin sarebbe fondamentale solo in quanto “montaggio” che partecipi alla costruzione «di una serie di strade le une sulle altre», in

maniera tale che «il frammento e non l'intenzione *muoia di verità* e sia messo a profitto per la realtà». Le strade a senso unico, cioè «hanno anch'esse una fine». Bloch afferma insomma la necessità di un obiettivo, un fine da raggiungere, cioè l'esistenza di uno sbocco possibile, adottando una visione *ottimista* sulle possibilità di lavorare in un processo che muove lo sviluppo storico del mondo. La sua filosofia, mentre recupera gli elementi *attivi* del passato, si proietta, si posiziona, e si pone anche nella forma dell'*attesa* (e la postura è illusoriamente immobile), verso il non-ancora.

In effetti, questa controversia mette in chiaro l'importanza di due filosofie della storia. Le due sono animate dal manifestarsi nell'una, quella di Bloch, di una utopia positiva, e nell'altra, quella di Benjamin, di una utopia *relativamente* negativa, di cui l'ambivalenza, come nota Marc Jimenez, non sfugge allo sguardo

penetrante di Adorno e Horkheimer.⁴⁸ La riflessione di Benjamin si fonderebbe su una corrente tematica nella quale agiscono i frammenti (di questo stile è particolarmente significativo l'impiego delle *citazioni* in Benjamin) che sono tuttavia paradossalmente arricchiti proprio dalla precarietà della loro *situazione* e dall'incompiutezza che ne definisce l'attualità e il divenire. Tuttavia se questa costruzione si fonda sull'accumulazione e sull'eterogeneità, sulla commistione e sull'impatto, colpisce e scuote anche «qualcosa di questa forza dell'universale che si volatilizza nel progetto globale», secondo la nota espressione di Adorno nell'introduzione agli Scritti di Benjamin (1955). Il fulcro del confronto si pone al livello della visione tragica della storia di Benjamin. Secondo Arno Münster, proprio a questa visione Bloch oppone, nel suo *Principio speranza*, una posizione combattiva e fiduciosa nel compimento

⁴⁸ JIMENEZ, *Vers une esthétique négative. Adorno et la modernité* [1983: 194].

della storia e del destino del mondo, compresa in una “utopia positiva”⁴⁹. E tuttavia, se la ricerca di Bloch è radicalmente *ottimista* e inseparabile dal tentativo di presentare la realtà dei possibili, e dunque appassionatamente dal lato della Speranza, ciò implica che bisogna collocare invece quella di Benjamin all’opposto, quasi come intrecciata tragicamente alla disperazione? Davvero non si trovano punti di contatto in alcun modo? Davvero realmente Benjamin è attestato sulle *retrovie*? Le sue strade a senso unico non aprono ad esempio alcun *passage* all’esplorazione? Certo in *Zentral Park* il corso della storia si presenta come catastrofe, mentre nelle *Tesi* è in dubbio la possibilità stessa di un reale progresso storico, nonostante Benjamin insista sulle eccezioni, sfide seducenti ma isolate, che comunque interrompono a momenti lo sviluppo storico del mondo, come realtà impre-

⁴⁹ MÜNSTER, *Figures de l’utopie* [1985: 125].

vedibile di una sospensione messianica del divenire che permetterebbero di uscire “con effrazione” dal corso omogeneo della storia.

Eppure, allo stesso tempo, non precisa forse Benjamin stesso che il desiderio di Baudelaire (e baudelaireiano) di “interrompere il corso del mondo” è sempre attuale proprio come la sua violenza, la sua impazienza e la sua collera (come sottolinea in *Zentral Park*)? Non ci è forse assegnata la missione, e non abbiamo per compito di *brosser l'histoire à rebrousse-poil*?

In definitiva, come suggerisce Michael Löwy⁵⁰, davvero non si può comprendere la filosofia della storia di Benjamin come portatrice di una necessità doppia, quella cioè di garantire da un lato la «restauration de l'harmonie cosmique brisée», da un lato, e dall'altro quello di assumere invece la prospettiva della redenzione messianica? In altri termini,

⁵⁰ LÖWY, *Walter Benjamin critique du progrès* [1986: 639].

non si volterebbe Benjamin verso il
passato al fine di orientarsi anche verso
l'avvenire messianico/rivoluzionario?

Con Bertolt Brecht

Benjamin conosce Brecht nel 1929, e comincia tra di loro, nonostante indiscusse incomprensioni reciproche, una lunga amicizia, testimoniata ad esempio dal progetto di pubblicare una rivista assieme, dai loro costanti scambi di opinione sulla situazione dell'Unione sovietica stalinista, dai soggiorni di Benjamin nell'esilio brechtiano danese di Svendborg.⁵¹ Peraltro Benjamin non

⁵¹ Bisogna anche segnalare che, proprio mentre Benjamin si appresta a raggiungere Brecht colà, Gretel Adorno, con la solita franchezza che caratterizza la corrispondenza con l'amico, lo mette in guardia contro la pericolosa influenza che Brecht potrebbe esercitare su di lui. E, alle osservazioni dell'amica, Benjamin risponde tuttavia altrettanto francamente agli inizi di giugno del 1934, chiedendole di avere fiducia in lui perché, nonostante gli evidenti rischi, i rapporti con Brecht daranno un giorno prova di essere stati fecondi. Dobbiamo dire qui che si tratta di uno

lesina gli elogi all'opera brechtiana e alla sua impronta materialista e dialettica.⁵² Ad esempio, a proposito dell'*Opera da tre soldi*, Benjamin mette in evidenza la ricchezza di una posizione politica fondata anche sul perfezionamento di un linguaggio interamente e radicalmente svincolato da ogni magia. Ancora a proposito di altri personaggi brechtiani, Benjamin nota con interesse che per Brecht lo scritto non è opera, ma macchina, strumento. Certo, come osserva Rolf Tiedemann, gli scritti su Brecht non consentono di cogliere la

scambio epistolare, quello tra Benjamin e Gretel Adorno, spesso realmente appassionante.

⁵² Rolf Tiedemann definisce i testi che Benjamin dedica a Brecht come “esegesi scolastiche”. Oltre alle introduzioni di Tiedemann e Schweppnhäuser nei *Gesammelte Schriften*, e il saggio di TIEDEMANN, *L'art de penser dans la tête des autres* [2003], si veda anche TIEDEMANN, *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins* [1983: 61].

“totalità complessa” del materialismo benjaminiano, ma rendono comunque esplicita l’attesa di un’arte che fosse politicamente rivoluzionaria. Ancora, nelle due versioni, del 1931 e del 1938-39, di *Che cos’è il teatro epico?*, Benjamin presenta la novità (estetica) e l’efficacia (politica) del teatro brechtiano, un teatro che è anche, per altri versi, all’altezza tecnica.

Considerando invece la realtà cinematografica e quella radiofonica, e valutando le conseguenze del mutamento di scena, Benjamin dichiara che il teatro epico risponde alle sfide del suo tempo, sconvolgendo i rapporti funzionali tra pubblico e scena, rappresentazione e testo, attori e regia. Questo teatro non aristotelico, anticontemplativo, che si dirige alle masse (gli spettatori, come collettivo di «persone cointeressate le quali non pensano senza una ragione»⁵³, vengono dunque sollecitati a maturare ed

⁵³ BENJAMIN, *Che cos’è il teatro epico?* [1974: 127].

esprimere una presa di posizione) rinnova le visioni classiche della fiaba e dell'eroe, reinventa l'arte della messa in scena⁵⁴, il

⁵⁴ BENJAMIN, *Che cos'è il teatro epico?* [1974]. «A proposito della trama Brecht si è domandato se gli eventi che il teatro epico rappresenta non dovessero essere già noti. Esso si comporta nei confronti della trama come il maestro di ballo nei confronti dell'allieva.» (128) «Nel suo ultimo lavoro Brecht prende ad oggetto la vita di Galileo. Brecht presenta Galileo anzitutto come un grande maestro. Egli non soltanto insegna una nuova fisica ma la insegna anche in modo nuovo. Nelle sue mani, l'esperimento diventa non soltanto una conquista della fisica ma anche della demagogia.» (128) «Si può dire che Brecht ha intrapreso il tentativo di fare di colui che pensa, anzi del saggio, l'eroe drammatico. E precisamente su questa base il suo teatro può essere definito epico.» (129) «L'interesse rilassato del pubblico, per il quale sono previsti gli spettacoli del teatro epico, ha la sua peculiarità in questo, che non si fa quasi appello alla facoltà di immedesimazione dello spettatore. Per il teatro epico, l'arte sta appunto nel suscitare, al posto dell'immede-

gesto citabile, e ripensa la recitazione dell'attore⁵⁵.

Mettendo in evidenza le *situazioni* e mettendo in luce gli *stati di fatto*, il teatro epico fa emergere le contraddizioni che erodono il mondo reale, e quelle che determinano il pensiero e l'atto degli individui. Per esempio, per Benjamin, Galy Gay, l'eroe del dramma di *Un uomo è un uomo*, «non è altro che il teatro delle

simazione, lo stupore.» (130) «Nella *Linea di condotta* viene portato davanti al tribunale del Partito non soltanto il rapporto dei comunisti ma anche, attraverso la loro recitazione, una serie di gesti del compagno contro cui sono intervenuti. Quello che nel teatro epico in generale è un raffinatissimo mezzo artistico, diventa uno degli scopi immediati nel caso particolare del dramma didascalico. Del resto il teatro epico è per definizione un teatro gestuale.» (132)

⁵⁵ Sul teatro brechtiano il lettore può riferirsi, tra le molteplici, alle analisi contenute nel volume collettivo *Bertolt Brecht*, al numero monografico di *Europe*, agosto-settembre, curato da Ph. Ivernel e J.-M. Lachaud [2000].

contraddizioni che costituiscono la nostra società»⁵⁶.

In un testo breve dedicato nel 1932 a *La Madre*, Benjamin svela quella che gli sembra l'autentica potenza politica del teatro epico. Pelagia Vlassova, la madre, che è doppiamente sfruttata (come operaia e come donna), confermerebbe Marx e Lenin nella sua esperienza, facendo del suo percorso di vita e della sua presa di coscienza dei modelli, diventando sulla scena epica la «prassi che si incarna, che si fa carne»⁵⁷.

Nella sua conferenza del 1934 dal titolo *L'autore come produttore* Benjamin invita a ripensare dunque in maniera

⁵⁶ «Forse, nel senso di Brecht, non è troppo audace definire il saggio come il teatro perfetto della loro dialettica». BENJAMIN, *Che cos'è il teatro epico?* [1974: 129].

⁵⁷ Fred Fischbach può scrivere a giusto titolo che questa formazione di vita che appare «comme un progrès de la raison» diventa inimitabile. FISCHBACH, *L'évolution politique de Bertolt Brecht* [1976: 125].

dialettica l'articolazione tra la missione politica e il criterio qualitativo dell'opera d'arte, di un qualsiasi prodotto artistico. Per Benjamin, infatti, l'orientamento politico *corretto* di una qualsiasi opera deve accompagnarsi ad un'esigenza che sia invece propriamente artistica, cioè anche ad un fondamento qualitativo imprescindibile: in altri termini, la missione di un'opera politica può funzionare sul piano politico, secondo Benjamin, soltanto se funziona anche sul piano letterario!

Più chiaramente ancora, Benjamin espone la sua ipotesi come segue:

la giusta missione politica di una data opera d'arte include la sua qualità letteraria *per la ragione* che questa include la sua *missione* letteraria.

Accantonando dunque i dibattiti più tradizionali che ancora si concentravano sul rapporto tra forma e contenuto dell'arte, Benjamin si propone piuttosto di inserire, d'iscrivere, l'opera nel

“contesto sociale vivente” del tempo. Si dedica con insistenza a interrogare la funzione che l’opera ricopre tra i rapporti di produzione di una data epoca, interrogandola anche su come si colloca *in essi*. E, anche al di là di questo, come nota Pascal Maillard, l’opera d’arte è per Benjamin definita come tale quando produce ciò che essa stessa può trasformare.⁵⁸ Ingaggiando direttamente il dibattito sulla tecnica e riferendosi agli esempi dell’*art opératoire* praticata da Sergei Tretiakov⁵⁹ e della stampa sovietica⁶⁰, Benjamin dichiara che le

⁵⁸ MAILLARD, *Lecture de Walter Benjamin* [1985: 130].

⁵⁹ Riportiamo l’espressione francese usata da Lachaud, che distingue in altri suoi lavori, tra *Art opératoire*, *Art militant* e *Art engagé*. Si veda per esempio il più recente LACHAUD, *Art et aliénation* [2012], o LACHAUD, *Que peut (malgré tout) l’art?* [2015]. *Ndt*

⁶⁰ Soprattutto con riferimento alla socializzazione della scrittura, che sembra dunque smontare l’artificio teorico della separazione tra autori e lettori.

tecniche letterarie e artistiche, in quanto legate allo sviluppo delle forze motrici della società, devono essere all'altezza della sfida. Da questo punto di vista può ad esempio ironizzare sulla posizione espressa dagli scrittori tedeschi progressisti e borghesi che si schierano per convinzione a fianco del socialismo e del proletariato senza tuttavia presentarsi e agire come produttori!⁶¹ In effetti interrogandosi sulla funzione dell'intellettuale nel processo di produzione, Benjamin osserva che questo si trova nell'impossibilità di promuoverne una trasformazione, anche solo limitata alla semplice attività della macchina produttiva. Sulla stessa base Benjamin critica inoltre la nuova oggettività e la tecnica del

⁶¹ Secondo Benjamin, infatti, nella sua conferenza su *L'autore come produttore* del 1934, il posto dell'intellettuale nella lotta di classe non può essere fissato o scelto che sulla base della sua posizione nel processo di produzione. BENJAMIN, *Avanguardia e rivoluzione* [1973].

reportage fotografico che, di là dal toccare la realtà in sé, rinvia costantemente alla sua immagine *sublimata*.⁶² In altri termini, gli scrittori e gli artisti dovrebbero lavorare per la trasformazione della macchina produttiva proprio a partire dal materiale che loro stessi le forniscono. E richiamando dunque la posizione brechtiana, Benjamin può anche concludere indicando un'urgenza, quella di non usare la macchina produttiva senza allo stesso tempo trasformarla, almeno nei limiti del possibile, in senso socialista.⁶³ Inutile sottolineare che per Benjamin non si tratta di un'arte che faccia propaganda. Alla missione politica, per quanto *giusta*, corretta, adatta, deve accompagnarsi l'espressione della sua "attitudine". Tocca all'autore la responsabilità inoltre di

⁶² Questa tecnica riesce ad esempio a fare della miseria stessa un semplice oggetto di piacere, e proprio impiegando tecniche sempre più perfezionate e attuali.

⁶³ BENJAMIN, *Avanguardia e rivoluzione* [1973: 80].

aprire la strada per la costruzione e l'organizzazione di questa "attitudine da seguire", di questa condotta. Fino a farne un "modello di produzione", un "carattere", decisivo non solo per guidare altri produttori, ma anche per mettere al loro disposizione una macchina produttiva migliore e migliorata. In questo senso Benjamin riflette sul fatto che il teatro epico, che rimette radicalmente in questione una tecnica scenica che impediva invece ogni innovazione, si riallaccia alle prospettive annunciate dal Dadaismo.⁶⁴ Le relazioni tradizionali della produzione teatrale sono dunque profondamente alterate, quando non distrutte. Il pubblico non è più una massa anonima passiva, e il ruolo dell'attore si discosta dal sensazionale sfidando l'identificazione. Al cuore stesso del dispositivo epico si trova infatti il *montaggio*, che distrugge l'aspetto illusorio del teatro ricreativo. Proprio

⁶⁴ La forza rivoluzionaria del Dadaismo consiste per Benjamin proprio nel mettere "in crisi" l'autenticità dell'arte.

all'interruzione è devoluto il ruolo principale, perché «l'elemento mostrato deve interrompere proprio quella continuità in cui esso stesso si colloca». Da questa pratica allora nascono lo stupore e l'interrogativo, perché l'azione interrotta stimola l'esperienza salvifica dello choc. Lo spettatore, non diversamente dall'attore, è obbligato a prendere partito, a scegliere il proprio posto nell'intrigo della trama, e nello stesso tempo a trovare la propria posizione nel mondo concreto in cui, e lo spettatore e l'attore, vivono. Brecht, come scrive Benjamin, è meno preoccupato di indurre il pubblico a condividere emozioni e sentimenti, siano pure essi sentimenti di ribellione, che a fargli considerare invece in maniera distaccata, ragionata e resistente, la situazione in cui vive.

Walter Benjamin e il Surrealismo (verso una teoria materialista dell'immagine?)

Nel 1929 Benjamin pubblica un noto saggio sul Surrealismo precisando nel sottotitolo la sua proposta che vuole vedere nel movimento un'ultima presa dell'intelligenza europea. Benjamin non ascrive al movimento il carattere di una semplice rottura interna nell'arte e nella letteratura, ma lo interpreta alla luce del desiderio romantico (di bellezza, di verità, di azione) che esso porta con sé e della critica all'ideologia del progresso e della vita moderna che esprime. In questo il Surrealismo non è molto lontano dall'insurrezione anticapitalista evocata dal Romanticismo rivoluzionario. In effetti, come ricorda Michael Löwy, nel Romanticismo rivoluzionario la nostalgia del passato «si trasforma in energia critica, in

forza sovversiva, interamente investita nella prospettiva utopica»⁶⁵.

Sulle tracce di quella “estasi profana” che sgorga al cuore stesso delle opere surrealiste, tentando di descrivere quella “dialettica dell’ebbrezza” su cui si fonda una ricerca di mondi insoliti, Benjamin riconosce che il Surrealismo si sforza di spezzare la falsa coerenza del mondo dato, di squilibrarne l’asse e partecipare così del movimento nella sua trasformazione. Chiaramente afferma infatti che «vivere in una casa di vetro è una virtù rivoluzionaria per eccellenza, ma è anche un’ebbrezza, un esibizionismo morale di cui sentiamo un grande bisogno». Vicino alle tesi sullo sviluppo dialettico del Surrealismo sostenute da Pierre Naville in *La Révolution et les intellectuels* (1926), Benjamin ammette dunque che il Surrealismo, nel collezionare rovine e reperti dell’antichità, e rimettondoli assieme per costruire passaggi inediti, ci

⁶⁵ LÖWY, *Walter Benjamin et le Romantisme* [1994: 82].

incoraggia in effetti a tentare strade inesplorate che possono condurci a ciò che non c'è ancora. E dunque ancora, politicizzando questo sguardo storico sul passato, il Surrealismo può bensì restare una semplice rivolta, ma anche riattivare «l'idea radicale della libertà» che connota ogni pratica rivoluzionaria. In altri termini l'attivismo surrealista può «fornire alla rivoluzione l'estasi».

I surrealisti, infatti, come decifраторi dei segni, riattivano la potenza dell'immaginario e si collocano al di là dei limiti fissati nell'immediatezza del reale, arrivando al cuore del palazzo di vetro⁶⁶, tracciando un percorso che si riallaccia naturalmente a quelli della speranza comunista. Come scrive Benjamin

solo quando il corpo vivo e lo spazio delle immagini si sovrappongono nell'estasi profana, in maniera così

⁶⁶ Sul tema dell'architettura e del palazzo di cristallo in Benjamin, si veda MISSAC, *Passage de Walter Benjamin* [1987: 157].

profonda che ogni tensione rivoluzionaria e ogni innervazione del corpo collettivo diventino energia rivoluzionaria, solo allora la realtà ha davvero superato se stessa per rispondere alle richieste del *Manifesto comunista*.

Per Rochlitz che commenta questo testo, si tratta del momento in cui Benjamin abbandona il primato dei riferimenti teologici⁶⁷. In altri termini si sviluppa qui una riflessione sulle condizioni necessarie all'azione concreta nel movimento reale. Rochlitz chiarisce anche quale sia secondo lui il significato dell'estasi nel testo benjaminiano dedicato al Surrealismo:

attraverso l'estasi dell'intero suo corpo l'uomo riesce a comunicare con il cosmo, nella pienezza dell'istante e nell'interezza della sua presenza, a pena di dover farlo, suo malgrado, attraverso

⁶⁷ ROCHLITZ, *Le désenchantement de l'art* [1992: 150].

la distruzione, come nell'orrore delle guerre moderne.⁶⁸

Cosciente dei limiti del Surrealismo, consapevole della fragilità delle immagini oniriche che scontano una certa incompiutezza (certo, Benjamin legge con piacere *Le paysan de Paris* di Louis Aragon, ma gli rimprovera anche di non avere suscitato, oltre al sogno, anche il risveglio), punta dunque nel saggio celebre sull'opera d'arte all'epoca della sua riproducibilità tecnica, del 1936⁶⁹, di

⁶⁸ ROCHLITZ, *Le désenchantement de l'art* [1992: 150].

⁶⁹ Dobbiamo registrare che, assieme a un qualche entusiasmo che attraversava la prima versione di questo testo (che mantiene comunque il merito di confrontarsi apertamente con l'espansione delle forze produttive), come nota Adorno nella sua *Teoria estetica* (1970), il difetto della teoria della produzione proposta da Benjamin è quello di non consentire di distinguere tra una concezione dell'arte liberata fin dalle sue fondamenta di ogni ideologia, e l'abuso invece della razionalità

politicizzare l'arte dialettizzando la relazione tra arte e politica nel contesto di una filosofia della storia, di cui il senso più profondo si rivela nell'interpretazione che Benjamin stesso dà del dipinto di Paul Klee.⁷⁰

Secondo Bruno Tackels le ricerche sull'immagine di Benjamin, soprattutto negli scritti su Baudelaire e Proust, testimoniano la necessità di cogliere le immagini del sogno con forza, dissolvendole in quanto concetti mitologici e inserendole nello spazio della storia.⁷¹ L'immagine è concepita da Benjamin come un *universo* complesso, capace di comprendere il vecchio e il nuovo, provocando uno choc che lascia *apparire* ciò che può essere dopo ed eventualmente salvaguardato. Questo vero e proprio salvataggio,

estetica al fine di sfruttare e dominare le masse.

⁷⁰ Su cui si veda lo studio di SCHOLEM, *Walter Benjamin et son ange* [1995], nonché il saggio di MOSÈS, *L'ange de l'histoire* [1992].

⁷¹ TACKELS, *Walter Benjamin* [1992: 109].

secondo Palmier, riguarda tanto il sensibile quanto l'intellegibile, il presente come il passato, ciò che è morto e ciò che vive. Per Palmier, Benjamin non si propone un atto *restauratore*, di re-integrazione o ricostruzione, ma invoca piuttosto «la mano che afferra ciò che rischia d'essere perduto per sempre»⁷².

Benjamin sembra dunque impostare un confronto incessante con la sfera della storia, esigendo un'interpretazione che si radichi nella prospettiva della trasformazione del mondo. Questo è il senso che dona ad esempio al suo studio dei *passages* di Parigi: il *passage* come tentativo di uscire dal sogno risvegliandosi, quale esempio più completo del rovesciamento dialettico. Sfidando le riserve di Adorno, Benjamin chiarisce il suo concetto di "immagine dialettica" in una lettera a Gretel Adorno del 16 agosto 1935:

⁷² PALMIER, *La récréation de la critique littéraire comme genre philosophique chez Walter Benjamin* [1995: 109].

l'immagine dialettica non ricalca il sogno, ma mi sembra contenere effettivamente le istanze, gli spazi in cui irrompe il risveglio... qui dunque un nuovo arco si presenta per essere teso e maneggiato, una dialettica, quella tra l'immagine e il risveglio.

L'immagine dialettica spiega ancora Benjamin nel noto exposé del 1935 su Parigi, è il punto in cui l'altrove si scontra con l'adesso producendo una scintilla che forma una costellazione... l'immagine è il momento sospeso della dialettica, perché, mentre la relazione tra presente e passato è puramente temporale, quello dell'altrove con l'adesso è dialettica: non è qualcosa che scorra o passi ma è un'immagine a scatti.

La "dialettica sospesa", l'arresto dialettico, la pausa, impone dunque una visione discontinua e frammentata che, nel momento dell'impatto, ci allontana da qualsiasi rischio di *sonnolenza*. Nella frattura e nella tensione, l'immagine si

presenta come una “costellazione”, ma resta anche *errante*, cioè capace di interrogare in ogni momento l’impossibile/possibile di un avvenire aleatorio. Rochlitz descrive con grande attenzione questo progetto: la dialettica sospesa opera un taglio trasversale che attraversa il processo della storia, al fine di estrarne un’immagine dalle ambivalenze rivelatrici, tanto sogno di felicità quanto fantasmagoria del mito, e spetta poi a noi rilanciare l’aspettativa utopica del passato «liberandola dalla fantasmagoria che l’ha destinata al fallimento»⁷³.

All’istante del risveglio si impone invece, libero ormai, il momento presente di una conoscenza possibile: frammenti raccolti nel cuore del passato e da lì resi attuali, strappati “con effrazione” dal corso omogeneo della storia, come scrive Benjamin nelle *Tesi*. Questi frammenti-monadi, che il gobbetto di *Infanzia berlinese* fa risalire in superficie sono,

⁷³ ROCHLITZ, *Le désenchantement de l’art* [1992: 283].

come abbiamo già sottolineato, il segnale di una “interruzione messianica del divenire”, cioè, nelle parole delle *Tesi*,

une chance révolutionnaire dans le combat pour le passé opprimé.

Benjamin, in altri termini, proprio affermando in maniera chiara la propria opzione materialista/dialettica, evidenzia anche espressamente i limiti principali dell’opzione surrealista. In maniera più sfumata Michael Löwy chiarisce questa divergenza tra Benjamin e i surrealisti a partire dal fatto che non si possa fissare in maniera netta l’opposizione tra sogno e risveglio, domandosi se anche per Benjamin, come per Baudelaire e Breton, l’aspirazione principale non sia in fondo quella di creare un mondo nuovo in cui «l’action serait enfin la sœur du rêve»⁷⁴.

⁷⁴ LÖWY, *Walter Benjamin et le Surréalisme* [1996: 88].

Walter Benjamin e il movimento *accidentato* della storia

Nel 1940 nelle note riflessioni sulla filosofia della storia, Benjamin sembra accarezzare quest'ultima contropelo, ponendosi apertamente dalla parte dei vinti, cioè della massa enorme di quelli suoi contemporanei, certo, ma senza dimenticare il lungo corteo formato da quelli di ieri. Questo schieramento filosofico, finanche rivendicato politicamente, fugge tuttavia alla morsa del nostalgico e aggira la trappola del commemorativo, ponendo con forza le questioni della prassi del *risveglio*, mettendo dunque in corrispondenza e in articolazione tra di loro il qui-ed-ora erede del passato e l'avvenire. Benjamin scava qui le fondamenta (salvare ciò che è ormai in pericolo, senza smettere di sognare un mondo diverso) su cui debba fondarsi un

progetto rivoluzionario *necessario*. Sono proprio gli oppressi – qui Benjamin si appoggia alla tradizione blanquista e spartachista – che irrompendo attivamente sulla scena della storia, nell’istante rivoluzionario, devono interrompere il continuum storico.⁷⁵

⁷⁵ Nella quindicesima tesi, Benjamin scrive proprio così: «*La conscience de faire éclater le continuum de l’histoire est propre aux classes révolutionnaires dans l’instant de leur action*».

Nota dei curatori. Lachaud segue la traduzione francese, quasi alla lettera, del testo tedesco. Per completezza, e soprattutto tenuto conto della particolare importanza della citazione benjaminiana, riportiamo di seguito la versione francese tradotta dallo stesso Benjamin della tesi XV e presente nel Benjamin-Archiv, Ms 452-465: «*Les classes révolutionnaires ont, au moment de leur entrée en scène, une conscience plus ou moins nette de saper par leur action le temps homogène de l’histoire*». Per una discussione storico-critica delle vicende delle Tesi, corredate da altro prezioso materiale, si veda il volume curato da Gianfranco Bonola e Michele

Nella sesta tesi Benjamin chiarisce che «il messia non viene unicamente in veste di redentore, ma come vincitore dell' Anticristo»⁷⁶.

Nella dodicesima tesi, riprendendo l'osservazione di Marx, Benjamin afferma che è proprio la classe oppressa (cioè coloro che non possiedono niente e dunque non hanno niente da perdere se non le loro catene) che deve assumere il ruolo di “classe vendicatrice” portando a termine “l'opera della liberazione”.⁷⁷

Ranchetti: BENJAMIN, *Sul concetto di storia* [1997].

⁷⁶ Il messia di cui parla Benjamin non viene ovviamente dal cielo (e non è propriamente *invitato*), ma sono le classi dominate che devono assumersi questo compito.

⁷⁷ Dobbiamo riconoscere di non riuscire a comprendere del tutto l'analisi di Rochlitz che individua nell'idea di vendetta evocata da Benjamin una certa prossimità dell'autore con il *socialisme du ressentiment* di origine nietzschiana (nell'atto rivoluzionario, come indicava Marx, la rabbia espressa si indirizzerebbe contro un intero sistema, e non contro

Questa responsabilità può essere pienamente rivendicata solo prendendo coscienza della dominazione esercitata dai vincitori di ogni tempo. Il ricordo, la memoria delle sofferenze accumulate si presenta qui come la fonte principale di questa azione che punta alla redenzione. In questo suo ultimo testo redatto pochi mesi prima della sua tragica morte il 26 settembre 1940, Benjamin si riporta a un materialismo storico spogliato di ogni dogmatismo che pure era dominante nei circoli marxisti ortodossi.⁷⁸ La prima tesi

i suoi rappresentanti). Si veda ROCHLITZ, *Le désenchantement de l'art* [1992: 270].

A questo proposito Michael Löwy sottolinea invece correttamente che l'idea benjaminiana non nasca affatto dal "rancore", ma esprime una indignazione, una sorta di «ostilità inconciliabile contro l'oppressione». LÖWY, *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie* [2001: 95].

⁷⁸ Sarebbe qui ancora opportuno indagare l'importanza per Benjamin degli scritti di un marxista *eretico* come Karl Korsch, soprattutto nel rapporto con l'opera di Marx.

apre, dunque, con una significativa allegoria, quella dell'automa – la mano di una bambola chiamata materialismo storico è mossa da un nano nascosto al suo interno che rappresenta la piccola, laida e discreta teologia contemporanea.⁷⁹ Da subito, dunque, l'arroganza del materialismo storico meccanicista, convinta di avere la meglio (almeno con riferimento alla sua fede nel *progresso evoluzionista* della storia), entra in crisi. Per Benjamin, infatti, soltanto una riflessione che unisca marxismo e teologia può aspirare alla pretesa di giustificare un'azione che possa sconvolgere il dominio degli oppressori e degli sfruttatori – nella quarta tesi viene evocata la lotta di classe «che uno storico cresciuto alla scuola di Marx non dovrebbe mai perdere di vista», e tuttavia resiste l'idea che l'avvento di una società senza classi resti essenzialmente un orizzonte – e possa combattere con efficacia il

⁷⁹ BENJAMIN, *Sur le concept d'histoire* [2000: 194].

fascismo.⁸⁰ In effetti, per riprendere l'osservazione di Gérard Raulet, Benjamin ci lascia in eredità un testo sorprendente «che coniuga il materialismo storico con una visione apocalittica, in un rapporto peculiare al tempo del messianismo ebraico».⁸¹

⁸⁰ Nell'ottava tesi, quella in cui si annota che lo stato d'eccezione in cui viviamo è oggi la regola, si tratta per Benjamin di indicare i limiti di un certo approccio politico al fascismo: «non c'è alcuna ragione filosofica di stupirsi che gli eventi che noi viviamo siano 'ancora' possibili nel XX secolo». BENJAMIN, *Sur le concept d'histoire* [2000: 199].

Nota dei curatori. «Lo stupore perché le cose che noi viviamo sono 'ancora' possibili nel ventesimo secolo non è filosofico.» BENJAMIN, *Sul concetto di storia* [1997: 33]. «Lo stupore perché le cose che viviamo sono 'ancora' possibili nel ventesimo secolo è tutt'altro che filosofico.» BENJAMIN, *Tesi di filosofia della storia* [1995: 79].

⁸¹ RAULET, *Walter Benjamin* [2000: 59]. Sulla questione del tempo è rivelatrice l'osservazione di Benjamin nella quindicesima

Scartando ogni approccio positivista o evolucionista e rigettando l'idea che il divenire umano sia determinato da ferree leggi storiche, il testo benjaminiano sviluppa, senza peraltro cedere alle tentazioni dell'irrazionalismo, una critica virulenta all'idea di progresso (inteso come ineluttabilità storica)⁸². Nella tredicesima tesi, Benjamin attacca duramente lo storicismo social-democratico e le conseguenze politiche determinate dalla *fede* che ispira (critica che si indirizza allo stesso modo e senza dubbio anche ai partiti comunisti di tipo stalinista). E dunque, queste ipotesi ci portano a concepire un carattere non lineare, ma

tesi in cui ricorda che i rivoluzionari del luglio 1830 spararono sugli orologi.

⁸² Daniel Bensaïd sottolinea che Benjamin, nel momento in cui proclama le sue forti riserve contro l'ideologia del progresso, è assai prossimo all'idea di Baudelaire per cui «la vera civilizzazione consiste nella diminuzione delle tracce del peccato originale e non nella crescita infinita dei beni». Bensaïd, *Le pari mélancolique* [1997: 241].

discontinuo e accidentato del movimento della storia, e a farci carico, nella indeterminatezza, del futuro. Si tratta insomma di decifrare e analizzare i segni delle catastrofi che vi si annunciano (smettendola magari di assumerle come inevitabili) e, allo stesso tempo, di proporre e attivare la nascita e lo sviluppo di *possibili* movimenti di emancipazione (accettando, peraltro, l'eventualità di un loro fallimento). In altri termini, senza sottostimare l'indagine sulle condizioni oggettive di superamento del mondo dato, ma richiedendo una indispensabile critica delle lacune che *lavorano* nel movimento attuale del reale, Benjamin immagina l'azione rivoluzionaria nei termini di una "scommessa malinconica"⁸³. Annotiamo per inciso che

⁸³ Ci permettiamo di prendere in prestito il titolo del lavoro di Bensaïd sopra citato, che termina, non senza riferimento diretto alla sensibilità benjaminiana evocando una «scommessa malinconica sulla necessità improbabile

concentrandosi sui risultati messianici provocati dalle lotte degli oppressi che scandiscono la storia a volte interrompendola, l'idea del compimento stesso della storia è come estranea alla filosofia di Benjamin.⁸⁴

Rileggendo e commentando queste tesi oggi, Michael Löwy, partendo dalla considerazione che «per la riflessione rivoluzionaria si tratta del testo forse più significativo dopo le tesi marxiane su Feuerbach»⁸⁵, si impegna a dimostrare proprio la loro “portata universale”, al di là del loro inserimento nel contesto (era la mezzanotte del nostro secolo, ricorda

di rivoluzionare il mondo». BENSÄID [1997: 297].

⁸⁴ Secondo Bensaïd, nell'opera di Benjamin «il messianismo secolare ha la meglio sull'utopia», cioè «il messia non è il compimento della storia universale ma unicamente l'entrata in scena di un *possibile* ch sia in grado di contrastare il *probabile*». BENSÄID, *Walter Benjamin. Sentinelles messianiques* [1990: 211].

⁸⁵ LÖWY, *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie* [2001: 10].

seguendo la potente formula di Victor Serge). Coerentemente l'autore fa notare che «non sono soltanto il futuro e il presente a restare aperti nell'interpretazione benjaminiana del materialismo storico, ma anche il passato», proseguendo poi per sviluppare le implicazioni di una affermazione di questo tipo: «ciò che significa soprattutto che la versione della storia che ha trionfato fino ad ora non era l'unica possibile»⁸⁶.

Contro la storia dei vincitori, la celebrazione del fatto compiuto, le vie della storia a senso unico, l'inevitabilità della vittoria di quelli che hanno trionfato, bisogna tornare a questa osservazione elementare: ogni presente apre a una molteplicità di possibili futuri.⁸⁷

⁸⁶ LÖWY, *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie* [2001: 135].

⁸⁷ LÖWY, *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie* [2001: 135].

Appoggiandosi su dati storici concreti che attingono a fonti diverse tra di loro (quella messianica, quella romantica, quella libertaria), Benjamin costruisce secondo Löwy un “marxismo dell’imprevedibilità” se non addirittura un marxismo “gotico”.

La nostra epoca, tutt’altro che pacificata, si rivela invece brutale (guerre, carestie, migrazioni di milioni di persone...). Gli attacchi alla dignità umana, le accresciute modalità di sfruttamento, le nuove forme dell’alienazione, le diseguaglianze economiche e le ingiustizie sociali, tutto questo perdura, e addirittura si aggrava in occasione delle crisi del capitalismo finanziario.

E altri pericoli ancora più acuti sembrano profilarsi, legati al divario di ricchezza tra i paesi, allo schiacciamento delle culture “periferiche”, alla commercializzazione selvaggia del progresso scientifico e del suo risvolto tecnologico, alla totale indifferenza della legge del profitto verso le catastrofi ecologiche.

Insomma, questa realtà è in netto contrasto con le speculazioni astratte sulla fine della storia. L'imperativo formulato da Karl Marx nel 1844 nella *Critica alla filosofia del diritto pubblico di Hegel* – quello di ribaltare le condizioni sociali in cui l'essere umano si trovi umiliato, asservito, abbandonato, sfruttato – è tutt'altro che sorpassato. Ma una tale posizione implica naturalmente che si debba rifiutare con forza l'idea che le condizioni realmente esistenti nel mondo siano insuperabili, al contrario dunque di quanto vuole affermare l'ideologia dominante. E, di conseguenza, bisognerebbe rifondare una teoria ed una pratica politica critiche entrambe. Davanti all'insolenza e alla prepotenza dei potenti, alle illusioni penetranti di una propaganda che accantona brutalmente ogni discussione e tende a criminalizzare ogni posizione contraria⁸⁸, bisogna op-

⁸⁸ In questa società la comunicazione deve avere la meglio sul dibattito, così da potere meglio mascherare le cause delle controversie.

porre d'altra parte, *malgrado tutto*, le reazioni salutari di resistenza e le declinazioni promettenti benché rese inefficaci che ci riconducono qua e là all'idea blochiana del non-ancora.

La riflessione di Benjamin – benché i suoi ultimi testi sembrino a Rochlitz, da un punto di vista schiettamente politico, come marchiati a vivo dal tragico contesto storico, un contesto peraltro ben determinato, e dunque dalla disperazione che gliene discendeva⁸⁹ – resta del tutto attuale.

⁸⁹ In effetti, la grande forza del fascismo europeo, assieme al tradimento che dovette sembrare a Benjamin la sottoscrizione del patto germano-sovietico, e dunque una certa mancanza di sbocchi, non potevano non rafforzare il pessimismo benjaminiano.

Per altri versi, Rochlitz evidenzia anche che il concetto benjaminiano di « stato d'eccezione » (con riferimento specifico al trionfo nazista) non possa neanche essere adattato alle condizioni dello stato di diritto che hanno, per esempio, indotto la lotta armata

Il suo pensiero tratteggia, senza peraltro imporre un qualsivoglia modello generale, delle prospettive concrete per rifondare una filosofia della liberazione e dare impulso a una politica dell'emancipazione.

Di certo, tutto all'opposto tanto di ogni fatalismo che sfoci nella pratica della

negli anni '70. Secondo l'autore «bisogna comunque distinguere i regimi fascisti dai regimi democratici che abbiano tuttavia previsto alcuni privilegi di classe, ciò che il pensiero di Benjamin non consente invece di fare». Si veda ROCHLITZ, *Le désenchantement de l'art* [1992: 271].

In effetti, sulla linea del dibattito aperto da Rochlitz, bisognerebbe quanto meno introdurre una riflessione sulla violenza rivoluzionaria (ciò che Herbert Marcuse tenterà di fare a proposito del '68, opponendosi alla posizione di Adorno su alcune derive del movimento studentesco), nonché evidenziare le problematiche della presa del potere e del periodo di transizione al socialismo (tenendo conto dell'articolazione concreta, ad esempio, di democrazia e socialismo).

rinuncia quanto di ogni forma di ottimismo ingenuo (magari nell'attesa del *gran giorno*, di continuo rinviato!), il marxismo *atipico* di Walter Benjamin ci stimola, seguendo la bella formula proposta da Naville nel suo *La Rivoluzione e gli intellettuali*, a «dedicarci all'organizzazione del pessimismo». ⁹⁰ In altri termini, a tentare di fermare la folle corsa verso il peggio, e a mantenerci invece desti, con una capacità sempre viva d'immaginare approdi impensati.

Letture

ADORNO, Theodor W. – BENJAMIN, Walter [1994] – *Briefwechsel 1928-1940*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag

BENJAMIN, Walter [2000] – *Sur le concept d'histoire*, in *Essais III*, Paris, Gallimard

-- [1997] – *Sur le concept d'histoire*, in *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Torino, Einaudi

⁹⁰ NAVILLE, *La Révolution et les intellectuels* [1926, 1975: 116].

- [1995] – *Il carattere distruttivo. L'orrore del quotidiano*, Milano, Mimesis
- [1995] – *Parco centrale*, in Benjamin, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, con un saggio di F. Desideri, Torino, Einaudi
- [1995] – *Tesi di filosofia della storia*, in Benjamin, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, con un saggio di F. Desideri, Torino, Einaudi
- [1983] – *Moskauer Tagebuch*, Frankfur am Main, Suhrkamp Verlag
- [1983] – *Diario moscovita*, Torino, Einaudi
- [1979] – *Correspondance I (1910-1928)*, edizione a cura di G. Scholem e T. W. Adorno, Paris, Aubier-Montaigne
- [1979] – *Correspondance II (1929-)*, edizione a cura di G. Scholem e T. W. Adorno, Paris, Aubier-Montaigne
- [1977] – *Zentralpark*, in Benjamin, *Illuminationen*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag
- [1974] – *Che cos'è il teatro epico?*, in Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, trad. E. Filippini, Torino, Einaudi
- [1973] – *Avanguardia e rivoluzione*, traduzione di A. Marietti, Torino, Einaudi

BENJAMIN, Walter – SCHOLEM, Gerschom [1985] – *Briefwechsel 1933-1940*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag

BENSAÏD, Daniel [1997] – *Le pari mélancolique*, Paris, Fayard

-- [1990] – *Walter Benjamin. Sentinelle messianique*, Paris, Plon

BESANCENOT, Olivier – LÖWY, Michael [2014] – *Affinités révolutionnaires*, Paris, Mille et une nuits

BRECHT, Bertolt [1976] – *Journal de travail 1938-1955*, a cura di Ph. Ivernel, Paris, L'Arche

-- [1973] – *Arbeitsjournal 1938-1942*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag

CHATEAU, Dominique [1995] – *A propos de «la critique»*, Paris, L'Harmattan

FISCHBACH, Fred [1976] – *L'évolution politique de Bertolt Brecht de 1913 à 1933*, Lille, Publications de l'Université de Lille 3

IVERNEL, Philippe – LACHAUD, Jean-Marc [a cura di, 2000] – *Bertolt Brecht*, numero monografico di *Europe*, 856-757, agosto-settembre 2000

JIMENEZ, Marc [1983] – *Vers une esthétique négative. Adorno et la modernité*, Paris, Le sycomore

LABICA, Georges [2001] – *Fétichisme (de la marchandise)*, in *Dictionnaire critique du*

- marxisme*, diretto da G. Bensussan e G. Labica, Paris, PUF
- [2001] – *Réification*, in *Dictionnaire critique du marxisme*, diretto da G. Bensussan e G. Labica, Paris, PUF
- LACHAUD, Jean-Marc [2015] – *Que peut (malgré tout) l'art?*, Paris, L'Harmattan
- [2012] – *Art et aliénation*, Paris, PUF
- [a cura di, 1996] – *Walter Benjamin*, numero monografico della rivista *Europe*, 804, aprile 1996
- [a cura di, 1994] – *Présence(s) de Walter Benjamin*, Bordeaux, Université Michel de Montaigne
- LACIS, Asja [1976] – *Professione: Rivolutionnaria*, Milano, Feltrinelli
- LACOSTE, Jean [1978] – *Préface*, in Benjamin, *Sens unique*, trad. J. Lacoste, Paris, Les lettres nouvelles
- LÖWY, Michael [2001] – *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses 'Sur le concept d'histoire'*, Paris, PUF
- [1996] – *Walter Benjamin et le Surréalisme*, in Lachaud [a cura di, 1996], 81
- [1994] – «Walter Benjamin et le romantisme», in Lachaud [a cura di, 1994]

- [1986] – «Walter Benjamin critique du progrès: à la recherche de l'expérience perdue», in Wismann [a cura di, 1986]
- [1976] – *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L'évolution politique de Lukács (1909-1929)*, Paris, PUF
- MAILLARD, Pascal [1985] – *Lecture de Walter Benjamin*, in Meschonnic [a cura di, 1985]
- MESCHONNIC, Henri [a cura di, 1985] – *Critique de la Théorie critique*, Paris, Presses Universitaires de Vincennes
- MISSAC, Pierre [1987] – *Passage de Walter Benjamin*, Paris, Seuil
- MOSES, Stéphane [1992] – *L'Ange de l'Histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Seuil
- MÜNSTER, Arno [1985] – *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, Paris, Aubier
- NAVILLE, Pierre [1975] – *La Révolution et les intellectuels (1926)*, in *La révolution et les intellectuels*, Paris, Gallimard
- PALMIER, Jean-Michel [2006] – *Walter Benjamin. Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu*, Paris, Edition Klincksieck
- [1995] – *La recreation de la critique littéraire comme genre philosophique chez Walter Benjamin*, a Chateau [a cura di, 1995]

PICKER, Marion [2010] – *Walter Benjamin. Les vicissitudes du mythe*, Les cahiers philosophiques de Strasbourg, 27, 2010, 81-111

RAULET, Gérard [2000] – *Walter Benjamin*, Paris, Ellipses

RENAULT, Emmanuel [2001] – *Le vocabulaire de Marx*, Paris, Ellipses

ROCHLITZ, Rainer [1992] – *Le désenchantement de l'art. La philosophie de Walter Benjamin*, Paris, Gallimard

SCHOLEM, Gerschom [1975] – *Walter Benjamin. Die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag

TACKELS, Bruno [1992] – *Walter Benjamin*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg

TIEDEMANN, Rolf [2003] – *L'art de penser dans la tête des autres*, in Benjamin, *Essais sur Brecht*, trad. française a cura di Ph. Ivernel, Paris, La fabrique

-- [1983] – *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag

WISMANN, Heinz [a cura di, 1986] – *Walter Benjamin et Paris*, actes du colloque international de 27-29 juin 1983, Paris, Cerf

WOLIN, Richard [1986] – *Expérience et matérialisme*, in Wismann [a cura di, 1986]

Sull'attualità intempestiva del Surrealismo

Jean-Marc Lachaud e Michael Löwy

Qualche anno fa Jean Clair si accaniva contro l'arte contemporanea e finanche con lo spirito e le utopie della modernità. Oggi, in un volumetto pubblicato con il contributo della *Fondation du 2 mars*⁹¹, Clair continua a scagliarsi in maniera violenta e caricaturale contro il Surrealismo. L'autore gioca un po' con la personalità di André Breton e, riprendendo qualche dichiarazione e manifestazione del gruppo surrealista, da lui considerato come una "società segreta", vorrebbe portare le *prove* della

⁹¹ Jean Clair, *Du surréalisme considéré dans ses rapports au totalitarisme et aux tables tournantes*, Paris, Mille et une nuits 2003.

complicità del movimento con i totalitarismi del XX secolo. Ancora, Clair ricusa il movimento sul piano dell'irrazionalismo, della violenza brutale e finanche dell'occultismo, ricorrendo a formule d'effetto come il "superfascismo" di Georges Bataille e il "teatro della follia" di Antonin Artaud. Infine, non esita ad additare le derive sessantottine dell'eredità surrealista, dal situazionismo alla filosofia di Deleuze, Guattari e Foucault, tra gli altri.

Dando ora la parola a Michael Löwy⁹² facciamo intendere una voce differente, in difesa dell'irriducibilità ribelle del

⁹² Direttore emerito del CNRS, ha pubblicato sul Romanticismo e il Surrealismo, tra i tanti, i seguenti volumi: *Révolution et mélancolie* (con Robert Sayre, Paris, Payot 1992); *L'étoile du matin* (Paris, Syllepse, 2000); *Messagers de la tempête. André Breton et la Révolution de janvier 1946 en Haïti* (con Gérald Bloncourt, Paris, Le Temps des Cerises, 2007); *Esprits de feu. Figures du romantisme anticapitaliste* (con Robert Sayre, Paris, Sandre, 2013).

Surrealismo. E forse è proprio l'eco ancora viva di una tale radicalità poetica e politica che Jean Clair vorrebbe screditare e demolire!

Jean-Marc Lachaud: In che senso può dirsi che il Surrealismo è il Romanticismo del XX secolo?

Michael Löwy: Il Romanticismo non è una scuola letteraria del XIX secolo, ma è piuttosto una forma di sensibilità che alimenta tutti i campi della cultura, una cometa il cui nucleo incandescente è la rivolta contro la civiltà industriale/capitalista moderna. Il Romanticismo si oppone, con tutta l'energia melanconica della disperazione, allo spirito quantificatore dell'universo borghese, alla reificazione mercantile, alla piattezza utilitarista e, soprattutto, al disincantamento del mondo.

Il Surrealismo è l'esempio più forte e affascinante di una corrente romantica nel XX secolo. Tra tutti i movimenti culturali di quest'epoca, è quello che ha

portato alla sua espressione più alta l'aspirazione romantica a re-incantare il mondo. Ed è anche quello che ha incarnato nel modo più radicale la dimensione rivoluzionaria del Romanticismo. La ribellione dello spirito e la rivoluzione sociale, il cambiamento della vita (Rimbaud) e la trasformazione del mondo (Marx), sono le due stelle polari che hanno fin dall'origine orientato questo movimento, spingendolo verso la ricerca costante di pratiche culturali e politiche sovversive.

Sia chiaro, la lettura che i surrealisti fanno dell'eredità romantica passata è estremamente selettiva. Sono attratti dagli "affreschi giganteschi di Hugo", da alcuni testi specifici di Alfred de Musset, d'Aloysius Bertrand, di Xavier Forneret, di Gérard de Nerval. E, come scrive Breton in *Le merveilleux contre le Mystère*, ciò che li attrae è il "desiderio umano di emancipazione totale". Ma anche, in un buon numero di scrittori romantici o post romantici (Borel,

Flaubert, Baudelaire, Daumier, Coubert), li attrae “l’odio spontaneo della borghesia”, la volontà di “non conciliare in alcun modo con la classe dominante”.

jml: Qual è la dimensione politica, allora, del Surrealismo?

ml: Durante gli anni '20, il desiderio di rompere radicalmente con la società borghese europea spinse Breton ad avvicinarsi alle idee della Rivoluzione d'Ottobre, come emerge dal suo commento del *Lenin* di Trotsky del 1924. Quando aderisce nel 1927, con altri numerosi suoi compagni, al Partito comunista francese, si riserva comunque il suo “diritto di critica”, come spiega chiaramente nel suo opuscolo *Au Grand Jour*. E infatti, qualche anno dopo, nel 1935, questo diritto di critica lo porterà a rompere con la versione staliniana del comunismo, e anche con quei suoi compagni surrealisti che invece hanno scelto di allinearsi sulle posizioni staliniste (per tutti Louis Aragon).

Al prezzo di scissioni e abbandoni, il nucleo del gruppo surrealista attorno a Breton e Benjamin Péret non ha mai dismesso un intransigente rifiuto dell'ordine sociale, morale e politico, né la sua autonomia gelosamente custodita (nonostante l'adesione o la simpatia verso varie correnti della sinistra rivoluzionaria). Dopo la rottura con lo stalinismo, il movimento si avvicina dunque a Trotsky, in occasione di una visita di Breton a quest'ultimo in Messico e la redazione di un appello comune "pour un art révolutionnaire indépendant" (1938). In seguito, nel dopoguerra Breton e altri sono attratti anche dalle posizioni anarchiste e collaborano, almeno tra il '51 e il '53, al giornale *Le Libertaire*, organo della Fédération Anarchiste (coordinata da Georges Fontenis).

Al di là, dunque, delle differenti forme di militanza, ciò che caratterizza la natura politica del Surrealismo è la ribellione contro lo stato di fatto esistente,

l'affermazione di un principio supremo di libertà contro ogni tipo di oppressione, religiosa, patriottica, economica o totalitaria.

jml: Ci saranno ovviamente delle ambiguità nel programma surrealista, ad esempio, quanto all'idea di progresso, di illuminismo, di violenza, di occultismo, ecc.?

ml: Il Surrealismo non si oppone all'Illuminismo ma si scaglia ferocemente su quella che pensa esserne una semplice caricatura proposta dalla civiltà capitalista europea, consistente cioè in un razionalismo astratto e ottuso, a un realismo superficiale, ad un positivismo che onora l'ordine e il progresso. Fin dal *Premier Manifeste du Surréalisme* del 1924, Breton denuncia infatti quell'attitudine ad allontanare "col pretesto del progresso e sotto la bandiera della civilizzazione" tutto ciò che viene dall'immaginario e dal sogno. La ricerca, dunque, di una alternativa a questa

“civilizzazione” rimarrà costante per tutta la storia del Surrealismo, fino agli anni '70, quando un gruppo di surrealisti francesi e cechi pubblica nel 1976 *La civilisation surréaliste*, opera coordinata da Vincent Bounoure.

Quanto all'occultismo, non è che interessi in sé ai surrealisti. Ciò che interessa loro è piuttosto una serie di forme culturali premoderne: l'alchimia, la kabala, la magia, le arti dette originarie dell'Oceania e dell'America, l'arte celtica, ecc. Ciò che li attrae verso queste pratiche culturali è soprattutto la loro immensa carica poetica, che, proprio nel senso esplosivo del termine, serve ai surrealisti a “dinamitare” l'ordine culturale stabilito e il suo saggio conformismo positivista.

jml: Jean Clair utilizza maliziosamente le riserve formulate da Walter Benjamin proprio nei confronti del Surrealismo...

ml: In effetti, se Benjamin era tanto affascinato dal Surrealismo, nel suo

celebre articolo del 1929, era proprio perché lo considerava un movimento profondamente rivoluzionario e libertario, una forma di illuminazione profana, di “ispirazione materialista e antropologica”. L’illuminazione profana dei surrealisti consiste soprattutto in alcune “esperienze magiche sulle parole”, in cui si sovrappongono e si compenetrano “parole d’ordine, formule magiche e concetti”. Certo, bisogna dire che Benjamin, in un passaggio del suo lavoro citato, stigmatizza l’esistenza di una concettualizzazione dell’illuminazione profana ma insufficiente presso i surrealisti, ben illustrata dall’episodio di Madame Sacco, la veggente “evocata” da Breton in *Nadja*. Benjamin naturalmente vorrebbe vedere i surrealisti, “questi figli adottivi della Rivoluzione”, rompere con “l’alcova bagnata dello spiritismo”. In effetti, devo dire che si tratta di un malinteso, perché la figura della veggente, come gli altri protagonisti di *Nadja*, è perfettamente di tipo profano e non ha

per Breton un significato che la colleghi allo spiritismo.

jml: Ti sentiresti di sostenere che il Surrealismo è ancora attuale?

ml: Una voce insistente, che col tempo ha preso la pesantezza schiacciante e la consistenza granitica del dogma, vorrebbe che il Surrealismo fosse morto, almeno come movimento e azione collettiva, nel 1969. In effetti, però, seppure alcuni membri del gruppo surrealista di Parigi (raccolti attorno a Jean Schuster) hanno ritenuto di dovere annunciare proprio quell'anno lo scioglimento del gruppo, altri (raccolti attorno a Vincent Bounoure) hanno invece deciso di continuare l'avventura surrealista. Oggi un'attività surrealista collettiva esiste ancora, non soltanto a Parigi ma anche a Praga, Madrid, Stoccolma, Leeds e Chicago. Fino a quando il rifiuto dell'infamia "realmente esistente" e l'utopia di un'altra civiltà – nella quale, per parafrasare Baudelaire, il

sogno non sarà più il nemico dell'atto – toccheranno donne o uomini ostinati, il Surrealismo continuerà a portare la sua carica di quello che Benjamin chiamava “l'istante di tutto il tempo” (*Jetztzeit*)⁹³.

⁹³ Löwy traduce in effetti l'espressione benjaminiana con “le temps d'à présent”, facendola corrispondere peraltro a quella più generale di “here-and-now”. In italiano, altre volte reso, prendendo a prestito la stessa parafrasi di Benjamin, con “un istante carico di futuro”. Noi preferiamo invece la formula più sobria ed elegante, ma ugualmente rispettosa della formula benjaminiana del *Jetztzeit*, di “istante di tutto il tempo” (*Ndt*).