



Michael Löwy
Redenzione e utopia

Figure della cultura ebraica
mitteleuropea



Bollati Boringhieri

Prima edizione febbraio 1992

© 1992 Bollati Boringhieri editore s.r.l., Torino, corso Vittorio Emanuele 86
I diritti di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale
o parziale con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono
riservati

Stampato in Italia dalla Stampatre di Torino
CL 61-9602-0 ISBN 88-339-0649-3

Titolo originale *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale.*
Une étude d'affinité élective

© PUF, Paris 1988

Traduzione di David Bidussa

Progetto grafico della copertina di Pierluigi Cerri

Indice

- 9 *Introduzione*
I vinti della storia
- 14 1. Sul concetto di affinità elettiva
- 22 2. Messianismo ebraico e utopia libertaria:
dalle «corrispondenze» all'*attractio electiva*
- 36 3. Paria, ribelli e romantici: tentativo di analisi sociologica
dell'intelligencija ebraica dell'Europa centrale
- 56 4. Gli ebrei religiosi anarchicheggianti: Martin Buber,
Franz Rosenzweig, Gershom Scholem, Leo Löwenthal
- 80 5. «Teologia negativa» e «utopia negativa»: Franz Kafka
- 104 6. Al di fuori di tutte le correnti e al crocevia di tutte le strade:
Walter Benjamin
- 136 7. Gli ebrei assimilati, ateo-religiosi, libertari: Gustav Landauer,
Ernst Bloch, György Lukács, Erich Fromm
- 167 8. Crocevia, circoli e figure: alcuni casi esemplari
- 186 9. Una eccezione francese: Bernard Lazare
- 207 *Conclusione*
Il «messianismo storico», concezione romantico-messianica
della storia
- 217 *Note*

Redenzione e utopia : figure della cultura ebraica mitteleuropea / Michael Löwy. - Torino :
Bollati Boringhieri, 1992
250 p. : 21 cm. - (Saggi)
I. LÖWY, Michael
1. INTELLETTUALI EBREI. Europa centrale. Sec. 20.
CDD 943.004924
(a cura di S. & T. - Torino)

Introduzione

I vinti della storia

La nostra generazione sconta il prezzo del suo sapere, giacché la sola immagine che lascia è quella di una generazione vinta. Questo sarà il suo lascito ai posteri.

WALTER BENJAMIN

Il termine Europa centrale – *Mitteleuropa* – indica un'area geografico-culturale e storica unificata dalla cultura germanica: la Germania e l'Impero austro-ungarico. Nel periodo compreso tra la metà del secolo XIX e il 1933 la comunità ebraica dell'Europa centrale ha conosciuto uno sviluppo culturale straordinario, un *secolo d'oro* paragonabile al secolo XII giudeo-arabo in Spagna. Questa cultura ebraico-tedesca, risultato di una sintesi spirituale unica nel suo genere che ha dato al mondo Heine e Marx, Freud e Kafka, Ernst Bloch e Walter Benjamin, ci appare oggi come un mondo scomparso, un continente cancellato dalla storia, un'Atlantide inghiottita dall'oceano con i suoi palazzi, i suoi templi, i suoi monumenti. Distrutta dalla marea nazista, è sopravvissuta soltanto in esilio, dispersa, e i suoi ultimi esponenti – Marcuse, Bloch, Fromm – si sono estinti come gli ultimi barlumi di un immenso fuoco dello spirito. Nondimeno, essa ha lasciato la sua impronta sulla cultura del secolo XX, in ciò che ha prodotto di più innovativo e ricco nelle scienze, nella letteratura o nella filosofia.

Questo libro si occupa di una generazione e di una corrente particolari dell'universo culturale ebraico della *Mitteleuropa*: una generazione d'intellettuali nati nel corso dell'ultimo quarto del secolo XIX, i cui scritti attingono insieme a fonti tedesche (il romanticismo) ed ebraiche (il messianismo). Il loro pensiero è profondamente, «organicamente», inseparabilmente *ebraico-tedesco*, sia che essi assumano orgogliosamente questo sincretismo (Gustav Landauer) sia che lo vivano come una lacerazione (Kafka); che tentino di negare le loro fonti tedesche (Gershom Scholem) o la loro identità ebraica (Lukács). Questo pensiero si articola intorno all'idea ebraica (caba-

listica) di *Tikkun*, termine polisemico che significa insieme: redenzione (*Erlösung*), restituzione, riparazione, riforma, ristabilimento dell'armonia perduta.

Fu una generazione di sognatori e di utopisti, aspiranti a un mondo *radicalmente altro*, al Regno di Dio in terra, al Regno dello Spirito, della Libertà, della Pace. Il loro ideale era la comunità egualitaria, il socialismo libertario, la rivolta antiautoritaria, la rivoluzione permanente dello spirito. Molti di loro caddero come combattenti solitari alle Termopili del secolo xx, vittime della barbarie nascente (Monaco, 1919: Gustav Landauer) o trionfante (Port-Bou, 1940: Walter Benjamin). Per la maggior parte furono profeti disarmati. Un episodio che si racconta della vita di Lukács vale per molti di loro: imprigionato nel novembre 1956, dopo la sconfitta della rivoluzione ungherese, cui aveva preso parte in qualità di ministro della Cultura del governo Imre Nagy, si vide intimare dall'ufficiale sovietico che lo minacciava con la mitraglietta l'ordine imperativo di consegnare le armi. Non avendo scelta, il vecchio filosofo ebreo-ungherese avrebbe estratto di tasca la stilografica e l'avrebbe consegnata alle forze dell'ordine...

Una generazione di *vinti della storia*, dunque. Non è sorprendente che tanti di loro siano finiti suicidi: Tucholsky, Toller, Wolfenstein, Carl Einstein, Hasenclever, Benjamin...

Nelle sue *Tesi di filosofia della storia*, Walter Benjamin chiedeva che si scrivesse la storia dal punto di vista dei vinti. Il presente saggio è un tentativo di applicare tale metodo.

Per un paradosso più apparente che reale, è proprio perché essi sono dei vinti, dei marginali controcorrente della loro epoca, dei romantici ostinati e degli utopisti incurabili, che la loro opera diviene sempre più attuale, sempre più carica di senso a mano a mano che ci si avvicina alla fine del secolo xx.

Va da sé che questa generazione romantica e messianica era attraversata dalle correnti politiche e ideologiche più diverse e contraddittorie. Lo scopo di questo libro non è d'intervenire in modo risolutivo nei dibattiti o di prendere posizione nelle controversie, ma piuttosto di *comprendere* il loro movimento d'insieme, la loro genesi in una determinata congiuntura storica e sociale nell'Europa centrale, in un momento di crisi e di rinnovamento della tradizione ebraica e della cultura tedesca. Si tratta, mediante un procedimento che rientra nella *sociologia della cultura*, di analizzare lo sviluppo

di una categoria sociale nuova, l'intelligencija ebraica, e le condizioni che favoriscono, al suo interno, la nascita di una doppia configurazione spirituale: l'utopia romantica e il messianismo restituzionista. Il concetto chiave di questa analisi, che potrebbe aprire nuove possibilità, ancora largamente inesplorate nel campo della sociologia dei fatti culturali, è quello di *affinità elettiva*, termine che compare già in Goethe e Max Weber, ma che qui è riformulato diversamente. Non si tratta, studiando l'opera di una quindicina di autori – noti e sconosciuti, celebri od oscuri, ossequiati o dimenticati –, di abbozzare la storia delle loro idee o di presentare una (piccola) monografia filosofica su ciascuno di loro, ma di provare a ricostruire, nella *sua unità pluridimensionale, tutto un universo culturale* socialmente condizionato. Questo approccio tenta di chiarire, da un punto di vista nuovo, un'ampia area della moderna cultura europea, individuando una rete sotterranea di *corrispondenze* che collega tra loro alcuni degli spiriti più creativi. Cerca anche di dar conto dell'irruzione, nel campo magnetico polarizzato dal romanticismo libertario e dal messianismo ebraico, di una *nuova concezione della storia*, di una nuova percezione della temporalità, in rottura con l'evoluzionismo e la filosofia del progresso.

Chi ha formulato nel modo più profondo, più radicale, più sovversivo, questa concezione eretica, questo sguardo nuovo sulla storia e sul tempo, è stato Walter Benjamin. Per questo motivo, e perché porta in sé in forma concentrata tutte le tensioni, i dilemmi e le contraddizioni dell'universo culturale ebraico-tedesco, egli occupa il posto centrale di questo saggio. In effetti, Benjamin è al cuore di questa generazione messianico-romantica e il suo pensiero, leggermente desueto, stranamente anacronistico, è al tempo stesso quello più attuale e più carico di esplosività utopica. La sua opera illustra l'orientamento degli altri pensatori del gruppo ed è da essi chiarita in un gioco d'immagini che non è affatto quello degli specchi che si riflettono all'infinito, ma piuttosto quello degli sguardi che s'interrogano reciprocamente.

Mi è concessa una parola personale per concludere questa introduzione? Questo libro rappresenta anche per l'autore, ebreo alquanto errante, nato in Brasile da genitori viennesi, vissuto a São Paulo, Ramat-Aviv e Manchester, e residente (definitivamente?) a Parigi

da vent'anni, un modo di ritrovare le proprie radici culturali e storiche.

La mia famiglia viene da Vienna, ma il ramo paterno, Löwy, è originario della regione cecoslovacca dell'Impero austro-ungarico. Nessuna parentela, ch'io sappia, con Julia Löwy, la madre di Franz Kafka: il nome era abbastanza frequente tra gli ebrei dell'Impero... Quanto al ramo materno, Löwinger, la sua origine è ungherese. Nessuna parentela, ch'io sappia, con Joseph Löwinger, banchiere di Budapest, padre di György Lukács...

Non avendo antenati illustri, nondimeno mi sento intimamente implicato, coinvolto, chiamato in causa da questa eredità culturale, dall'universo spirituale scomparso dell'ebraismo mitteleuropeo, questa stella estinta la cui luce disintegrata e dispersa attraversa ancora lo spazio e il tempo, i continenti e le generazioni.

È stato nel leggere alcuni testi di Walter Benjamin, mentre esploravo l'Archivio Gustav Landauer presso la Biblioteca dell'Università ebraica di Gerusalemme, che ho avuto la sensazione intuitiva di toccare un insieme sotterraneo molto più vasto. Ho abbozzato un piano di ricerca che ho sottoposto al compianto Gershom Scholem nel corso di un incontro nel dicembre 1979. Una prima versione sotto forma di articolo fu completata nel 1980 e corretta da Scholem; venne pubblicata l'anno dopo in «Archives de Sciences sociales des Religions» con il titolo *Messianisme juif et utopies libertaires en Europe centrale (1905-1923)*. Una prima versione del capitolo su Walter Benjamin è comparsa in «Les Temps modernes» nell'ottobre 1983 con il titolo *Le messianisme anarchiste de Walter Benjamin*.

Ho continuato la ricerca consultando l'Archivio Martin Buber a Gerusalemme, l'Archivio Lukács a Budapest, l'Archivio dell'Institut d'Histoire sociale di Amsterdam, l'Archivio Hannah Arendt presso la Library of Congress a Washington, le carte inedite di Walter Benjamin conservate presso la Bibliothèque Nationale a Parigi e il Leo Baeck Institute a Gerusalemme e a New York; inoltre ho intervistato Ernst Bloch (1974), Gershom Scholem (1979), Werner Kraft (1980), Pierre Missac (1982) e Leo Löwenthal (1984).

Ho profittato molto dell'aiuto, dell'incoraggiamento e della critica dei colleghi del Groupe de Sociologie des Religions – soprattutto Jean Séguy e Danièle Hervieu-Léger – nonché di Rachel Ertel,

Rosemarie Ferenczi, Claude Lefort, Sami Nair, Guy Petitdemange, Eleni Varikas, Irving Wohlfarth, Martin Jay, Leo Löwenthal e del compianto Michel de Certeau.

Un ringraziamento particolare a Miguel Abensour i cui consigli e le cui critiche mi sono stati molto preziosi nella redazione finale di questo testo.

I.

Sul concetto di affinità elettiva

Un secolo dopo Auguste Comte, la sociologia continua a mutuare la sua terminologia concettuale dalla fisica o dalla biologia. Non sarebbe tempo di rompere con questa tradizione positivista e di attingere a un fondo spirituale e culturale più vasto, più ricco di senso, più vicino alla trama stessa dei fatti sociali? Perché non utilizzare il vasto campo semantico delle religioni, dei miti, della letteratura e persino delle tradizioni esoteriche per fecondare il linguaggio delle scienze sociali? Max Weber non ha forse mutuato il concetto di carisma dalla *teologia* cristiana e Mannheim quello di «costellazione» dall'*astrologia* classica?

Il presente lavoro è uno studio di *affinità elettiva*. L'itinerario di questo termine è curioso: va dall'alchimia alla sociologia passando per la letteratura romanzesca. Ha per padrini Alberto Magno (sec. XIII), Johann Wolfgang Goethe e Max Weber... Nell'utilizzare il concetto, abbiamo provato a integrare le varie accezioni che l'espressione ha assunto nel corso dei secoli. Designiamo con «affinità elettiva» un tipo molto particolare di rapporto dialettico che s'instaura tra due configurazioni sociali o culturali, irriducibile alla determinazione causale diretta o all'«influenza» nel senso tradizionale. Si tratta, a partire da una certa analogia strutturale, di un movimento di convergenza, di attrazione reciproca, di confluenza attiva, di combinazione che può giungere fino alla fusione. A nostro avviso, sarebbe interessante tentare di fondare lo *statuto metodologico* di questo concetto, come strumento di ricerca interdisciplinare che consenta di arricchire, sfumare e rendere più dinamica l'analisi dei rapporti tra fenomeni economici, politici, religiosi e culturali.

Cominciamo, anzitutto, col ricostruire brevemente l'itinerario del termine per riuscire a cogliere tutta la *ricchezza di significati* che ha accumulato nel corso del suo curioso periplo spirituale.

L'idea che la disposizione dei corpi a unirsi sia l'effetto di una analogia visibile od occulta risale all'Antichità greca, come attesta in particolare la formula di Ippocrate *omoion erchetai pros to omoion* (*simile venit ad simile*). Ma il termine *affinità* come metafora alchemica compare solo nel Medioevo; è probabile che la sua prima fonte sia Alberto Magno per il quale, se lo zolfo si unisce ai metalli, è per l'affinità che ha con tali corpi: *propter affinitatem naturae metalla adurit*. Si ritrova questa tematica in Johannes Conradus Barchusen, celebre alchimista tedesco del secolo XVII, che parla di *reciprocam affinitatem*,¹ e soprattutto in Boerhave, alchimista olandese del secolo XVIII. Nel suo libro *Elementa Chemiae* (1724), Hermannus Boerhave spiega che *particulae solventes et solutae se affinitate suae naturae colligunt in corpora homogenea*. Osservando il rapporto tra l'oro e l'acqua regia in un recipiente, constata:

Perché l'oro, che è 18 volte più pesante dell'acqua regia, non precipita al fondo del recipiente che contiene quest'ultima? Non vedete che tra ciascuna particella di oro e ciascuna particella di acqua regia agisce *una forza* in virtù della quale esse si ricercano, si uniscono e si ritrovano?

Questa forza è l'affinità che determina la combinazione di quei corpi eterogenei in una unione ch'è una sorta di matrimonio, di *nozze chimiche*, determinato dall'amore più che dall'odio, *magis ex amore quam ex odio*.²

Il termine *attractiones electivae* appare per la prima volta ad opera del chimico svedese Torbern Olog Bergman. La sua opera *De attractionibus electivis* (Uppsala 1755) sarà tradotta in francese con il titolo *Traité des affinités chimiques ou attractions électives* (1788). Spiegandosi in merito alla terminologia adottata, Bergman scrive: «Molti chiamano *affinità* ciò che noi abbiamo chiamato *attrazione*. Di seguito impiegherò indifferentemente questi due termini, quantunque il primo, più metaforico, mi sembri meno adeguato in un'opera di fisica». In polemica con Bergman, un chimico francese coevo, de Morveau, sottolinea che l'affinità è un caso particolare dell'attrazione, che si distingue per una intensità specifica del potere attrattivo, grazie alla quale due o più corpi «formano un essere che ha proprietà nuove e distinte rispetto a quelle appartenenti

a ciascuno di tali corpi prima della combinazione». ³ Nella traduzione tedesca del libro di Bergman (Frankfurt am Main 1782-90) il termine «attrazione elettiva» è reso con *Wahlverwandtschaft*, affinità elettiva.

Probabilmente è da questa versione tedesca dell'opera di Bergman che Goethe ha tratto il titolo del suo romanzo *Die Wahlverwandtschaften* (1809), dove si parla di un'opera di chimica studiata da uno dei personaggi «circa una decina di anni fa». Diversi passi descrittivi del fenomeno chimico sembrano estratti direttamente dall'opera dello studioso svedese, e in particolare l'analisi della reazione tra AB e CD, che si combinano di nuovo in AD e CB. Questa trasposizione, operata da Goethe, del concetto chimico sul terreno sociale della spiritualità e dei sentimenti umani era tanto più facile in quanto, presso molti alchimisti (come Boerhave), il termine era già molto carico di metafore sociali ed erotiche. Per Goethe c'è affinità elettiva quando due esseri o elementi «si cercano l'un l'altro, si attirano, si divorano l'un l'altro e successivamente riemergono da questa unione intima in una forma (*Gestalt*) mutata e inattesa». ⁴ La somiglianza con la formula di Boerhave (due elementi che «si ricercano, si uniscono e si ritrovano») è sorprendente e non è escluso che Goethe abbia conosciuto anche l'opera dell'alchimista olandese e se ne sia ispirato.

Con il romanzo di Goethe il termine ha conquistato diritto di cittadinanza nella cultura tedesca, a designare un tipo particolare di legame tra le anime. È dunque in Germania che conoscerà la sua terza metamorfosi: la trasmutazione, ad opera di quel grande alchimista della scienza sociale che risponde al nome di Max Weber, in *concetto sociologico*. Egli mantiene dell'accezione antica le connotazioni di scelta reciproca, attrazione e combinazione, ma sembra scomparire la dimensione della novità. Il concetto di *Wahlverwandtschaft* – così come quello di significato vicino di *Sinnaffinitäten* (affinità di senso) – appare in tre contesti precisi negli scritti di Weber.

In primo luogo per caratterizzare una modalità specifica del rapporto tra forme religiose diverse. Per esempio, tra la profezia di missione, in cui gli eletti si sentono come uno strumento di Dio, e la concezione di un Dio personale, extramondano, collerico e potente, esiste «eine tiefe Wahlverwandtschaft». ⁵

Poi per definire il legame tra interessi di classe e visioni del mondo. Le *Weltanschauungen* hanno, secondo Weber, un'autonomia propria, ma l'adesione da parte dell'individuo a questa o quella visione del mondo dipende, in larga misura, dalla *Wahlverwandtschaft* di quest'ultima con i suoi interessi di classe. ⁶

Infine (ed è il caso più importante) per analizzare il rapporto tra dottrine religiose e forme di ethos economico. Il *locus classicus* di questo uso del concetto è il seguente passo di *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*:

Su questa indagine, tenuto conto dell'immensa confusione di reciproci influssi tra le basi materiali, le forme d'organizzazione sociale e politica, e il contenuto spirituale dei periodi storici della Riforma, si può procedere solo così; indagare per prima cosa se e in quali tratti siano riconoscibili determinate affinità elettive (*Wahlverwandtschaften*) tra alcune forme di fede religiosa e di etica professionale. Con ciò stesso si illumina, per quanto è possibile, il *modo* e l'*indirizzo* generale, secondo i quali il movimento religioso, in forza di tali affinità, influenzò lo svolgimento della civiltà economica. ⁷

Osserviamo che la prima volta il termine compare tra virgolette, quasi che Weber volesse scusarsi di questa irruzione di una metafora romanzesca e letteraria in un'analisi scientifica. Ma poi le virgolette scompaiono: la parola è divenuta concetto...

Non è sorprendente che questa espressione non sia stata compresa nella ricezione anglosassone positivista di Max Weber. Un esempio quasi caricaturale è la traduzione inglese di *L'etica protestante* ad opera di Talcott Parsons (1930): *Wahlverwandtschaft* è reso (nel passo sopra citato) ora con *certain correlations*, ora con *those relationships*. ⁸ Mentre il concetto weberiano rinvia a una relazione interna ricca e significativa tra le due configurazioni, la «traduzione-tradimento» di Parsons la sostituisce con una banale relazione (o correlazione) esterna e priva di senso. Non si potrebbe illustrare meglio quanto il concetto sia inseparabile da un certo contesto culturale, da una certa tradizione che gli fornisce tutta la sua forza espressiva e analitica.

Nelle tre modalità weberiane, l'affinità elettiva articola strutture socioculturali (economiche e/o religiose) senza che si abbia formazione di una sostanza nuova o modificazione essenziale dei componenti iniziali; e questo anche se l'interazione ha conseguenze efficaci, in particolare nel rafforzare la logica propria di ciascuna figura.

Max Weber non ha mai tentato di esaminare da vicino il significato di questo concetto, di discuterne le implicazioni metodologiche o di definirne il campo di applicazione. Lo si vede comparire qua e là nella sociologia tedesca, ma sempre senza alcuna riflessione concettuale. Per esempio, Karl Mannheim, nel suo pregevole studio sul pensiero conservatore, scrive:

Nella confluenza (*zusammenfließen*) di due orientamenti di pensiero, il compito della sociologia della conoscenza è di trovare nelle due correnti i momenti che, *prima* ancora della sintesi, rivelavano un'affinità interna (*innere Verwandtschaft*) e che dunque hanno reso possibile l'unificazione.⁹

Nel corso del nostro studio sui legami tra messianismo ebraico e utopia sociale, il concetto di affinità elettiva ci è apparso come lo strumento più adeguato e più fecondo per lo studio di questa relazione. Tuttavia, ci sembra che la sua applicazione possa estendersi a molti altri aspetti della realtà sociale. Esso permette di comprendere (nel senso forte di *verstehen*) un certo tipo di congiunzione tra fenomeni apparentemente disparati nell'ambito del medesimo campo culturale (religione, filosofia, letteratura) o tra sfere sociali distinte: religione ed economia, mistica e politica ecc.

Per esempio, potrebbe essere molto illuminante ricorrere al concetto di *Wahlverwandtschaft* per studiare il tipo di rapporto che si stabilì nel Medioevo tra l'etica cavalleresca e la dottrina della Chiesa;¹⁰ a partire dal secolo XVI tra Cabala e alchimia (esiste in proposito un bello studio di Gershom Scholem: *Alchemie und Kabbala*, in «Eranos Jahrbuch», 1977, n. 45); nel secolo XIX tra conservatorismo tradizionalista ed estetica romantica (si veda il saggio di Mannheim sopra citato), tra idealismo tedesco ed ebraismo (si veda lo studio di Habermas), o tra darwinismo e malthusianesimo; al volgere del secolo scorso tra morale kantiana ed epistemologia positivista nelle scienze sociali; e nel secolo XX tra psicoanalisi e marxismo, surrealismo e anarchismo ecc. La sua utilizzazione sistematica esige, tuttavia, un certo numero di precisazioni, in rapporto alla definizione stessa del concetto. Innanzi tutto va tenuto presente che l'affinità elettiva comporta *vari livelli o gradi*:

1) Il primo è quello dell'*affinità* e basta; la parentela spirituale, l'omologia strutturale (concetto impiegato nella sociologia della letteratura di Lucien Goldmann), la *corrispondenza* (nel senso baudelairiano).

La teoria delle corrispondenze è stata formulata per la prima volta in modo sistematico nella dottrina mistica di Swedenborg, che postulava l'esistenza di una corrispondenza biunivoca tra il cielo e la terra e tra le cose spirituali e quelle naturali. Baudelaire si riferisce a Swedenborg come a colui che gli aveva insegnato «che tutto, forma, movimento, nome, colore, profumo, nello *spirituale* come nel *naturale*, è significativo, reciproco, *converso*, *corrispondente*». Ma il concetto, in Baudelaire, perde la sua connotazione mistica originaria per designare il sistema delle analogie reciproche che attraversano l'universo, «i rapporti intimi e segreti delle cose».¹¹

È importante sottolineare che la *corrispondenza* (o affinità) è un'*analogia ancora statica*, che crea la *possibilità* ma non la *necessità* di una convergenza attiva, di una *tractio electiva*. (Accogliamo qui la critica che ci è stata mossa da Danièle Hervieu-Léger circa l'impiego troppo impreciso del termine nel nostro saggio del 1981 su messianismo e utopia).¹² La trasformazione di questa potenza in atto, la *dinamizzazione dell'analogia*, la sua evoluzione verso una interazione attiva dipende da condizioni storiche concrete: mutamenti economici, reazioni di classi e categorie sociali, movimenti culturali, avvenimenti politici ecc.

2) *L'elezione*, l'*attrazione reciproca*, la scelta attiva e mutua di due configurazioni socioculturali, che porta a certe forme d'interazione, di stimolazione reciproca e di convergenza. A questo stadio, le analogie e le corrispondenze cominciano a diventare dinamiche, anche se le due strutture rimangono separate.

È a questo livello (o alla cerniera tra esso e il successivo) che si situa la *Wahlverwandtschaft* tra etica protestante e spirito del capitalismo di cui parla Weber.

3) *L'articolazione*, combinazione o «lega» tra i *partners* che può portare a diverse modalità di unione: *a*) quella che si potrebbe chiamare «la simbiosi culturale» dove le due figure restano distinte ma sono organicamente associate; *b*) la fusione parziale e *c*) la fusione totale (le «nozze chimiche» di Boerhave).

4) *La creazione di una figura nuova* a partire dalla fusione degli elementi costitutivi. Questa eventualità, suggerita dal senso «goethiano» del termine, è assente dalle analisi weberiane. È vero che la distinzione tra gli ultimi due livelli è difficile da stabilire: per esempio, il freudomarxismo sarebbe l'articolazione di due com-

ponenti o una forma nuova di pensiero, distinta tanto dalla psicoanalisi quanto dal materialismo storico?

Per rendersi conto della specificità (e dell'interesse eventuale del concetto), non sarà inutile compararlo con altre categorie o altri termini che abitualmente sono impiegati nell'analisi dei rapporti tra strutture significative. L'affinità elettiva, così come noi la definiamo qui, non è l'affinità *ideologica* inerente alle diverse varianti di una stessa corrente sociale e culturale (per esempio tra liberalismo economico e politico, tra socialismo ed egualitarismo ecc.). L'elezione, la scelta reciproca implicano una distanza preliminare, uno scarto spirituale che dev'essere colmato, una certa eterogeneità ideologica. D'altra parte, la *Wahlverwandtschaft* non è affatto identica a «correlazione», termine vago che designa semplicemente l'esistenza di un legame tra due fenomeni distinti: essa indica un tipo preciso di *rapporto significativo* che non ha niente in comune, per esempio, con la correlazione statistica tra crescita economica e declino demografico. L'affinità elettiva non è neppure sinonimo d'«influenza», in quanto implica un rapporto molto più attivo e un'articolazione reciproca (che può giungere fino alla fusione). È un concetto che ci permette di dar conto dei processi d'interazione che non rientrano né nella causalità diretta, né nel rapporto «espressivo» tra forma e contenuto (per esempio, la forma religiosa in quanto «espressione» di un contenuto politico o sociale). Senza volersi sostituire agli altri paradigmi analitici, esplicativi e comprensivi, esso può costituire un tipo di approccio, finora poco praticato, nel campo della sociologia della cultura. D'altra parte è sorprendente che dopo Max Weber ci siano stati così pochi tentativi di riesaminarlo e di utilizzarlo in ricerche concrete.

Beninteso, l'affinità elettiva non si sviluppa nel vuoto o nel cielo della pura spiritualità: essa è favorita (o sfavorita) da condizioni storiche e sociali. Se l'analogia, la parentela in quanto tale dipendono unicamente dal contenuto spirituale delle strutture significative in questione, il loro entrare in rapporto e la loro interazione attiva dipendono da circostanze socioeconomiche, politiche e culturali precise. In questo senso, un'analisi in termini di affinità elettiva è perfettamente compatibile con il riconoscimento del ruolo determinante delle condizioni economiche e sociali. Ciò vale anche, contrariamente a ciò che si pensa abitualmente, per l'analisi webe-

riana classica del rapporto tra etica protestante e spirito del capitalismo: a parte alcune forzature polemiche, la sua dimostrazione non mira tanto a definire un rapporto causale «spiritualista» quanto a dar conto della *Wahlverwandtschaft* tra la dottrina religiosa e l'ethos economico. Notiamo di passata che lo stesso Marx, in un passo dei *Grundrisse* – opera sconosciuta a Weber in quanto pubblicata per la prima volta nel 1939 – fa riferimento alla relazione (*Zusammenhang*) tra protestantesimo inglese od olandese e accumulazione del capitale monetario.¹³

2.

Messianismo ebraico e utopia libertaria:
dalle «corrispondenze» all'*attractio electiva*

Che cosa possono avere in comune il messianismo ebraico e le utopie libertarie del secolo xx? Una tradizione religiosa indifferente alla sfera del politico, volta verso il sovranaturale e il sacro, e un immaginario sociale rivoluzionario, generalmente ateo e materialista? Sembra evidente che la religiosità messianica tradizionalista e rituale dei rabbini e dei talmudisti non abbia niente a che vedere con l'ideologia sovversiva anarchica di un Bakunin o di un Kropotkin. Tanto più che l'etnocentrismo culturale della religione ebraica si situa agli antipodi dell'universalismo militante proprio delle utopie rivoluzionarie.

Tuttavia, il ruolo sempre più attivo degli intellettuali ebrei (a partire dalla metà del secolo xix) nella produzione delle idee radicalmente contestatarie ha stimolato il tentativo di trovare radici religiose ebraiche nelle utopie socialiste. Tra i sociologi della religione, Max Weber, probabilmente, è stato uno dei primi a formulare l'ipotesi del carattere potenzialmente rivoluzionario della tradizione religiosa del giudaismo antico: nella Bibbia il mondo non era percepito come eterno e immutabile, bensì come un prodotto storico destinato a essere sostituito da un ordine divino. Tutto l'atteggiamento nei confronti della vita da parte del giudaismo biblico è determinato, secondo Weber, dalla concezione di una rivoluzione futura di ordine politico e sociale condotta da Dio.¹ Si tratta di un'ipotesi estremamente feconda, ma che resta troppo generica, in quanto non permette di distinguere, nell'insieme eteroclitico delle dottrine rivoluzionarie moderne, quelle che possono avere un'affinità reale con la tradizione ebraica. Secondo molti autori (Max

Scheler, Karl Löwith, Nikolaj Berdjaev ecc.) – alcuni dei quali discepoli di Max Weber – è il pensiero di Marx che costituisce tipicamente l'espressione secolarizzata del messianismo biblico. Si tratta, tuttavia, di una interpretazione discutibile e alquanto riduttiva della filosofia marxista della storia.

Ci sembra che Karl Mannheim si collochi su un terreno più concreto e preciso quando, in *Ideologia e utopia* (1929), avanza l'idea che «l'anarchismo radicale» sarebbe per eccellenza la figura moderna del principio chiliastico, la forma relativamente più pura della coscienza utopico-millenaristica moderna. Pur non distinguendo tra millenarismo cristiano e messianismo ebraico, Mannheim indica nello scrittore anarchico (ebreo) Gustav Landauer il pensatore del secolo xx che, a suo giudizio, impersona più compiutamente questo atteggiamento spirituale «di una profondità demoniaca».² Si sa che Landauer è stato uno dei dirigenti della Comune di Monaco nel 1919; è interessante ricordare a questo proposito che, secondo il sociologo tedesco Paul Honigsheim (ex membro del circolo Max Weber di Heidelberg e amico di Lukács e di Bloch), alcuni dei partecipanti alle Repubbliche dei Consigli operai di Monaco e di Budapest erano profondamente convinti di essere chiamati ad assolvere una missione di redenzione del mondo e di appartenere a un *messia collettivo*.³ In realtà, oltre a Gustav Landauer, altri intellettuali ebrei (Kurt Eisner, Eugen Lévine, Ernst Toller, Erich Mühsam ecc.) hanno svolto un ruolo importante nella Repubblica dei Consigli di Baviera, mentre Lukács e altri esponenti dell'intelligencija ebraica di Budapest sono stati tra i dirigenti della Comune ungherese del 1919.

Esistono dunque nel messianismo ebraico aspetti che possono articolarsi con una visione del mondo rivoluzionario (in particolare anarchica)? È partendo dalle notevoli analisi di Gershom Scholem che si può stringere da vicino tale questione. Nel suo saggio *Per una comprensione dell'idea messianica nel giudaismo* Scholem non esita ad affermare che

l'apocalittica popolare (...) rappresenta un elemento di anarchia all'interno stesso del messianismo utopico; essa doveva portare a rigettare gli antichi vincoli che perdevano il loro significato nel contesto nuovo della libertà messianica.⁴

Questa osservazione è molto profonda, ma ci sembra che l'analogia (o la «corrispondenza») tra l'utopia messianica e l'utopia liber-

taria vada ben al di là di questo elemento e si manifesti in molti altri «momenti» decisivi di queste due configurazioni culturali. Esaminiamo questa corrispondenza basandoci sul paradigma teorico – il tipo ideale, si potrebbe dire – del messianismo ebraico, costruito da Gershom Scholem, e su alcune osservazioni di Karl Mannheim sull'anarchismo radicale.

Il messianismo ebraico contiene due tendenze insieme tra loro intimamente legate e contraddittorie: una corrente *restauratrice* rivolta al ristabilimento di uno stato ideale del passato, una età dell'oro perduta, un'armonia edenica infranta; e una corrente *utopica*, aspirante a un avvenire radicalmente nuovo, a uno stato di cose mai esistito. La proporzione tra le due tendenze può variare, ma l'idea messianica non si cristallizza se non a partire dalla loro combinazione. Esse sono inseparabili, in un rapporto dialettico messo magistralmente in evidenza da Scholem:

La stessa corrente restauratrice veicola elementi utopici e, nell'utopia, sono all'opera fattori di restaurazione (...). Questo mondo interamente nuovo comporta ancora aspetti che appartengono chiaramente al mondo antico, anche se quest'ultimo non è più identico al passato del mondo; è piuttosto un passato trasformato e trasfigurato dal sogno luminoso dell'utopia.⁵

Secondo la bella definizione del grande storico del messianismo, Sigmund Mowinckel, nella tradizione ebraica «l'escatologia è una reinterpretazione della mitologia del tempo originario».⁶

Il concetto ebraico di *Tikkun* è l'espressione suprema di questa dualità del messianismo ebraico. Per i cabalisti – in particolare Isaac Luria e la scuola di Safed – il *Tikkun* è il ristabilimento della grande armonia turbata dalla Rottura dei Vasi (*Shvirat Ha-Kelim*) e, in seguito, dal peccato di Adamo. Come osserva Gershom Scholem «il *Tikkun*, il cammino che conduce alla fine delle cose, è anche il cammino che porta al loro inizio»: esso implica la «restaurazione dell'ordine ideale», cioè «la restituzione, la reintegrazione del tutto originario». L'avvento del Messia è il compimento del *Tikkun*, la Redenzione in quanto «ritorno di tutte le cose al loro contatto originale con Dio». Il «mondo del *Tikkun*» (*Olam Ha-Tikkun*) è dunque il mondo utopico della riforma messianica, della eliminazione dell'impurità, della scomparsa del male.⁷

Ora, per l'appunto, nel pensiero libertario si trova una combi-

nazione analoga tra restaurazione e utopia, come sottolinea del resto Mannheim:⁸ in Bakunin, Sorel, Proudhon e Landauer, l'utopia rivoluzionaria si accompagna sempre con una profonda nostalgia di forme del passato precapitalista, della comunità contadina tradizionale o dell'artigianato; in Landauer ciò si spinge fino all'apologia esplicita del Medioevo... In realtà, la maggior parte dei grandi pensatori anarchici pone al cuore della propria posizione un atteggiamento romantico nei confronti del passato.

Si potrebbe anche spingere oltre il parallelismo: un critico coevo, lo scrittore antimilitarista Georges Darien, si lamenta in un articolo del 1904 del «carattere religioso dell'anarchismo», di cui definisce la dottrina in questi termini: 1) c'era una volta un'età dell'oro che è scomparsa perché è nata l'autorità; 2) occorre ritornare a quell'età dell'oro; a tal fine è auspicabile una rivoluzione; 3) una volta effettuata la rivoluzione, ci sarà una interruzione generale della vita sul pianeta; 4) dopo di che ritornerà l'età dell'oro.⁹ Si tratta beninteso di una caricatura, che rinvia nondimeno a una dimensione presente nella profezia anarchica. Ricordiamo inoltre che Max Weber sottolineava, in *Economia e società*, come l'anarcosindacalismo fosse l'unica varietà di socialismo in Europa occidentale che potesse pretendere di essere «equivalente a una fede religiosa».¹⁰

È vero che una dimensione romantico-nostalgica è presente in tutto il pensiero rivoluzionario anticapitalista, marxismo compreso, contrariamente a ciò che si pensa di solito. Tuttavia, mentre in Marx e nei suoi discepoli questa dimensione è relativizzata dalla loro ammirazione per l'industria e il progresso economico portato dal capitale, presso gli anarchici, che non condividono affatto questo industrialismo, essa si manifesta con una intensità e un risalto particolari, anzi unici. Di tutte le correnti rivoluzionarie moderne l'anarchismo è certo (con il populismo russo) quella la cui utopia contiene la carica romantica e restituzionista più potente. L'opera di Gustav Landauer è, da questo punto di vista, l'espressione suprema dello spirito romantico dell'utopia libertaria.

Questo aspetto è forse quello in cui l'analogia tra il messianismo ebraico e l'anarchismo è la più significativa, la più fondamentale e la più decisiva; da solo basterebbe per creare la possibilità di un legame spirituale privilegiato tra loro. Ci torneremo.

2) Secondo Gershom Scholem, per il messianismo ebraico (contrariamente al messianismo cristiano), la redenzione è un avvenimento che si produce necessariamente sulla scena della storia, « pubblicamente », per così dire, nel mondo visibile; essa non è concepibile come processo puramente spirituale, che ha sede nell'anima di ciascun individuo e che porta a una trasformazione essenzialmente interna. Di quale tipo di avvenimento « visibile » si tratta? Per la tradizione religiosa ebraica, l'arrivo del Messia è una irruzione catastrofica:

Il messianismo ebraico è nella sua origine e nella sua natura – non lo si ripeterà mai abbastanza – una teoria della catastrofe. Questa teoria insiste sull'elemento rivoluzionario, cataclismico, nella transizione dal presente storico al futuro messianico.¹¹

Tra il presente e il futuro, la decadenza attuale e la redenzione, c'è un abisso; in molti testi talmudici, del resto, compare l'idea che il Messia verrà soltanto in un'epoca di corruzione e di colpevolezza totale. Questo abisso non può essere colmato da un qualunque « progresso » o « sviluppo »: solo la catastrofe rivoluzionaria, con un colossale sradicamento, una distruzione totale dell'ordine esistente, apre la strada alla redenzione messianica. Il messianismo secolarizzato del pensiero ebraico liberale del secolo XIX (quello espresso dal filosofo neokantiano Hermann Cohen, per esempio), con la sua idea di un progresso ininterrotto, di un perfezionamento graduale dell'umanità, non ha niente a che vedere con la tradizione dei profeti e degli *haggadisti*, per i quali l'avvento del Messia implica sempre un sommovimento generale, una tempesta rivoluzionaria universale. Come sottolinea a giusto titolo Scholem,

la Bibbia e gli scrittori apocalittici non hanno mai concepito un progresso della storia che porterebbe alla redenzione (...). La redenzione, piuttosto, è il sorgere di una trascendenza al di sopra della storia, la proiezione di un fascio di luce a partire da una fonte esterna alla storia.¹²

Nello stesso senso, Max Weber osservava in *Economia e società* che il popolo ebraico è sempre vissuto nella « tacita, fiduciosa e invocata attesa » del gran giorno in cui « con un fatto subitaneo il cui momento temporale è ignoto (...) Dio capovolgerà l'ordinamento gerarchico sulla terra, dando luogo ad un regno messianico ».¹³

L'analogia tra questa struttura significativa e le dottrine rivoluzionarie moderne è suggerita da Scholem stesso:

Il messianismo dimostra la sua forza nella nostra epoca proprio riapparendo sotto la forma dell'apocalisse rivoluzionaria e non più sotto la forma dell'utopia razionale (se così si può chiamare) del progresso eterno, che fu come il surrogato della redenzione nell'epoca dei Lumi.

Ai suoi occhi gli eredi di questa tradizione ebraica sono quelli che indica come « gli ideologi più importanti del messianismo rivoluzionario » nel nostro secolo: Ernst Bloch, Walter Benjamin, Theodor Adorno e Herbert Marcuse.¹⁴

Ci sembra tuttavia che, senza negare la portata più generale di questo paragone, è con il pensiero libertario (ivi compreso quello di Walter Benjamin e del giovane Bloch) che il parallelismo è più marcato. È presso gli anarchici, in effetti, che l'aspetto rivoluzionario-catastrofico dell'emancipazione è più evidente: « la passione distruttrice è una passione creatrice », scriveva Bakunin. D'altra parte è presso di loro, come sottolinea Mannheim riferendosi ancora una volta all'esempio di Gustav Landauer, che l'abisso tra ordine esistente (« topia ») e utopia si fa più netto. Si trova qui una differenziazione *qualitativa* del tempo che oppone epoche cariche di senso a epoche prive di senso: qualsiasi possibilità di *progresso* o di *evoluzione* è negata e la rivoluzione è concepita come una *irruzione* nel mondo.¹⁵

3) Per la tradizione ebraica (soprattutto biblica) il cambiamento indotto dall'*Et Ketz*, il tempo della fine, è generale, universale e radicale. Non significa un *miglioramento* del mondo così come esisteva fino ad allora, ma la creazione di un mondo completamente *altro*.¹⁶ L'avvento del Messia *ba'akharit ha-yamim*, alla fine dei giorni, stabilisce (o *ristabilisce*), un'era di armonia tra l'uomo e Dio, tra l'uomo e la natura e tra uomo e uomo. Sono le immagini ben note di Isaia (11,8) che mostrano il bambino che gioca con la vipera, o che proclamano la pace eterna (2,4): *lo issâ gôî el gôî ve lo ilmedu od milkhamâ* (nessun popolo alzerà la spada contro l'altro e non impareranno la guerra).¹⁷

Qui la corrispondenza con le utopie rivoluzionarie si riferisce tanto al carattere assoluto e radicale della trasformazione quanto

al contenuto stesso del mondo nuovo (o restaurato). Ma di tutte le correnti socialiste quella che rifiuta più nettamente ogni idea di miglioramento dell'ordine stabilito in effetti è l'anarchismo.

4) Uno degli aspetti essenziali della sovversione escatologica generalizzata è il *rovesciamento dei potenti di questo mondo*. Per riprendere i termini celebri del profeta Isaia (13,11; 14,5), nel giorno del Signore, l'Eterno abatterà *geût aritsîm*, l'arroganza dei tiranni, e spezzerà *shevet moshlim*, lo scettro dei sovrani, che faceva cadere con rabbia i suoi colpi ripetuti sui popoli e che dominava con furore le genti, perseguitandole senza tregua.¹⁸

Ma certi testi biblici e apocalittici si spingono oltre: suggeriscono l'abolizione di ogni potere o autorità umana a beneficio della *teocrazia* in senso stretto, cioè del potere di Dio stesso, direttamente, senza intermediari, né «vicari». Come osserva Mowinckel, è Iahvè stesso il re del futuro regno messianico:¹⁹ Dio è contemporaneamente *Melekh Israel ve Goalôh*, re d'Israele e suo redentore (Isaia, 44,6). Un eminente storico dei sistemi escatologici, Jakob Taubes, ha scritto a proposito di questo aspetto del messianismo ebraico: «La teocrazia è eretta sul fondamento spirituale (*Seelengrund*) anarchico di Israele. Nella teocrazia si manifesta la tendenza degli uomini a liberarsi da ogni costrizione terrestre e a stabilire un patto (*Bund*) con Dio».²⁰

Beninteso, si è qui molto lontani dall'anarchismo moderno, il cui motto «né Dio, né padrone» manifesta il rifiuto di ogni autorità, tanto secolare quanto divina. Ma la negazione di ogni potere umano «in carne e ossa» costituisce un'analogia-corrispondenza significativa, che sola permette di comprendere la comparsa, presso alcuni intellettuali ebrei contemporanei (Benjamin, Scholem ecc.) di questa sorprendente figura spirituale: l'anarchismo teocratico.

5) Rimane l'aspetto del messianismo ebraico che Scholem aveva designato come intrinsecamente «anarchico»: l'idea, che compare in vari testi talmudici o cabalistici, secondo la quale l'avvento del Messia implica l'abolizione delle restrizioni che la *Torah* ha finora imposto agli ebrei: con l'era messianica, l'antica *Torah* perde la sua validità e sarà sostituita da una nuova Legge, la «*Torah della Redenzione*», nella quale le interdizioni e le proibizioni scompa-

ranno. In un mondo nuovo, paradisiaco, dove sarà stata spezzata la forza del male e dominerà la luce dell'Albero della vita, le restrizioni imposte dall'Albero della conoscenza del Bene e del Male perderanno significato. Questo elemento «anarchico» si manifesta anche, come dimostra acutamente Scholem, in certe interpretazioni del salmo 146,7, che offrono una lettura nuova del testo ebraico: al posto della versione tradizionale secondo cui, nell'era messianica, «il Signore libera i prigionieri» (*matir assurim*), bisognerebbe leggere «il Signore toglie i divieti» (*matir issurim*).²¹ Scholem non ha torto di qualificare questa tematica come «anarchica»: basta pensare alla celebre formula di Bakunin, citata da Mannheim come esempio caratteristico dell'atteggiamento chiliastico dell'anarchismo radicale: «Io non credo nelle costituzioni o nelle leggi (...). Abbiamo bisogno di altro. Di passione, di vitalità e di un nuovo mondo senza leggi e perciò veramente libero».²²

L'analisi dei cinque aspetti di cui sopra dev'essere concepita come un insieme: essa rivela così una notevole *omologia strutturale*, un innegabile *isomorfismo spirituale* tra questi due universi culturali situati in sfere (apparentemente) del tutto diverse: la tradizione messianica ebraica e le utopie rivoluzionarie moderne, in particolare libertarie. Con «utopia libertaria» non intendiamo soltanto le dottrine anarchiche (o anarcosindacaliste) in senso stretto, ma anche le tendenze rivoluzionarie del pensiero socialista – ivi comprese quelle che si richiamano al marxismo – che si caratterizzano per un orientamento antiautoritario e antistatale pronunciato.

Finora ci siamo limitati a circoscrivere il campo delle *corrispondenze* (in senso baudelairiano), cioè la rete sotterranea di analogie, similitudini o equivalenze tra più elementi di queste due configurazioni culturali. Tali corrispondenze non costituiscono, di per sé, un legame effettivo: l'anarchismo di un Proudhon o di un Bakunin (entrambi antisemiti, sia detto di passata) non ha alcun rapporto con la tradizione religiosa ebraica. È soltanto in una epoca storica determinata – la prima metà del secolo XX – e in un'area sociale e culturale precisa – l'intelligencija ebraica dell'Europa centrale – che questa omologia diviene *dinamica* e assume, nell'opera di certi pensatori, la forma di una vera e propria *affinità elettiva* tra messianismo e utopia libertaria. In altri termini, e per utiliz-

zare un concetto che Mannheim ha trasferito con molto successo dall'astrologia alla sociologia della conoscenza, occorre una certa *costellazione* di fattori storici, sociali e culturali, perché si dispieghi, nella *Weltanschauung* di un importante gruppo d'intellettuali ebrei di lingua tedesca, un processo di *attractio electiva*, di «simbiosi culturale», di stimolo e di nutrimento reciproco, e perfino, in certi casi, di combinazione o di *fusione* di queste due figure spirituali. La forma concreta di articolazione o di lega e gli elementi che la compongono – una o più delle corrispondenze da noi individuate – cambiano a seconda degli autori in questione.

La spiegazione più semplice di questo rapporto, quella che si presenta subito alla mente come una evidenza, consiste nel considerare la tradizione messianica come la *fonte* (più o meno diretta) dello sviluppo dell'utopismo libertario presso questi scrittori e pensatori ebrei. Senza respingere in assoluto tale ipotesi, che probabilmente contiene la sua parte di verità, bisogna riconoscere ch'essa solleva più difficoltà di quante non ne risolva:

a) L'influenza in sé non è un fattore esplicativo sufficiente. Essa richiede a sua volta di essere spiegata. Perché proprio una certa dottrina e non un'altra ha influenzato un dato autore? La domanda è tanto più giustificata in quanto quasi tutti gli autori in questione erano, come la maggior parte degli intellettuali ebrei di cultura tedesca, molto lontani, per loro educazione, dalle tradizioni religiose ebraiche (rimaste molto più vive nell'Europa orientale). Il loro ambiente di origine era largamente assimilato: l'intelligencija ebraica dell'Europa centrale attingeva i suoi riferimenti culturali dalla letteratura e dalla filosofia tedesche: Goethe, Schiller, Kant e Hegel erano le fonti riconosciute e rispettate, e non il Talmud e la Cabala, considerati nella maggior parte dei casi come vestigia ataviche e oscurantiste del passato.

b) La tradizione messianica ebraica si prestava a molteplici interpretazioni: letture puramente conservatrici, come in certi testi rabbinici, o puramente razionaliste (Maimonide) o ancora influenzate dallo spirito liberal-progressista dell'*Aufklärung* (e, del suo equivalente ebraico, la *Haskalà*), come in Hermann Cohen. Perché proprio l'interpretazione apocalittica, restauratrice e utopica a un tempo, è stata «selezionata» da un certo gruppo di pensatori? La spiegazione inversa, secondo la quale proprio la tendenza utopica

di questi autori renderebbe conto del loro richiamo alla tradizione messianica, è altrettanto limitata e ristretta. Uno dei grandi meriti del concetto di *Wahlverwandtschaft* è proprio quello di permettere il superamento di questi due approcci unilaterali, nel senso di una comprensione dialettica del rapporto.

Un altro modello esplicativo che ci sembra insoddisfacente è quello della *secolarizzazione*, spesso utilizzato per render conto del legame tra religione e ideologie sociali o politiche. Per quel che riguarda il fenomeno qui studiato, esso presenta solo un interesse limitato, perché la dimensione messianica religiosa non scompare affatto dagli scritti della maggior parte degli autori esaminati: essa resta (esplicitamente) un aspetto centrale della loro visione del mondo. In realtà, c'è tanto «sacralizzazione» del profano quanto secolarizzazione del religioso in questo pensiero ebraico tedesco: il rapporto tra religione e utopia che lo attraversa non è, come la secolarizzazione, un movimento a senso unico, un assorbimento del sacro nel profano, ma un rapporto reciproco che articola le due sfere senza abolirle.

Ci sembra più utile partire da un contesto socioculturale più vasto, che serve da quadro generale comune alle due tendenze menzionate, e che cresce per così dire organicamente nelle società centro-europee in crisi: il nuovo sviluppo del romanticismo, dalla fine del secolo XIX all'inizio degli anni trenta. Il termine *romanticismo* non designa, in queste pagine, uno stile letterario o artistico, bensì un fenomeno molto più vasto e profondo: la corrente di nostalgia per le culture precapitalistiche e di critica culturale della società borghese-industriale, corrente che si manifesta tanto nel campo dell'arte e della letteratura, quanto nel pensiero economico, sociologico e politico.

Il romanticismo anticapitalista – per usare il termine coniato da Lukács – è un fenomeno politico e culturale particolare, che finora non ha ricevuto l'attenzione che merita perché sfugge alle classificazioni abituali. La suddivisione tradizionale del campo politico in sinistra/centro/destra – o conservatori/liberali/rivoluzionari, o ancora regressione/statu quo/progresso – non permette di coglierlo; il romanticismo anticapitalista passa tra le maglie di questa griglia classica e sembra inafferrabile nel quadro delle categorie che

definiscono le grandi opzioni politiche a partire dalla Rivoluzione francese. Questa difficoltà è ancora più accentuata in riferimento a una delle tendenze della corrente romantica che potremmo indicare come *romantico-rivoluzionaria*, e alla quale appartengono pensatori come Hölderlin, Fourier, William Morris e Gustav Landauer. Si tratta di una tendenza in cui si combinano e si associano in maniera inestricabile la nostalgia del passato precapitalistico (reale o immaginario, vicino o lontano) e la speranza rivoluzionaria in un avvenire nuovo, la *restaurazione* e l'*utopia*.²³

Ora, questo neoromanticismo rende molto più comprensibile il risorgere, l'avvicinamento per affinità elettiva e (talvolta) la convergenza e la fusione tra il messianismo ebraico (nella sua interpretazione restituzionista-utopica) e l'utopia libertaria. Entrambe si radicano sullo stesso terreno etico-culturale e «ideologico», e si sviluppano nello stesso clima spirituale: quello del romanticismo anticapitalista dell'intelligencija tedesca. In effetti, questa corrente culturale, in particolare nella sua versione romantico-rivoluzionaria, non può che favorire la scoperta, la rivitalizzazione o lo sviluppo al tempo stesso di una lettura restauratrice-utopica del messianismo e di una interpretazione restauratrice-utopica della rivoluzione (l'anarchismo).

Questo doppio percorso caratterizza un certo numero d'intellettuali ebrei dell'Europa centrale, che costituiscono un gruppo estremamente eterogeneo e nondimeno unificato da questa problematica comune. Tra di loro si possono trovare alcuni dei più grandi spiriti del secolo: poeti e filosofi, dirigenti rivoluzionari e guide religiose, commissari del popolo e teologi, scrittori e cabalisti e perfino scrittori-filosofi-teologi-rivoluzionari: per esempio, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Gershom Scholem, Gustav Landauer, Franz Kafka, Walter Benjamin, Ernst Bloch, Ernst Toller, Erich Fromm, Manes Sperber, György Lukács, e molti altri.

Questi autori sono stati molto studiati ma mai, finora, si è supposto che il loro pensiero potesse avere una *dimensione fondamentale comune*. Sembra paradossale e perfino arbitrario mettere insieme personalità così diverse e lontane fra loro. Constatiamo, per prima cosa che, senza costituire un gruppo nel senso concreto e immediato del termine, essi nondimeno sono legati tra loro da una rete sociale complessa e sottile: rapporti di amicizia profonda e/o

di affinità intellettuale e politica uniscono Gustav Landauer e Martin Buber, Gershom Scholem e Walter Benjamin, Ernst Bloch e György Lukács, Martin Buber e Franz Rosenzweig, Gustav Landauer ed Ernst Toller; Scholem è attratto da Buber e Landauer, Buber corrisponde con Kafka, Bloch e Lukács; Erich Fromm è stato allievo di Scholem. Al centro di questa rete, all'intersezione di tutti i fili di questo tessuto culturale contenente in sé i poli più opposti: Walter Benjamin, l'amico intimo di Scholem, legato a Ernst Bloch, profondamente influenzato da Lukács, Rosenzweig e Kafka, lettore critico di Landauer, Buber e Fromm.

Tuttavia non è questo l'essenziale. Ciò che permette di concepire queste personalità (e altre meno note di cui anche parleremo: Hans Kohn, Rudolf Kayser, Eugen Leviné, Erich Unger ecc.) è il fatto che la loro opera contiene, *su un fondo culturale neoromantico* e in un rapporto di affinità elettiva, *una dimensione messianica ebraica e una dimensione utopico-libertaria*. Per alcuni questa relazione è un episodio passeggero del loro itinerario intellettuale (Lukács); per altri è l'asse centrale di tutta la loro opera (Walter Benjamin). Beninteso, il peso rispettivo, l'importanza relativa di ciascuna delle due dimensioni non sono le stesse: per gli uni (Rosenzweig), è la componente religiosa che predomina; per altri (Bloch), è il progetto utopico-rivoluzionario; ma i due aspetti sono presenti in tutti.

Sarebbe vano cercare fra questi autori una presenza sistematica ed esplicita delle due configurazioni nella loro integralità. Tanto il messianismo ebraico quanto l'utopia libertaria si trovano nelle loro opere come correnti possenti, ora sotterranee, ora visibili, che mettono in evidenza ora l'uno ora l'altro dei loro temi (a seconda degli autori o dei diversi periodi della vita di uno stesso autore); ora separate, ora combinate (o fuse); ora esplicite, ora implicite, talvolta dominanti nell'opera di un pensatore, talaltra semplicemente scintillanti qua e là nei suoi scritti.

In funzione del ruolo predominante dell'una o dell'altra dimensione, ci sembra possibile dividere questa rete in due poli distinti. In primo luogo gli *ebrei religiosi anarchiceggianti*: Franz Rosenzweig, Rudolf Kayser, Martin Buber, Gershom Scholem, Hans Kohn ecc. Gli ultimi sono sionisti, i primi piuttosto ostili o reticenti nei confronti del sionismo. Nonostante il loro rifiuto del-

l'assimilazione e il loro ritorno all'ebraismo (come religione e cultura nazionale), preoccupazioni politiche e sociali (utopiche e libertarie) di carattere universale sono presenti nella loro opera e li allontanano da un nazionalismo ristretto o sciovinista: così Scholem e Buber saranno in Palestina tra gli animatori di organizzazioni – il Brit Shalom (Alleanza per la Pace) per il primo, Ihud (Unione) per il secondo – che sostengono la fraternizzazione con la popolazione araba e si oppongono alla costruzione di uno Stato nazionale esclusivamente ebraico. Entro certi limiti si potrebbe aggiungere Kafka a questa corrente, ma il suo rapporto con la religione ebraica è molto più problematico, e il suo atteggiamento nei confronti dell'assimilazione meno negativo.

L'altro polo è quello degli *ebrei assimilati (ateo-religiosi) libertari*, cioè anarchici, anarcobolscevichi, marxisti antiautoritari: Gustav Landauer, Ernst Bloch, Erich Fromm, Ernst Toller, György Lukács ecc. Contrariamente ai precedenti, essi si allontanano più o meno dalla loro identità ebraica conservando un legame (più o meno esplicito) con l'ebraismo. Il loro ateismo religioso (il termine è di Lukács) si nutre di riferimenti sia ebraici che cristiani e la maggior parte di loro evolverà dalle idee anarchiche al marxismo o al bolscevismo.

Esterno ad ogni corrente (così si esprime Adorno in un saggio sulla sua opera) e al crocevia di tutte le strade, legato a entrambi i gruppi, colui che personifica più di tutti questa cultura ebraico-tedesca messianico-libertaria: Walter Benjamin.

Le differenze esistenti tra questi due insiemi rivelano che l'affinità elettiva tra messianismo ebraico e utopia libertaria contiene anche una tensione, se non una contraddizione, tra il *particolarismo* (nazionalculturale) ebraico del messianismo e il carattere *universale* (umanista internazionalista) dell'utopia emancipatrice. Nel primo insieme il predominio della particolarità ebraica tende a relativizzare l'aspetto rivoluzionario universale dell'utopia, senza con ciò farla sparire; nel secondo, al contrario, l'universalità dell'utopia è la dimensione predominante e il messianismo tende a essere spogliato della sua specificità ebraica, che tuttavia non è completamente cancellata.

Perché questo fenomeno politico e culturale ha avuto luogo in Europa centrale e non in un'altra comunità ebraica europea? E per-

ché in quel momento storico preciso? Per rispondere a queste domande e per comprendere la particolarità della ricezione del romanticismo anticapitalista fra gli intellettuali ebrei di cultura tedesca, occorre esaminare da un punto di vista sociologico la loro situazione specifica e contraddittoria nella vita sociale e culturale dell'Europa centrale.

3.

Paria, ribelli e romantici: tentativo di analisi sociologica dell'intelligencija ebraica dell'Europa centrale

Come abbiamo visto, il termine Mitteleuropa designa un'area unificata dalla cultura germanica: la Germania e l'Impero austro-ungarico. Non si può comprendere la situazione specifica della comunità ebraica di questa regione (e quella dei suoi intellettuali) senza esaminare le trasformazioni storiche che si operano nella Mitteleuropa a partire dalla fine del secolo XIX. E non si può cogliere il movimento delle forme di vita culturale e religiosa senza metterle in rapporto con i cambiamenti della struttura economica e sociale. Piuttosto che di «determinazione» ad opera dell'economia, bisognerebbe parlare come Mannheim di *Seinsgebundenheit*, collegamento (o dipendenza) della cultura con la realtà socioeconomica.

In altri termini: il punto di partenza necessario per un'analisi delle figure della spiritualità tedesca ed ebraica dell'epoca è la constatazione di un fatto sociale essenziale: lo sviluppo vertiginoso del capitalismo e l'industrializzazione accelerata della Germania e dell'Austria-Ungheria a partire dall'ultimo quarto del secolo XIX. Tra il 1870 e il 1914, la Germania si trasforma da paese semifeudale e arretrato in una delle principali potenze industriali del mondo. Un esempio basterà per illustrare questo cambiamento: nel campo della produzione dell'acciaio (tipico dell'industria moderna), la Germania, che nel 1860 era dietro alla Francia e molto distante dall'Inghilterra, produce nel 1910 più acciaio della Francia e dell'Inghilterra messe assieme! I capitali bancari e industriali si concentrano e potenti cartelli si costituiscono nel settore tessile, del carbone, della siderurgia, nelle industrie chimiche ed elettriche ecc.¹ Un fenomeno analogo, anche se su scala minore, si sviluppa

in Austria, Ungheria e Cecoslovacchia. La rapidità, la brutalità, l'intensità e la potenza schiacciante di questa industrializzazione sconvolgono le società dell'Europa centrale, la loro struttura di classe (sviluppo della borghesia, formazione del proletariato), il loro sistema politico e la loro gerarchia di valori.

Di fronte a questa avanzata irresistibile del capitalismo, a questo sviluppo invadente della civiltà scientifica e tecnica, della grande produzione industriale, dell'universo della merce e dei valori commerciali, si produce – in diversi ambienti sociali e in particolare nell'intelligencija tradizionale – una reazione culturale (ora disperata e tragica, ora rassegnata) che si potrebbe definire *romantico-anticapitalista*.

Il romanticismo anticapitalista – da non confondersi con il romanticismo come stile letterario – è una *visione del mondo* caratterizzata da una critica più o meno radicale della civiltà industriale-borghese in nome di valori sociali, culturali, etici o religiosi precapitalistici.² Questa *Weltanschauung* costituisce nell'Europa centrale, e soprattutto in Germania, al volgere del secolo, la sensibilità dominante nella vita culturale e universitaria. Il mandarinato accademico, categoria sociale tradizionalmente influente e privilegiata, ne è una delle principali basi sociali: minacciata dal nuovo sistema che tende a ridurla a una situazione marginale e impotente, essa reagisce manifestando il proprio orrore per ciò che considera una società senz'anima, standardizzata, superficiale e materialista.³ Uno dei temi essenziali di questa critica, che ritorna come una ossessione in scrittori, poeti, filosofi e storici, è quello dell'opposizione tra *Kultur*, un universo spirituale di valori etici, religiosi o estetici, e *Zivilisation*, il mondo del progresso economico e tecnico, materialista e volgare. Se il capitalismo è, secondo l'espressione spietatamente lucida di Max Weber, il *disincanto del mondo* (*Entzauberung der Welt*), il romanticismo anticapitalista va considerato innanzi tutto come un tentativo nostalgico e disperato di *reincanto del mondo*, di cui una delle dimensioni essenziali era il *ritorno alla religione*, la rinascita di forme molteplici di spiritualità religiosa.

La visione del mondo anticapitalistica romantica è presente in una sorprendente varietà di opere culturali o movimenti sociali dell'epoca: i romanzi di Thomas Mann e di Theodor Storm, i poemi

di Stefan George e di Richard Beer-Hoffmann, la sociologia di Tönnies, Simmel o Mannheim, la scuola storica dell'economia, il *Kathedersozialismus* (Gustav Schmoller, Adolph Wagner, Lujo Brentano), la filosofia di Heidegger e di Spengler, il movimento della gioventù e il *Wandervogel*, il simbolismo e l'espressionismo. Unificata dal suo rifiuto del capitalismo in nome di una certa nostalgia del passato, questa configurazione culturale è totalmente eterogenea dal punto di vista politico: tanto degli ideologi della reazione (Moeller Van der Bruck, Julius Langbehn, Ludwig Klages) quanto degli utopisti rivoluzionari (Bloch, Landauer) possono essere considerati come romantici anticapitalisti. Si potrebbe dire che l'essenziale della produzione letteraria, artistica e scientifico-sociale (nel senso di *Geisteswissenschaften*) in Germania e nell'Europa centrale si situa nel campo magnetico di questa corrente.

Quali conseguenze hanno avuto questi sviluppi economici, sociali e culturali sulle comunità ebraiche della Mitteleuropa? Lo sviluppo del capitalismo crea uno spazio favorevole all'ascesa della borghesia ebraica. La popolazione ebraica abbandonerà i ghetti e i villaggi per urbanizzarsi rapidamente: se nel 1867 in Prussia il 70 per cento degli ebrei viveva in piccoli villaggi, nel 1927 la loro proporzione scende al 15 per cento.⁴ Lo stesso fenomeno si verifica nell'Impero austro-ungarico, dove la popolazione si concentra a Budapest, Praga e soprattutto a Vienna. (A titolo di esempio, potrei citare il caso della mia famiglia: i miei nonni tanto dal lato paterno, proveniente dalla Cecoslovacchia, quanto da quello materno, proveniente dall'Ungheria, lasciarono i rispettivi villaggi verso la fine del secolo XIX per stabilirsi nella capitale dell'Impero...). Nelle città si formerà una grande e media borghesia ebraica che occupa un posto crescente negli affari, nel commercio, nell'industria, nelle banche. A mano a mano che si arricchisce e che le vecchie restrizioni civili e politiche sono soppresse (in Germania nel 1869-71) questa «classe media ebraica» non ha che un'aspirazione: assimilarsi, acculturarsi, integrarsi nella nazione germanica. Una lettera scritta nel 1916 dall'industriale ebreo Walter Rathenau (futuro ministro della Repubblica di Weimar) è tipica di questo atteggiamento:

Io non ho e non conosco altro sangue che quello tedesco, altra etnia, altro popolo che quello tedesco. Se mi si espellesse dalla mia terra tedesca, continuerei ad essere

tedesco, non ci sarebbe niente da fare (...). I miei antenati e io stesso ci siamo nutriti della terra tedesca e dello spirito tedesco (...) e non abbiamo avuto alcun pensiero che non fosse per la Germania e tedesco (...).⁵

Beninteso, questo è quasi un caso limite, ma anche per coloro che continuavano a considerarsi ebrei, la sola cultura valida era quella tedesca: dell'ebraismo rimanevano soltanto alcune sopravvivenze rituali (la visita in sinagoga per lo *Yom Kippur* ecc.) e il monoteismo biblico. Le figure ideali ed esemplari della saggezza non erano più Mosè o Salomone ma Lessing e Goethe, Schiller e Kant. In particolare Schiller era oggetto di una vera e propria venerazione: le sue *Opere complete* figurano obbligatoriamente nella biblioteca di ogni ebreo tedesco o austriaco che si rispetti (nel lasciare Vienna, nel 1935, i miei genitori le portarono con sé...). La corrente assimilazionista più coerente era rappresentata in Germania dal Central-Verein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (Associazione centrale dei cittadini tedeschi di confessione ebraica). Descrivendo questo ambiente sociale (a cui apparteneva anche la sua propria famiglia) Gershom Scholem osserva:

L'educazione e le letture erano esclusivamente di orientamento tedesco e ogni dissidenza, in particolare nel senso di un ritorno all'ebraismo, incontrava nella maggior parte dei casi una decisa opposizione. L'assimilazione era molto profonda. Ogni volta si sottolineava di nuovo, con sfumature diverse, che si apparteneva al popolo tedesco, all'interno del quale si formava un gruppo religioso, come gli altri. Ciò era tanto più paradossale in quanto l'elemento religioso – che si supposeva costituisse l'unica differenza – era nella maggior parte dei casi inesistente, senza alcuna influenza sulla condotta della loro vita.⁶

Sarebbe falso nondimeno vedere in questa sete di acculturazione un semplice arrivismo: essa poteva anche esprimere convinzioni sincere e autentiche. Perfino un ebreo profondamente religioso come Franz Rosenzweig poteva scrivere nel 1923, poco dopo la pubblicazione della sua opera teologica *La stella della redenzione*:

Io penso che il mio ritorno al giudaismo (*Verjudung*) abbia fatto di me un migliore e non un peggiore tedesco (...). E credo che un giorno *La stella* sarà riconosciuta e apprezzata a giusto titolo come un regalo che lo spirito tedesco deve alla sua enclave ebraica.⁷

Fino a un certo punto questa assimilazione era riuscita, ma essa si scontrava con una barriera sociale invalicabile. Secondo il celebre grido d'amore deluso lanciato da Moritz Goldstein nel 1912,

invano noi ci consideriamo tedeschi, gli altri ci vedono come *undeutsch* (...). Forse che anche noi non siamo educati con leggende tedesche? La foresta germanica non vive in noi? Non possiamo vedere, anche noi, i suoi elfi e i suoi gnomi?⁸

Questa assimilazione si scontrava anche con l'esclusione di fatto da una serie di settori: l'amministrazione, l'esercito, la magistratura, l'insegnamento e soprattutto, a partire dal 1890, con un crescente antisemitismo che ha i suoi ideologi, i suoi attivisti, la sua stampa. Per tutte queste ragioni le comunità ebraiche in Europa centrale non sono realmente integrate dalla società circostante. Condividono alcune delle caratteristiche essenziali di un popolo *paria* secondo la definizione classica di Max Weber: «un gruppo privo di autonomo legame politico, costituito a particolare comunità ereditaria» e caratterizzato, da una parte, dall'endogamia e, dall'altra, da *privilegi negativi*, sia sul piano politico che sociale.⁹ Beninteso non si tratta di una condizione paragonabile a quella delle caste in India o alla situazione dei ghetti ebraici nel Medioevo: la sicurezza economica e l'eguaglianza (formale) dei diritti civili era stata acquisita con l'emancipazione. Ma, dal punto di vista sociale, l'ebreo continuava a essere un *paria* e si rendeva conto, come scrive Hannah Arendt, di «quanto fosse stata fallace la promessa di eguaglianza che l'assimilazione aveva fatto balenare».¹⁰

Ora, la strada maestra per ottenere la rispettabilità e l'onore era, in Germania e nell'Europa centrale, l'*università*. Come scrive il filosofo neokantiano Friedrich Paulsen, i cittadini che avevano un'educazione superiore costituivano in Germania una specie di aristocrazia intellettuale e spirituale: l'assenza di titoli universitari, per contro, era una «carezza» cui né la ricchezza, né la nascita potevano completamente supplire.¹¹ La logica dell'assimilazione culturale e il desiderio di ascesa nella scala del prestigio inducono la borghesia ebraica a inviare i propri figli all'università, soprattutto a partire dalla fine del secolo XIX:

Come la maggior parte degli uomini d'affari tedeschi, gli ebrei volevano salire socialmente (...). Essi desideravano che i loro figli e generi fossero più stimati di loro. La carriera di ufficiale o di alto funzionario, l'obiettivo di un giovane cristiano, erano preclusi agli ebrei (...); solo gli studi universitari gli rimanevano aperti.¹²

Si giunge così, sin dal 1895, a una proporzione del 10 per cento di ebrei nelle università tedesche, il che corrisponde a dieci volte la percentuale degli ebrei nella popolazione globale (1,05 per cento).¹³ Questo processo di scolarizzazione di massa della gioventù ebraica di origine borghese alla fine del secolo determina rapidamente la *formazione di una categoria sociale nuova: l'intelligencija ebraica*. Beninteso, già alla fine del secolo XVIII si danno casi d'intellettuali ebrei tedeschi (Moses Mendelssohn), ma è solo alla fine del secolo XIX che il fenomeno si generalizza e diviene un *fatto sociale nuovo*. Questi intellettuali ebrei sono un esempio tipico della *sozial-freischwebende Intelligenz* di cui parlava Mannheim, per il loro carattere «declassato», instabile, libero da legami sociali precisi. La loro condizione è eminentemente contraddittoria: al tempo stesso profondamente assimilati e ampiamente marginalizzati; attaccati alla cultura tedesca e cosmopoliti; sradicati, in rotta con il loro ambiente d'origine affarista e borghese, respinti dall'aristocrazia rurale tradizionale ed esclusi dal loro ambiente naturale (carriera universitaria). In condizione di *disponibilità ideologica*, saranno ben presto attirati dai due principali poli della vita culturale tedesca, che si potrebbero designare con i due celebri personaggi della *Montagna incantata* di Thomas Mann: «Settembrini», il filantropo liberale, democratico e repubblicano e «Nafta», il romantico conservatore-rivoluzionario.

Per molti giovani intellettuali ebrei, il razionalismo, l'evoluzionismo progressista, l'*Aufklärung* e la filosofia neokantiana diventano il punto di riferimento principale che può eventualmente combinarsi con un ebraismo diluito o ridotto a un'etica monoteista (Hermann Cohen). Varie opzioni politiche sono possibili a partire da questa visione del mondo, dal liberalismo moderato (ideologia della stessa borghesia ebraica) fino alla socialdemocrazia (Eduard Bernstein), al marxismo (Max Adler, Otto Bauer e gli austromarxisti) e persino al comunismo (Paul Levi, Ruth Fischer, Paul Frölich, August Thalheimer).

Tuttavia la corrente dominante nella cultura della Mitteleuropa alla fine del secolo era il romanticismo anticapitalista. Era dunque inevitabile, sociologicamente parlando, che una buona parte di questa nuova intelligencija ebraica, formata nelle università proprio in quegli anni, fosse attirata dalla critica romantica della civiltà

industriale: «Nafta»! Essa si approprierà con avidità della *Weltanschauung* nostalgica e antiborghese predominante negli ambienti universitari, in particolare nelle *Geisteswissenschaften* verso cui si dirige il grosso degli studenti ebrei. Ne seguirà un rifiuto della carriera di affari paterna, una rivolta contro l'ambiente familiare borghese e l'aspirazione intensa a un «modo di vita intellettuale». ¹⁴ È allora che si produce la *cesura generazionale* di cui parlano tanti intellettuali ebrei nella loro autobiografia, la rottura dei giovani antiborghesi appassionati di *Kultur*, spiritualità, religione e arte con i loro genitori, imprenditori, commercianti o banchieri, liberali moderati, indifferenti in materia religiosa e buoni patrioti tedeschi. ¹⁵ Leo Löwenthal, il sociologo della letteratura della Scuola di Francoforte, riassume in una recente intervista autobiografica il sentimento comune a molti intellettuali della sua generazione: «La casa della mia famiglia era per così dire il simbolo di tutto ciò che io non volevo: cattivo liberalismo, cattiva *Aufklärung* e doppia morale». ¹⁶

Mannheim utilizza il termine di *Generationszusammenhang* per indicare il legame concreto che risulta dalla partecipazione a un destino storico-sociale comune nell'ambito di una generazione. ¹⁷ In effetti la rottura generazionale non è un fatto biologico; è solo in presenza di condizioni sociali determinate che si produce uno scarto o addirittura un abisso tra le generazioni. Nella nuova intelligencija ebraica, nata nell'ultimo quarto del secolo XIX, si può trovare una *Generationszusammenhang* di questo tipo. È a questa generazione che appartiene il gruppo d'intellettuali qui studiato, le cui date di nascita si collocano nell'ultimo ventennio dell'Ottocento: Martin Buber (1878), Franz Kafka (1883), Ernst Bloch (1885), György Lukács (1885), Franz Rosenzweig (1886), Walter Benjamin (1892), Ernst Toller (1893), Gershom Scholem (1897), Erich Fromm (1900), Leo Löwenthal (1900). Occorre tuttavia precisare che l'analisi sociologica appena abbozzata può render conto solo delle *possibilità* che un certo numero d'intellettuali ebrei sia attratto verso il polo romantico anticapitalista della cultura germanica: non permette di spiegare la scelta personale di ciascun individuo, che dipende da una serie di altre variabili (tra l'altro psicologiche). Basta citare l'esempio della famiglia Scholem: uno dei figli (Reinhold) diventerà nazionalista tedesco (e lo resterà anche dopo il 1945...),

l'altro (Werner) deputato comunista e il terzo (Gerhard) sionista e storico della Cabala... Evidentemente l'ambiente sociale non può fornire una spiegazione di questa diversità!

Per l'intellettuale ebreo appartenente a questa «generazione romantica» degli anni ottanta dell'Ottocento, che partecipava talvolta ai circoli informali tedeschi in cui si elaborava la cultura romantica anticapitalista – come il Circolo Max Weber di Heidelberg, frequentato da Lukács e Bloch –, si presentava immediatamente un problema: il ritorno al passato, ch'era al cuore della proposta romantica, si nutriveva di riferimenti nazionali (la germanità ancestrale), sociali (l'aristocrazia medievale) o religiosi (la cristianità protestante o cattolica) da cui lui, in quanto ebreo, era *radicalmente escluso*. È vero che certi pensatori ebrei sono stati in grado di fare il salto (soprattutto i membri del Circolo Stefan George) e di trasformarsi in nazionalisti tedeschi (Rudolf Borchardt), in germanisti conservatori (Friedrich Gundolf, Karl Wolfskehl) o in teologi protestanti (Hans Ehrenberg). Ma questi sono casi estremi e piuttosto rari in quanto implicano un percorso alquanto artificiale e una negazione totale dell'identità ebraica, la cui manifestazione suprema è l'opera degli antisemiti ebrei (Otto Weininger, Theodor Lessing). Per gli altri, cioè per la maggioranza, c'erano soltanto due possibilità (nel quadro del neoromanticismo): o un ritorno alle *proprie* radici storiche, alla *propria* cultura, nazionalità o religione ancestrale, o l'adesione a un'utopia romantico-rivoluzionaria di carattere *universale*. Non stupisce che un certo numero di pensatori ebrei di cultura tedesca, vicini al romanticismo anticapitalista, abbiano scelto *simultaneamente* queste due vie, sotto la forma della (ri)scoperta della religione ebraica – in particolare della dimensione restauratrice-utopica del messianismo – e di simpatia o identificazione con utopie rivoluzionarie (soprattutto libertarie) profondamente segnate da nostalgia del passato; tanto più che queste due vie, come abbiamo già visto, erano strutturalmente omologhe.

Esaminiamo più da vicino ciascuna di esse. Nell'atmosfera impregnata di religiosità del neoromanticismo, molti intellettuali ebrei si ribelleranno contro l'assimilazione dei propri genitori, nel tentativo di salvare dall'oblio la cultura religiosa ebraica del passato. Si produce così una desecolarizzazione, una disassimilazione (par-

ziale), un'anamnesi culturale e religiosa, un'«anacculturazione»¹⁸ di cui saranno promotori attivi alcuni circoli e cenacoli: il Circolo Bar-Kochba di Praga (Hugo Bergmann, Hans Kohn, Max Brod), il circolo intorno al rabbino Nobel a Francoforte (Siegfried Krauer, Erich Fromm, Leo Löwenthal, Ernst Simon), il Freie Jüdische Lehrhaus (Franz Rosenzweig, Gerhard Scholem, Nahum Glatzer, Margarete Süßmann), la rivista di Martin Buber «Der Jude» ecc. Ma l'estensione di questa «anacculturazione» è più vasta: essa ingloba, in diversa misura, molti intellettuali ebrei influenzati dal neoromanticismo. Anche se assume talvolta un carattere nazionale (soprattutto attraverso il sionismo) l'aspetto predominante è quello religioso: l'assimilazione è stata così profonda ch'è estremamente difficile rompere con l'identità nazional-culturale germanica. Nel quadro del processo di assimilazione avanzata dell'Europa centrale, la religione resta la sola specificità legittima per i «cittadini tedeschi di confessione israelita»: è dunque comprensibile che divenga il principale canale di espressione per il movimento di anamnesi culturale.

Si tratta tuttavia di una religiosità nuova, impregnata di spiritualità romantica tedesca e molto diversa dal tradizionalismo conservato ritualmente da certi ambienti ebrei ortodossi non assimilati. Il paradosso è costituito dal fatto che proprio attraverso la mediazione del neoromanticismo tedesco questi giovani intellettuali ebrei riscopriranno la propria religione: il loro cammino verso il profeta Isaia passava per Novalis, Hölderlin o Schelling... In altri termini, la loro assimilazione e acculturazione sono la precondizione e il punto di partenza della loro disassimilazione e anacculturazione. Non è un caso se Buber scrisse su Jakob Böhme prima di redigere le sue opere sul chassidismo;¹⁹ se Franz Rosenzweig fu per convertirsi al protestantesimo prima di divenire il rinnovatore della teologia ebraica; se Gustav Landauer tradusse gli scritti mistici di Maestro Eckhart prima di dedicarsi alla tradizione ebraica; e se Gershom Scholem riscoprì la Cabala grazie agli scritti del romantico tedesco Franz Joseph Molitor. Ne consegue che l'eredità religiosa ebraica è percepita attraverso una griglia di lettura romantica, che ne privilegia la dimensione non razionale e non istituzionale, gli aspetti mistici, esplosivi, apocalittici, «antiborghesi» (il termine è di Scholem, nel suo primo articolo sulla Cabala del

1919). Ora, il messianismo è per l'appunto il tema che concentra come una sorgente viva di luce tutti gli aspetti *Sturm und Drang* della religione ebraica, a condizione, beninteso, di sbarazzarla dell'interpretazione liberale, neokantiana e *aufklärer* (messianismo come perfezionamento progressivo dell'umanità) per ristabilire nella sua immensa forza escatologica la tradizione originaria, dai profeti alla Cabala, e dall'Antico Testamento a Sabbatai Sevi. Non è dunque sorprendente che il riferimento messianico, nella sua doppia accezione restauratrice e utopica, divenga lo *Schibboleth* dell'anamnesi religiosa della generazione romantico-ebraica degli anni ottanta dell'Ottocento. Va da sé, d'altra parte, che questo messianismo ebraico carico di esplosività romantica è diversamente suscettibile di riattivazione politica dal messianismo rabbinico, quietista o astensionista, degli ambienti ortodossi.

Come si opera questa riattivazione? O, piuttosto, come spiegare la seconda via, cioè l'adesione di una frangia considerevole di questa generazione alle utopie rivoluzionarie?

Bisogna collocare la domanda in un contesto più ampio: l'attrazione degli intellettuali ebrei in generale per i movimenti di sinistra e per le idee socialiste. Perché, come constatano gli storici, la maggior parte degli ebrei di sinistra nell'Europa centrale (nell'Europa orientale, dove è presente un proletariato ebraico, la situazione è diversa) sono intellettuali.²⁰

L'antisemitismo ha la sua «spiegazione»: l'ebreo apatride e cosmopolita tenderebbe istintivamente verso l'internazionalismo rosso. Questo luogo comune è evidentemente falso – gli ebrei erano in maggioranza buoni patrioti tedeschi o austriaci –, ma è probabile che la situazione di assimilazione/rigetto/marginalizzazione nazionale degli intellettuali ebrei li rendesse potenzialmente più sensibili alla tematica internazionalista del socialismo che non i loro colleghi non ebrei. L'intelligencija risentiva in modo più diretto che non la borghesia e gli uomini d'affari la condizione di paria dell'ebreo nell'Europa centrale, l'antisemitismo circostante, le discriminazioni professionali e sociali. Come scrive Hannah Arendt, questo nuovo strato d'intellettuali, costretto a trovare il pane quotidiano e il rispetto di sé al di fuori della società ebraica, è particolarmente esposto («senza protezione né difesa») alla nuova ondata di antisemitismo al volgere del secolo, ed è nel suo ambito che si

sviluppa la «coscienza paria» ribelle, opposta all'atteggiamento conformista del parvenu.²¹ Ora, per il paria ci sono soltanto due possibilità: o un'autonegazione radicale (Otto Weininger!), o una critica radicale dei valori di quella società che ha svalutato la sua alterità. La coscienza paria, per la sua posizione esteriore, marginale, tende a uno sguardo critico e può divenire, secondo l'espressione di Elisabeth Lenk, «lo specchio quintessenziale della società».²²

I «privilegi negativi» (Max Weber) degli intellettuali ebrei nelle società dell'Europa centrale si manifestano sotto forme diverse. A livello socioprofessionale, la preclusione dell'amministrazione e (in larga misura) dell'insegnamento ai laureati ebrei li condanna a mestieri intellettuali *marginali*: giornalisti o scrittori «franchi tiratori», artisti o ricercatori autonomi, insegnanti «privati» ecc. Secondo il sociologo Robert Michels è proprio questa discriminazione e marginalizzazione che permette di comprendere «la predisposizione degli ebrei ad aderire ai partiti rivoluzionari».²³ Analizzando questo stesso fenomeno in Ungheria, Karady e Kemeny sottolineano che

la formazione di un nucleo rivoluzionario duro nell'intelligencija liberale sembra dipendere direttamente dalle rigidità del mercato delle professioni intellettuali di cui l'antisemitismo istituzionalizzato in certi corpi professionali (come nell'insegnamento superiore) è soltanto uno degli aspetti (...) che non hanno potuto far altro che confermare gli esclusi nella convinzione che la loro integrazione «normale» nel mercato intellettuale doveva passare per la sovversione delle regole del gioco di tale mercato.²⁴

Senza sottovalutare l'importanza di questo aspetto, mi sembra nondimeno che la radicalizzazione rivoluzionaria di un numero significativo d'intellettuali ebrei – sia in Ungheria che in Germania – non possa essere ridotta a un problema di mercato del lavoro o di sbocchi professionali. Bisogna tener conto di altre considerazioni per comprendere perché il figlio di un banchiere ebreo (György Lukács) sia diventato commissario del popolo nella Comune di Budapest, o il figlio di un ricco commerciante ebreo (Eugen Leviné) un dirigente della Repubblica dei consigli della Baviera.

Nel tentativo di comprendere le ragioni dell'adesione degli ebrei al socialismo, Walter Laqueur scrive nel suo libro sulla Repubblica di Weimar:

Gravitavano intorno alla sinistra, perché a sinistra militavano i movimenti della ragione, del progresso e della libertà, che avevano contribuito a fare di loro cittadini di pieno diritto. La destra, per contro, rappresentava l'antisemitismo nelle sue varie sfumature, perché considerava gli ebrei un elemento alieno al corpo politico, ferma in un atteggiamento che era stato una costante della vita politica durante tutto il secolo XIX e continuò ad esserlo nel primo trentennio del XX.²⁵

Questa analisi è certamente pertinente e permette di render conto, almeno in una certa misura, dell'integrazione di molti intellettuali ebrei nella socialdemocrazia in Germania e soprattutto in Austria. Viceversa, non è affatto in grado di spiegare la radicalizzazione della generazione ebraica romantica degli anni ottanta, che diffida del razionalismo, del progresso industriale e del liberalismo politico; generazione di cui *nessuno* dei membri è attratto dalla socialdemocrazia.

Qual è l'itinerario spirituale che conduce una parte di questa corrente verso le idee socialiste o, più precisamente, verso la versione rivoluzionaria e socialista dell'anticapitalismo? Come spiegare, per esempio, che in uno dei principali centri di elaborazione della visione del mondo neoromantica, come il Circolo Max Weber di Heidelberg, siano stati proprio gli ebrei (Lukács, Bloch, Toller) a optare per la rivoluzione?

È certo che, come si è visto, la loro condizione sociale di paria, la loro marginalità e il loro sradicamento rendono gli intellettuali ebrei disponibili alle ideologie di contestazione radicale dell'ordine stabilito. Ma altre motivazioni entrano in gioco, specifiche dell'ambiente romantico-anticapitalista: il romanticismo nazionalculturale ebraico, cioè il sionismo, non riscuote l'adesione della maggior parte di loro. L'assimilazione si è spinta troppo oltre perché essi possano identificarsi con una *nazione* ebraica alquanto astratta nell'Europa centrale (a differenza di quanto avviene nell'Europa orientale). È dunque comprensibile che la maggior parte di questi intellettuali opti per il rifiuto di ogni nazionalismo e per una utopia romantica anticapitalista internazionalista dove le ineguaglianze sociali e nazionali sarebbero radicalmente abolite: l'anarchismo, l'anarcosindacalismo o una interpretazione romantica e libertaria del marxismo. La forza di attrazione di questo ideale è tale da influenzare perfino gli stessi sionisti (Buber, Hans Kohn, Scholem).

L'attrazione particolare dell'utopia libertaria (soprattutto prima

del 1917) può essere spiegata con diverse ragioni: prima di tutto, come già osservato, tra tutte le dottrine socialiste, essa è la più impregnata di romanticismo anticapitalista, mentre il marxismo ortodosso, all'epoca identificato con la socialdemocrazia, appariva come una versione più a sinistra della filosofia liberale-razionalista e del culto della civiltà industriale (le critiche di Gustav Landauer al marxismo «figlio della macchina a vapore» sono tipiche di questo atteggiamento). D'altra parte, il carattere autoritario e militarista dello Stato imperiale tedesco contribuirà a stimolare l'antiautoritarismo libertario dell'intelligencija ribelle, soprattutto dopo il 1914, quando appariva come un Moloch avido di sacrifici umani. Infine, l'anarchismo corrispondeva meglio all'atteggiamento dell'intellettuale «senza legami sociali», sradicato e marginale, soprattutto in Germania dove la corrente libertaria non costituiva (contrariamente alla Francia, all'Italia o alla Spagna) un movimento sociale organizzato a carattere di massa.

È l'insieme di queste condizioni economiche e sociali, politiche e culturali che, in un momento storico determinato, all'interno di una precisa generazione d'intellettuali ebrei dell'Europa centrale, fece sì che la *corrispondenza* tra messianismo ebraico e utopia libertaria divenisse dinamica e si trasformasse in un rapporto di *affinità elettiva*. È difficile sapere quale dei due sia stato l'elemento primordiale o determinante: l'essenziale è che essi si sono reciprocamente alimentati, rafforzati e stimolati. È in questo contesto particolare che si tesse la complessa rete di legami tra romanticismo anticapitalista, rinascita religiosa ebraica, messianismo, rivolta culturale anti-borghese e antistatale, utopia rivoluzionaria, anarchismo, socialismo. Occorre aggiungere inoltre a questo processo sociostorico, che si sviluppa a partire dall'ultimo quarto del secolo XIX, la *congiuntura* politica concreta di un'epoca: quella dello sviluppo rivoluzionario senza precedenti nella storia moderna dell'Europa che si apre con la Rivoluzione russa del 1905 e si chiude con la sconfitta definitiva della Rivoluzione tedesca nel 1923. Non è un caso che le principali opere in cui si manifesta la *Wahlverwandtschaft* tra messianismo e utopia si collochino all'interno di questo periodo, da *La rivoluzione* di Landauer (1907) a *Storia e coscienza di classe* di Lukács e alla seconda edizione di *Lo spirito dell'utopia* di Bloch (entrambe del 1923). Neanche è un caso che gli scritti in cui l'affi-

nità è più intensa e profonda e in cui tanto il messianismo quanto l'utopia libertaria si esprimono nella maniera più radicale ed esplosiva risalgano agli anni in cui l'ondata rivoluzionaria raggiunse il culmine: 1917-21. È in quegli anni, per esempio, che si pubblicano *Der heilige Weg* (La via sacra) di Buber, la prefazione alla riedizione dell'*Appello per il socialismo* di Landauer, *La critica della violenza* di Benjamin, *Lo spirito dell'utopia* di Bloch, *Il bolscevismo come problema morale* di Lukács e le due grandi opere di Toller (*La trasfigurazione* e *L'uomo di massa*). Ciò non vuol dire, beninteso, che questa problematica non possa persistere dopo il 1923, pur mutando forma, carattere o intensità. Essa riapparirà in particolare in certe *congiunture catastrofiche* come gli anni 1940-45, quando Walter Benjamin scrive le *Tesi sulla filosofia della storia*, Martin Buber *Utopia e socialismo* ed Ernst Bloch stende la maggior parte di *Il principio speranza*.

Resta da stabilire perché questo fenomeno – l'emergere di una corrente «anarchica metafisica» o messianico-rivoluzionaria d'ispirazione romantica – sia quasi esclusivamente limitato all'Europa centrale.

La figura del rivoluzionario ebreo è praticamente assente dalla scena politica e culturale nell'Europa occidentale – eccetto gli ebrei originari dell'Europa orientale che diventeranno in Gran Bretagna (e negli Stati Uniti) un proletariato supersfruttato, vivaio di militanti anarchici e socialisti verso la fine del secolo XIX. Gli ebrei di antico ceppo occidentale, per contro, sono nazionalmente e culturalmente assimilati e, dal punto di vista sociale e politico, assolutamente conformisti. Gli intellettuali usciti dal loro seno s'identificano anima e corpo con il liberalismo borghese dominante. Le fonti di questa integrazione vanno ricercate nelle rivoluzioni borghesi che, in Olanda a partire dal secolo XVI, in Inghilterra a partire dal XVII e in Francia a partire dal 1789, hanno emancipato gli ebrei e permesso il loro inserimento economico, sociale e politico nella società capitalistica. Se l'ebreo rivoluzionario fa la sua comparsa nell'Europa centrale e orientale è in particolare a causa del ritardo o del fallimento delle rivoluzioni borghesi in questa parte del continente, e del ritardo nello sviluppo capitalistico, che hanno come conseguenza il carattere limitato dell'emancipazione-assimilazione degli ebrei e la loro condizione di paria.

Il messianismo romantico-rivoluzionario non ha mai attratto l'intelligencija ebraica occidentale: al contrario è tra gli intellettuali ebrei di cultura anglosassone che si trovano le opere polemiche razionaliste-liberali più importanti contro questo tipo di utopia carica di religiosità, come per esempio il noto libro di Norman Cohn (nato a Londra nel 1915) *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (London 1957) o quello di Jacob Talmon (ex funzionario del Foreign Office), *Political Messianism. The Romantic Phase* (London 1960).

La sola falla in questo sistema di assimilazione-integrazione occidentale è (prima della Seconda guerra mondiale) il caso Dreyfus, ma neanche questo evento drammatico riuscì a scuotere la fede borghese, repubblicana e patriottica dell'ebraismo francese. Rese possibile, tuttavia, l'emergere di una figura eccezionale di rivoluzionario messianico-libertario: Bernard Lazare, probabilmente il solo pensatore ebreo occidentale paragonabile a un Buber o a un Landauer. Ma era necessariamente condannato a rimanere isolato, rifiutato e incompreso dalla grande maggioranza della comunità ebraica francese.²⁶

Ben diverso il caso dell'Europa orientale, soprattutto dell'Impero russo che prima del 1918 comprendeva la Polonia e i Paesi Baltici. La partecipazione degli ebrei ai movimenti rivoluzionari è molto più massiccia che nell'Europa centrale e, contrariamente alla Germania, non si limita agli intellettuali: è tutto un proletariato ebraico che si organizza nel Bund o aderisce al POSDR (Partito operaio socialdemocratico russo) nelle sue due frazioni: bolscevichi e menscevichi. Ciò si spiega facilmente con il grado qualitativamente superiore dell'oppressione, con la diversa composizione sociale della popolazione ebraica (comprendente una massa operaia e/o pauperizzata), con la forza dell'antisemitismo e la sua violenza, in una parola, con il carattere molto più direttamente *paria* degli ebrei dell'Impero zarista. È possibile così trovare una folla immensa e svariata d'intellettuali ebrei in tutte le correnti rivoluzionarie dell'Europa orientale, socialiste, marxiste o anarchiche, dove occupano un posto dirigente come organizzatori, ideologi e teorici. Come osserva Leopold H. Haimson, il ruolo importante degli ebrei nell'intelligencija rivoluzionaria in Russia era assolutamente sproporzionato alla loro proporzione numerica nella popolazione.²⁷

I più noti sono soltanto la punta visibile dell'iceberg: Lev D. Trockij (Bronštein), Rosa Luxemburg, Leo Jogiches, Julius Martov (Tsederbaum), Raphaël Abramovič, Lev Deutsch, Pavel Axel'rod, Mark Liber (Goldman), Fiodor Dan (Gurvič), Lev Kamenev (Rosenfeld), Karl Radek (Sobelsohn), Gregorij Zinov'ev (Rado-mylski), Jakov Sverdlov, David Rjazanov (Goldendach), Maxim Litvinov (Wallach), Adolph Joffé, Michaël Borodin (Grusenber), Adolph Warzawski, Isaac Deutscher ecc. Senza parlare delle organizzazioni socialiste specificamente ebraiche come il Bund e i sionisti di sinistra. E senza parlare degli ebrei originari dell'Est che hanno partecipato al movimento operaio e rivoluzionario in Germania - oltre a Rosa Luxemburg e a Leo Jogiches: Parvus (Israel Helphand), Arkadi Maslow (Isaac Čereminski), August Kleine (Samuel Haifiz) ecc. -, in Inghilterra (Aron Lieberman, Lazar Goldenberg) e negli Stati Uniti (Emma Goldman, Alexander Berkman, S. Yanofsky).

Ora, tutti questi ideologi, militanti e dirigenti rivoluzionari ebrei, dalle opzioni politiche largamente diverse se non opposte, il cui rapporto con l'ebraismo va dall'assimilazione totale e deliberata nel nome dell'internazionalismo all'affermazione fiera di una identità ebraica nazionale-culturale, hanno tuttavia un elemento comune: *il rifiuto della religione ebraica*. La loro visione del mondo è *sempre* razionalista, atea, secolare, *aufklärer*, materialista. La tradizione religiosa ebraica, la mistica della Cabala, il chassidismo, il messianismo non li interessano: ai loro occhi non sono altro che sopravvivenze oscurantiste del passato, ideologie reazionarie e medievali di cui occorre sbarazzarsi al più presto a vantaggio della scienza, dei Lumi e del progresso. Quando uno scrittore yiddish di tendenza rivoluzionaria come Moïse Kulback scrive (con un misto di attrazione, repulsione e nostalgia) sul messianismo, è soprattutto per mostrare il triste ruolo dei falsi messia come Jakob Frank, che trascinano nella catastrofe i discepoli.²⁸ Un'anarchica di origine russa come Emma Goldman non ha niente in comune con lo spiritualismo mistico di un Landauer: nel suo universalismo libertario non c'è posto per il particolarismo ebraico e la religione (ebraica o cristiana) appartiene al campo delle superstizioni. Nel migliore dei casi, come per il bundista Medem, la prima visita a una sinagoga «lascia una profonda impressione» grazie alla «grande bellezza

che si manifesta nella passione dei sentimenti della massa»: il contenuto propriamente religioso gli resta estraneo.²⁹ La passione degli intellettuali ebrei rivoluzionari per l'ateismo e la scienza è splendidamente illustrata da questo episodio curioso: Leo Jogiches, organizzatore dei primi circoli di operai ebrei a Vilna, comincia la sua attività di educatore politico con una conferenza sull'... anatomia portando ai suoi allievi uno scheletro vero...³⁰

Molti storici credono di scoprire nelle convinzioni socialiste e rivoluzionarie di questi intellettuali ebrei russi l'espressione secolarizzata del messianismo, la manifestazione, in forma atea e materialista, di atteggiamenti mentali ereditati da una tradizione religiosa plurimillennaria. È un'ipotesi che, in taluni casi, può risultare pertinente. Ma, per la maggior parte dei dirigenti marxisti o anarchici appena ricordati, non è verosimile perché la loro educazione, il loro ambiente familiare e sociale erano così assimilati, così poco religiosi che invano si cercherebbe un legame culturale concreto con l'eredità messianica. In ogni caso, il loro pensiero, a differenza di quello di molti rivoluzionari ebrei dell'Europa centrale, non comporta il minimo riferimento alla religione né la minima traccia visibile di una dimensione messianica-religiosa.

Come spiegare questa differenza notevole tra la visione del mondo dell'intelligencija ebraica di cultura germanica e quella dell'Impero zarista?

Constatiamo, in primo luogo, che la grande maggioranza degli intellettuali rivoluzionari ebrei dell'Est trae origine da famiglie «illuminate», assimilate, religiosamente indifferenti; molti di loro sono nati o cresciuti nelle tre città-roccaforte dell'*Haskalà* in Russia: Odessa (Martov, Trockij, Parvus), Vilna (Jogiches), Zamosc (Rosa Luxemburg). Bisognerebbe forse interrogarsi sulla differenza tra la *Haskalà* – il movimento di apertura del mondo ebraico alla cultura razionalista e ai Lumi, inaugurato dal filosofo ebreo di Berlino Moses Mendelssohn, alla fine del secolo XVIII – in Germania e in Russia. Come dimostra efficacemente Rachel Ertel nel suo studio sullo *Shtetl*, la *Haskalà* e l'emancipazione degli ebrei «in una Europa occidentale che si costituiva in Stati-nazione, passava per una confessionalizzazione della religione ebraica, spogliata di tutti i suoi caratteri nazionali». Per contro «la *Haskalà* dell'Europa orientale aveva un carattere profondamente nazionale. Se a

Ovest questo movimento aspirava alla confessionalizzazione, a Est tendeva alla secolarizzazione».³¹

Questo contenuto nazionale dell'emancipazione è il risultato al tempo stesso della natura dello Stato zarista – Impero multinazionale, autoritario e antisemita – e della situazione delle comunità ebraiche: condizione paria caratterizzata dalla segregazione, dalla discriminazione, dalle persecuzioni e dai pogrom, concentrazione territoriale nel ghetto e nello *Shtetl*, unità culturale e linguistica (lo yiddish).

Beninteso molti intellettuali ebrei marxisti hanno rifiutato (contrariamente al Bund e ai sionisti socialisti) ogni riferimento nazionale o culturale ebraico. Basta ricordare la celebre risposta di Trockij alla domanda del bundista Medem al congresso del 1903 del Partito operaio socialdemocratico russo: «Suppongo che vi consideriate sia russo sia ebreo. – No, – rispondeva Trockij, – vi sbagliate. Io sono unicamente socialdemocratico...». In ogni caso, però, l'identità ebraica, che la si accetti o la si rifiuti, è – almeno a partire dai terribili pogrom del 1881 – una identità nazionale-culturale e non esclusivamente religiosa. A differenza che in Germania, ben pochi ebrei dell'Impero zarista si considerano semplicemente come «cittadini russi di confessione israelita».

Per meglio comprendere l'orientamento ateo e secolare dell'intelligencija rivoluzionaria dell'Europa orientale, occorre anche esaminare più da vicino l'aspetto propriamente religioso della *Haskalà* e le sue conseguenze. In Germania, la *Haskalà* è effettivamente riuscita a «illuminare», modernizzare, razionalizzare e «germanizzare» la religione ebraica. Il movimento di riforma religiosa diretto dal rabbino Abraham Geiger (1810-1874) e la corrente riformatrice più prudente («la scuola storica») del rabbino Zacharias Frankel (1801-1875) hanno conquistato l'egemonia nelle istituzioni religiose della comunità ebraica. La stessa corrente neo-ortodossa minoritaria fondata dal rabbino Samson Raphael Hirsch (1808-1888) accettava certe riforme e certi valori della cultura secolare tedesca.

Non così in Russia: le sinagoghe riformate hanno avuto pochi adepti, salvo un piccolo strato di alta borghesia ebraica. L'attacco iconoclasta dei *maskilim* («illuminati») ai dogmi dell'ortodossia non fa che confermare i tradizionalisti nell'immobilismo più ostinato:

Prima della *Haskalà* (...) l'ebraismo rabbinico era più aperto al mondo, più tollerante, più sensibile al cambiamento sociale. Dopo la *Haskalà*, l'ebraismo rabbinico è divenuto conservatore, inflessibile e repressivo: il chassidismo lo ha seguito su questa via.³²

Mentre in Germania (e in una certa misura in tutta l'Europa centrale) la religione ebraica è stata riformata, ammorbidita, resa permeabile alle influenze esterne – neokantiane (Hermann Cohen) o neoromantiche (Buber) –, nell'Europa orientale l'universo culturale religioso tradizionale è rimasto largamente intatto, rigido, chiuso, impermeabile a ogni apporto culturale esterno. Il messianismo quietista e indifferente alla politica degli ambienti ortodossi (rabbinici o chassidici) non poteva combinarsi o articolarsi con una utopia secolare ch'essi rigettavano come un corpo estraneo. Occorreva per prima cosa emanciparsi dalla religione, divenire ateo o «illuminato» per poter accedere al mondo «esteriore» delle idee rivoluzionarie. Non è dunque sorprendente se queste si sviluppano in maniera privilegiata nelle concentrazioni ebraiche più lontane da ogni pratica religiosa, come per esempio Odessa, considerata dagli ortodossi un vero covo di peccatori.

Un altro aspetto da prendere in considerazione è il potere immenso e autoritario dei rabbini ortodossi e degli *Tzaddikim* chassidici nelle comunità tradizionaliste, fatto che non ha equivalenti nell'Europa centrale. Ne consegue un conflitto aperto tra la gioventù ribelle, bundista, socialista o anarchica, e l'*establishment* religioso:

Sentendosi minacciati, i circoli tradizionali replicano spesso con una violenza aperta o insidiosa, nel tentativo di mantenere il loro potere con tutti i mezzi, ivi compresi le pressioni morali e il terrorismo intellettuale (...). Del patrimonio tradizionale, la gioventù è profondamente pervasa (...). Ma essa non vuole più subirne la legge, non vuole lasciarsi frenare da esso. Lo rigetta dunque con violenza e costruisce la sua cultura contro di esso, che è il suo nemico interno.³³

È in questo contesto che si sviluppa un «anticlericalismo» virulento tra gli intellettuali ebrei progressisti, di cui si trovano innumerevoli testimonianze in articoli polemici, in opere autobiografiche e nella letteratura romanzesca.

Posto direttamente a confronto con il tradizionalismo più conservatore e autoritario, il giovane ribelle ebreo russo (o polacco) non può «romanticizzarlo» come il suo omologo tedesco o austriaco.

Non esiste quella distanza che favorisce una percezione *auratica* (nell'accezione benjaminiana del termine) della religione.

Isaac Deutscher, educato in un *cheder* (la scuola religiosa infantile) dello *Shtetl* polacco Chranow e destinato dalla famiglia a divenire rabbino nella setta chassidica dello *Tzaddik* di Gere, ruppe con la religione nell'adolescenza, per divenire un dirigente comunista polacco (e più tardi il biografo di Lev Trockij). Ecco come descrive il proprio atteggiamento nei confronti della religione (contrapponendolo a quello degli ebrei tedeschi):

Sapevamo il Talmud, conoscevamo il chassidismo e tutte le sue ideologizzazioni per noi erano soltanto polvere negli occhi. In quel giudaismo antico eravamo cresciuti: l'undicesimo, il tredicesimo, il sedicesimo secolo della storia ebraica ce l'avevamo proprio nella casa accanto, quando non addirittura sotto lo stesso tetto; e volevamo abbandonarlo per sempre, volevamo vivere nel ventesimo secolo. Sotto le pressanti incrostazioni dorate dei romantici quali Martin Buber, intravedevamo l'oscurantismo della nostra arcaica religione, di un modo di vita rimasto fermo nel Medioevo. Per chi provenisse dal mio ambiente, il desiderio tanto alla moda, tra gli ebrei occidentali, di un ritorno al sedicesimo secolo – un ritorno che avrebbe dovuto aiutare a recuperare, o a riscoprire l'identità culturale ebraica –, appariva irreali e kafkiano.³⁴

Questo passo manifesta nella maniera più precisa, concisa e dirompente le motivazioni dell'intelligencija rivoluzionaria dell'Europa orientale e l'impossibilità dell'emergere, al suo interno, di una corrente spiritualista simile a quella che si diffuse nella Mitteleuropa.

È comunque sorprendente che il solo intellettuale ebreo socialista dell'Impero russo che sia stato attirato dal potente movimento di rinascita religiosa-rivoluzionaria che si sviluppa a Pietrogrado al volgere del secolo attorno a Merežkovskij e Zinaida Gippius, Nikolaj Berdjaev, S. N. Bulgakov (senza parlare dei «costruttori di Dio» del partito bolscevico: Bogdanov, Lunačarskij) sia un convertito al cristianesimo ortodosso: Nikolai Maksimovič Minski (N. M. Vilenkin). Membro dell'Associazione filosofico-religiosa di Pietrogrado e della rivista socialista «Novaja Zizn» (Nuova vita) diretta da Gorki, Minski s'ispira alla spiritualità russo-ortodossa e non sembra avere alcun legame con l'ebraismo.³⁵

Non esiste fra gli ebrei rivoluzionari dell'Est alcuna eccezione alla regola, come Bernard Lazare nell'Europa occidentale? Probabilmente sì, ma allo stato attuale delle mie ricerche non l'ho ancora trovata...³⁶

4.

Gli ebrei religiosi anarchicheggianti: Martin Buber, Franz Rosenzweig, Gershom Scholem, Leo Löwenthal

Questa corrente costituisce, all'interno della generazione romantica ebraica ribelle del volgere del secolo, quella in cui predomina la dimensione ebraica nazionale-culturale e religiosa. I suoi membri non hanno la stessa posizione nei confronti del sionismo: Rosenzweig non lo accetta, Löwenthal lo abbandona abbastanza rapidamente, mentre Buber e Scholem aderiscono al movimento ma si ritrovano marginalizzati per la loro posizione antistatalista. La loro religiosità profonda e carica di messianismo ha poco in comune con il rituale ortodosso e le prescrizioni tradizionali. La loro aspirazione a un rinnovamento nazionale ebraico non li conduce al nazionalismo politico e la loro concezione dell'ebraismo resta profondamente segnata dalla cultura tedesca. Tutti manifestano, in misura diversa, un obiettivo utopico di tipo socialista libertario, più o meno vicino all'anarchismo, che articolano – in maniera diretta o indiretta, esplicita o implicita – con la loro fede religiosa messianica. Sono per la maggior parte critici del marxismo, che considerano troppo centralista o troppo identificato con la civiltà industriale (ad eccezione di Leo Löwenthal). Simpatizzano con i movimenti rivoluzionari che scuotono l'Europa tra il 1917 e il 1923 ma non s'impegnano direttamente nell'azione. Il principale centro di diffusione della corrente è la rivista «Der Jude» diretta da Martin Buber (1916-24).

Oltre a questi quattro autori, molti altri intellettuali possono essere considerati come appartenenti alla stessa corrente: Hans Kohn, Rudolf Kayser, Erich Unger ecc. Si potrebbe anche aggiungere il giovane Erich Fromm degli anni 1921-26, ma le sue pub-

blicazioni (che iniziano nel 1927) si situano tutte all'altro polo, ateo-religioso e marxista-libertario. È un esempio che illustra la possibilità di passaggio da un'opzione all'altra nel campo messianico-rivoluzionario: le frontiere esistono, ma sono tutt'altro che impermeabili.

Martin Buber è probabilmente l'autore più importante e più rappresentativo del socialismo religioso nella cultura ebraico-tedesca. Con la riscoperta delle leggende chassidiche (1906-8) e le celebri conferenze sull'ebraismo al Circolo Bar-Kochba di Praga (1909-11), egli ha profondamente rinnovato la spiritualità ebraica moderna. La diffusione delle sue idee, sia politiche che religiose, ha segnato tutta una generazione d'intellettuali ebrei, da Praga a Vienna, e da Budapest a Berlino. L'immagine dell'ebraismo che presentava Buber era radicalmente distinta tanto dal liberalismo assimilato (e dalla *Wissenschaft des Judentums*) quanto dall'ortodossia rabbinica: era una religiosità romantica e mistica, impregnata di critica sociale e di nostalgia comunitaria. Molto amico di Franz Rosenzweig (con il quale collaborava nella traduzione della Bibbia in tedesco) e del filosofo libertario Gustav Landauer (di cui sarà esecutore testamentario), Buber ha parte anche nell'evoluzione spirituale di Gershom Scholem e di molti altri giovani sionisti legati al movimento Hapoel Hatzair (Il giovane operaio). In realtà, sono rari i pensatori ebrei di lingua tedesca dell'epoca che non siano stati toccati, in questo o quel momento della loro vita, dagli scritti di Buber.

Educato da un nonno ebraista e sostenitore della *Haskalà*, Buber si allontanerà dalla religione ebraica durante la giovinezza; studente a Vienna, Lipsia e Berlino (dove sarà allievo di Simmel e di Dilthey) sarà attratto dalle correnti neoromantiche e dalla rinascita della spiritualità religiosa. I suoi primi lavori non hanno per oggetto temi ebraici: trattano di scrittori viennesi (Peter Altenberg, Hugo von Hoffmanstahl), di Jakob Böhme («Wiener Rundschau», v, n. 12, 1901), di *Kultur und Zivilisation* («Kunstwart», XIV, 1901). Buber s'impegna subito nel movimento sionista, ma entra ben presto in conflitto con Theodor Herzl, di cui rifiuta la pratica diplomatica, e verso il 1902 si ritira dalle attività politiche per dedicarsi allo studio della religione. È caratteristico di tutta questa generazione il fatto che il suo interesse si rivolga dapprima verso la mistica

cristiana: la sua tesi di dottorato, discussa nel 1904, ha per titolo *La storia del problema dell'individuazione. Nicola Cusano e Jakob Böhme*. Solo più tardi si occuperà del misticismo ebraico: il suo primo libro sul chassidismo, *Die Geschichte des Rabbi Nachmann* (La storia del Rabbi Nachmann), è del 1906.

Gli scritti di Buber, soprattutto fino al 1920, sono ricchi di riferimenti al pensiero romantico tedesco (Görres, Novalis, Hölderlin, Franz von Baader ecc.); ma è soprattutto con la filosofia (Nietzsche) e la sociologia neoromantica ch'egli stabilirà legami stretti. Non solo perché pubblicherà nella sua collezione «Die Gesellschaft» scritti di Tönnies, Simmel e Sombart (dal 1906 al 1912), ma perché la sua concezione dell'*interumano* (*des Zwischenmenschlichen*) è direttamente influenzata dalla loro problematica e in particolare dalla loro nostalgia della *Gemeinschaft*.

Nel 1900 Martin Buber aderisce a un circolo neoromantico di Berlino, Die neue Gemeinschaft (La nuova comunità), dove incontra Gustav Landauer e dove tiene una conferenza dal titolo *La nuova e la vecchia comunità*. Questo testo, rimasto a lungo inedito (sarà pubblicato solo dieci anni dopo la morte di Buber), contiene *in nuce* alcune delle principali idee-forza che lo motiveranno per tutta la vita. Già da questo primo intervento emerge l'originalità di Buber come uno dei grandi rinnovatori del pensiero comunitario del secolo XX: per lui non è possibile (né desiderabile) tornare alla comunità tradizionale. Si tratta invece di lottare per una comunità nuova che non sarà *presociale* (come quella descritta da Tönnies) ma *postsociale*. La differenza più decisiva tra la vecchia e la nuova organizzazione comunitaria è che la prima era fondata sulla consanguineità (*Blutsverwandtschaft*), mentre la seconda è il risultato di affinità elettive (*Wahlverwandtschaft*), cioè espressione di una libera scelta. Questa comunità non è limitata da frontiere religiose, regionali o nazionali: essa tende, secondo una formulazione cosmopolita e mistica di Gustav Landauer citata da Buber, verso «la comunità più antica e universale: la specie umana e il cosmo». Nonostante il suo rifiuto di ogni utopia «regressiva», il riferimento neoromantico alla comunità tradizionale resta presente nella mente di Buber: da una parte, nel sogno di abbandonare «il formicolio delle città» per andare a costruire il mondo nuovo sul «suolo potente e vergine» della campagna, più vicino alla terra e alla natura; dal-

l'altra, nell'idea che la comunità nuova significa il *ritorno* (*wiederkehren*) in forma diversa e a un livello superiore dell'«unità vitale dell'uomo primordiale» (*Lebenseinheit des Urmenschen*), frantumata e dilaniata dalla schiavitù della «società» (*Gesellschaft*) moderna.¹

Buber riprenderà e svilupperà questi temi in un volumetto pubblicato nel 1919 con il titolo *Gemeinschaft* (Comunità). Riferendosi direttamente a Tönnies, egli contrappone come lui la comunità organica e naturale del passato alla *Gesellschaft* moderna, artificiale e meccanica. Tuttavia, egli non auspica una restaurazione del passato: «Sicuramente noi non possiamo tornare a prima della società meccanizzata, ma possiamo andare oltre, verso una nuova organicità (*eine neue Organik*)». Buber intende con ciò una comunità che non sia più il risultato della crescita primitiva, bensì di un'*azione cosciente* (*bewussten Wirkens*) per lo stabilimento del principio comunitario; lo scopo di tale azione sarebbe la costruzione di una società socialista mediante l'alleanza tra comuni (*Gemeinde*) autonome.² Buber non crede più nel ritorno alla terra come alternativa alle città industriali moderne. In una conferenza pronunciata a Zurigo nel 1923, osserva:

Noi non possiamo lasciare la città per rifugiarci nel villaggio. Il villaggio è ancora vicino alla comunità primitiva. La città è la forma che corrisponde alla differenziazione. Noi non possiamo tornare a prima della città, dobbiamo oltrepassare (*überwinden*) la città stessa.

La soluzione ch'egli prefigura consisterebbe in una terza forma di vita comune, distinta tanto dal villaggio rurale quanto dalla grande città, che potrebbe nascere a partire da una nuova organizzazione del lavoro.³

È in questo contesto che Buber riscoprirà la tradizione chassidica, in quanto corrente mistica ebraica equivalente a Böhme o a Maestro Eckhart, e in quanto manifestazione religiosa di una comunità organica, unificata e rinsaldata dalla sua spiritualità e dalla sua cultura. Come scriverà qualche anno dopo, ciò che fa la particolarità e la grandezza del chassidismo non è una *dottrina*, ma un *atteggiamento vitale* (*Lebenshaltung*), un comportamento che è per sua essenza «creatore di comunità» (*gemeindebildend*).⁴

Secondo Gershom Scholem, l'interpretazione buberiana del chassidismo è ispirata dal suo «anarchismo religioso», cioè dal suo rifiuto

di far posto a comandamenti costrittivi nel mondo del rapporto vivente tra l'Io e il Tu.⁵ In effetti, nel suo celebre *Ich und Du* (1923), Buber definisce la relazione autentica degli uomini tra loro e dell'uomo con Dio secondo il paradigma del *dialogo* e dell'*incontro* (*Begegnung*), modello profondamente sovversivo tanto nei confronti delle forme rigide e ritualizzate della religione istituzionale (contestata dal chassidismo) quanto in rapporto alle istituzioni politiche e statali.

Il successo considerevole dei libri di Buber sui maestri del chassidismo (Baal Shem e Rabbi Nachmann) deriva dal fatto che egli aveva espresso una corrente sotterranea della rinascita religiosa dell'intelligencijs ebraica di cultura romantica, che ritroverà come lui, in quelle leggende polacche del secolo XVIII, qualcosa di arcaico (*Uraltes*), di originario (*Urkünftiges*), un passato perduto (*Verlorenes*), un oggetto di nostalgia (*Ersehntes*).⁶ L'interpretazione dell'ebraismo come religione essenzialmente *razionalista* era comune alla *Wissenschaft des Judentums*, al liberalismo ebraico e alla sociologia universitaria (Max Weber, Sombart). Secondo Sombart, per esempio «un mistico ebraico, del tipo di Jakob Böhme, è qualcosa che ci possiamo raffigurare solo con difficoltà»; quanto alla Cabala

niente è più estraneo al romanticismo che questa maniera puramente discorsiva di concepire, di comprendere il mondo, poiché infatti il romanticismo suppone la fusione dell'uomo con il mondo, con la natura, con tutti i suoi simili, tutte cose di cui l'ebreo, intellettualista all'eccesso, è assolutamente incapace.⁷

Nel presentare nelle sue opere una lettura mistica e romantica della religione ebraica, Buber romperà questo consenso e creerà un'immagine nuova dell'ebraismo con cui potrà identificarsi la generazione ribelle in rottura con il liberalismo borghese.

Uno degli aspetti più significativi di questa interpretazione neo-romantica, è l'importanza attribuita al *messianismo*. Nei suoi discorsi di Praga Buber afferma che il messianismo è «l'idea più profondamente originale dell'ebraismo». Si tratta dell'aspirazione a «un avvenire assoluto che trasformi tutta la realtà passata e presente», un avvenire che vedrebbe il compimento della «vita perfetta e vera» e l'avvento di un «mondo dell'unità», in cui la separazione tra il bene e il male sarà abolita grazie all'annientamento definitivo del peccato.⁸ Il tema dell'era messianica come mondo liberato dal

male è potenzialmente, come aveva dimostrato molto bene Scholem, uno dei fondamenti religiosi di una utopia anarchica: l'assenza del male rende superflua la costrizione, la coercizione e le punizioni. L'avvento messianico per Buber non si colloca nell'aldilà, ma nell'aldiqua: non è un evento storico, ma «si prepara nella storia». Concepito in una prospettiva utopistico-restituzionista, l'arrivo del Messia è un mistero «in cui il passato e il futuro, la fine dei tempi e della storia sono legati (...). Ha la forma del passato assoluto e contiene il germe del futuro assoluto».⁹

È a partire da una visione romantico-messianica della storia che Buber contesta (come Rosenzweig, Landauer e Benjamin) il concetto di *evoluzione*, di progresso o di miglioramento (*Verbesserung*):

Per «rinnovamento» non intendo in alcun modo un cambiamento graduale, la somma totale di piccole modificazioni; intendo qualcosa d'improvviso e di enorme (*Ungebeures*), qualcosa che non sarebbe in alcun modo assimilabile a una progressione, ma piuttosto a una trasformazione, a una metamorfosi.

Piuttosto che aspirare a un progresso (*Fortschritt*) mediocre, si tratta di «desiderare l'impossibile (*das Unmögliche*)». Il paradigma di questo rinnovamento totale si trova nella tradizione messianica ebraica: «Alla fine Isaia fa dire a Dio: "Io sto per creare cieli nuovi e terre nuove" (65,17). Non si tratta di una metamorfosi: è un'esperienza diretta».¹⁰

Più di ogni altro pensatore religioso ebreo moderno, Martin Buber ha messo al centro della sua idea di messianismo il *concorso attivo degli uomini alla redenzione*, in quanto partners di Dio: «Il teologumeno ebraico centrale, non formulato, non dogmatico, ma che fa da sfondo e da coesione a tutta la dottrina e profezia, è la credenza nella partecipazione dell'azione umana all'opera di redenzione del mondo».¹¹ Il messaggio del chassidismo, così come lo interpreta Buber, è che l'uomo non è condannato all'attesa e alla contemplazione: gli è dato di agire sulla redenzione, elevando e liberando le scintille di luce divina disperse nel mondo.¹² Ciò significa forse che Dio non è onnipotente, che non *può* salvare il mondo senza il concorso dell'uomo? No, risponde Buber, ciò significa soltanto che Egli non *vuole* la redenzione senza la partecipazione degli uomini: alle generazioni umane è stata accordata una «forza cooperatrice» (*mitwirkende Kraft*), una *forza messianica* (*messianische Kraft*) attiva.¹³

È per questo motivo ch'egli oppone, in modo sempre più categorico, il *profetismo messianico*, l'escatologia ebraica propriamente detta, all'*apocalittica*, concezione escatologica di origine persiana: la prima affida la preparazione della redenzione all'umanità, cioè al potere di decisione di ogni singolo uomo; la seconda concepisce invece la redenzione come un avvenire immutabile, predeterminato nei suoi minimi particolari, che utilizza gli uomini solo come strumenti.¹⁴ Secondo Buber è questa speranza messianica attiva, rivolta verso un avvenire escatologico aperto, che distingue la religiosità ebraica dal cristianesimo. In una lettera del 1926, egli formula questa tesi in termini che richiamano l'utopia del non-ancora-essere di Ernst Bloch:

Sono convinto che il Messia non è apparso in un momento determinato della storia: la sua apparizione non può essere altro che la fine della storia. Sono convinto che la redenzione del mondo non è avvenuta diciannove secoli fa: noi viviamo in un mondo non salvato (*unerlösten Welt*) e attendiamo la redenzione alla quale siamo chiamati a concorrere in un modo insondabile. Israele è la comunità umana che porta questa aspettativa puramente messianica (...), questa credenza nell'essere non-ancora-compiuto e che-dev'essere-compiuto (*noch-nicht-geschehn-sein und geschehn-sollen*) della redenzione del mondo...¹⁵

Come si articola la fede messianica di Buber con la utopia socialista-libertaria? Nel 1914 Buber è coinvolto, come molti intellettuali ebrei-tedeschi, dall'ondata «patriottica» e guerriera; ma, a poco a poco, sotto l'influenza degli avvenimenti e delle critiche severe dell'amico Gustav Landauer, egli cambierà opinione.

È attraverso una polemica con Hermann Cohen – campione della «coscienza statale» (*Staatsbewusstsein*) – che Buber struttura, verso il 1916-17, il suo punto di vista politico-religioso. Dopo aver sostenuto (come lo stesso Cohen) la Germania imperiale all'inizio della guerra mondiale, Buber respinge tutto il nazionalstatalismo tedesco del filosofo neokantiano di Marburg scrivendo: «L'umanità – e dire questo, professor Cohen, è in questo momento più che mai il dovere di ogni uomo vivente in Dio – è più grande dello Stato». Buber riassume le proprie divergenze in una formula lapidaria: «Cohen (...) vuole, coscientemente o no, sottomettere lo Spirito allo Stato; io voglio sottomettere lo Stato allo Spirito». Questa sottomissione sarà compiuta nell'era messianica che renderà finalmente possibile il superamento dialettico (sussunzione)

dello Stato ad opera di una forma superiore di società: la separazione tra il popolo (principio di creatività) e lo Stato (principio di ordine) si manterrà soltanto

fino a quando il *Regno*, la *Malkhut haschammayim*, sia stabilito sulla terra; fino a quando la forma messianica del mondo umano, la creatività e l'ordine, il popolo e lo Stato, si fonderanno in una nuova unità, nella *Gemeinschaft* della salvezza.¹⁶

Con lo sviluppo della rivoluzione in Europa nel 1917-20, Buber preciserà, radicalizzerà e svilupperà la sua visione. In un articolo intitolato *La rivoluzione e noi*, pubblicato nel 1919 nella sua rivista «Der Jude», egli insiste sulla necessità per gli ebrei di contribuire alla rivoluzione dell'umanità, cioè alla rinascita della società grazie allo spirito comunitario; manifesta la propria solidarietà con l'ondata rivoluzionaria che agita l'Europa centrale: «Situati nel suo campo (...) non come profittatori, ma come compagni di lotta, salutiamo la rivoluzione».¹⁷ La dimensione antistatalista è più che mai presente nei suoi scritti: nel già citato *Gemeinschaft*, egli si richiama a Kropotkin, Tolstoj e Landauer per condannare la tirannia dello Stato, questo «omuncolo che succhia il sangue dalle vene delle comunità», questo pupazzo meccanico ben caricato che vuole sostituirsi alla vita organica.¹⁸ L'influenza determinante è senza dubbio quella del suo amico Gustav Landauer, a proposito del quale scrive, in un omaggio pubblicato poco dopo il suo assassinio (aprile 1919): «Egli respingeva lo pseudosocialismo centralistico meccanico, perché aveva la nostalgia di un socialismo comunitario, organico, federalista».¹⁹ È in questa prospettiva che criticherà il bolscevismo e manifesterà, per contro, la propria simpatia per la corrente neoromantica del «socialismo delle gilde» che si sviluppa nello stesso periodo in Inghilterra, e per i *kibbutzim* che nascono in Palestina.²⁰

In un saggio fondamentale pubblicato nel 1919, *Der heilige Weg* (La via sacra), dedicato alla memoria di Landauer, l'asse centrale è costituito dall'unità tra messianismo e utopia comunitaria. Per Buber la comunità con Dio e la comunità tra gli uomini sono inseparabili, perciò «l'attesa del Messia è l'attesa della vera comunità». Il loro compimento dipende dagli uomini stessi: «Finché non sia instaurato il regno di Dio, [il popolo ebraico] non riconoscerà mai alcun uomo come Messia, e tuttavia non cesserà di attendere dal-

l'uomo la redenzione, poiché tocca all'uomo gettare le basi (*begründen*) della potenza di Dio sulla terra». Egli designa questo atteggiamento come un *messianismo attivo*, che non attende passivamente l'arrivo del Messia ma vuole «preparare il mondo per il regno di Dio». Buber non riconosce Gesù come il Messia, ma vede in lui un autentico profeta ebreo, per il quale il futuro Regno di Dio era identico «alla vita in comune degli uomini, giunta alla sua perfezione», cioè alla «vera comunità, e pertanto la sovranità immediata di Dio, la sua *Basileia*, il suo Regno terrestre (...). Il Regno di Dio è la comunità ventura, quella in cui tutti coloro che hanno fame e sete di giustizia saran saziati...».²¹ Questo rapporto tra comunità e messianismo è così formulato in modo particolarmente efficace in una conferenza che Buber pronuncerà a Francoforte nel 1924 (il resoconto stenografico è conservato nell'Archivio Buber a Gerusalemme): «La *Gemeinschaft* è una categoria messianica, non storica. In quanto storica essa indica il suo carattere come messianico». Analizzando la rivoluzione russa, Buber sottolinea che i soviet erano delle comuni (*Gemeinde*) autentiche, sulle quali si sarebbe dovuto costruire «l'essere comunitario rivoluzionario»; ma il corso degli avvenimenti ha condotto al loro indebolimento a vantaggio della tendenza centralizzatrice dello Stato. Ora, l'azione dello Stato, sia pure rivoluzionario, non può apportare la redenzione (*Erlösung*) messianica; solo la comunità è il vero precursore e annunciatore del Regno di Dio, la cui essenza è «il compimento della creazione nella *Gemeinschaft*».²²

Il concetto di *Regno di Dio* è anch'esso carico di significato libertario: come Scholem e Benjamin, Buber propone – nella sua grande opera del 1932 *Königtum Gottes* (Il Regno di Dio) – il tema della *teocrazia anarchica*: in quanto potere diretto di Dio, la teocrazia biblica rifiuta ogni dominio umano e trova nell'anarchismo il suo fondamento spirituale (*anarchischen Seelengrund*).²³ Si può dunque definire la sua filosofia politica (come ha fatto Avraham Yassour in uno studio recente) un socialismo religioso comunitario tinto di anarchismo.²⁴ Molto vicino alle idee di Gustav Landauer (ma senza dividerne l'impegno rivoluzionario attivo), Buber aspira a un socialismo libertario, di cui abbozza i tratti principali nei suoi articoli del 1917-23 e che svilupperà in forma sistematica nel suo *Sentieri in Utopia*, del 1945.

Questo libro, il cui titolo ebraico originale suona *Netivot be-Utopia*, costituisce una formulazione molto originale del paradigma comunitario, a partire da una rilettura del complesso della tradizione socialista – tanto utopica (Fourier, Saint-Simon, Owen) quanto anarchica (Kropotkin, Proudhon, Landauer) e marxista (Marx, Engels, Lenin) – e dei diversi tentativi di metterla in pratica, dalle esperienze comunitarie isolate fino ai *kibbutzim* (a suo avviso «un non-fallimento esemplare»), passando per la Rivoluzione russa e i soviet.

Il suo punto di partenza è costituito da una critica radicale dello Stato capitalistico moderno che ha «dissolto la struttura della società». Il nuovo centralismo del capitalismo avanzato è riuscito in ciò che il vecchio Stato dispotico non era stato in grado di realizzare: *l'atomizzazione della società*. Il capitale non vuole avere di fronte altro che individui, e lo Stato moderno si mette al suo servizio privando progressivamente la vita dei gruppi della sua autonomia. La società medievale era molto strutturata, cioè costituita da una rete di comunità locali e di lavoro associate tra loro. Questa essenza comunitaria è stata «progressivamente svuotata dalle coercizioni dell'economia e dello Stato capitalistico» che hanno disarticolato le forme organiche e atomizzato l'individuo. Ciò detto, «non possiamo e non vogliamo tornare né al comunismo agrario primitivo, né allo Stato corporativo del Medioevo cristiano». Occorrerà costruire il socialismo comunitario dell'avvenire, «con il materiale del nostro tempo, quale che sia la sua resistenza».²⁵

L'utopia socialista mira, innanzi tutto, secondo Buber, a sostituire lo Stato con la società. Ma ciò esige che la società non sia più, come oggi, un aggregato di individui senza alcuna coesione interna, perché ancora una volta un simile aggregato potrebbe essere tenuto insieme soltanto da un principio «politico» di dominio e di coercizione. La società autentica, capace di sostituirsi allo Stato, dev'essere ricca, cioè strutturata mediante l'associazione libera delle comunità. Il suo avvento implica al tempo stesso un cambiamento «esterno», mediante l'abolizione degli ostacoli economici e politici alla realizzazione del socialismo (il capitale e lo Stato) e un cambiamento «interno» della vita sociale, la ristrutturazione comunitaria dei rapporti umani. La nuova totalità organica, fondata sulla rigenerazione delle «cellule» del tessuto sociale, sarà la *rinascita*

(e non il ritorno) *della comune organica*, sotto la forma di una federazione decentrata di piccole comunità.²⁶ Questa concezione del socialismo presenta evidenti affinità con il pensiero anarchico, ma Buber la scopre anche in certi scritti di Marx – quelli sulla Comune di Parigi e sulle comunità rurali russe – e persino di Lenin (sui soviet).

Come osserva giustamente Emmanuel Lévinas, nella presentazione della edizione francese di *Netivot be-Utopia*, il socialismo utopico di Buber è, in ultima analisi, fondato sulla sua antropologia filosofica: il rapporto futuro dell'uomo con il suo prossimo è definito secondo il modello dell'«Io e Tu», che permette di concepire una collettività senza «poteri».²⁷

Nonostante la sua forma secolare e realista, questa utopia liberataria è carica di energia messianica. Nell'introduzione al suo libro, Buber distingue due forme di nostalgia del *giusto*: l'*escatologia messianica*, come immagine di un *tempo* perfetto, compimento della creazione; e l'*utopia*, come immagine di uno *spazio* perfetto, una vita in comune fondata sulla giustizia. Per l'utopia tutto è sottoposto alla volontà umana cosciente; per l'escatologia, nella misura in cui essa è *profetica* e non *apocalittica*, l'uomo ha una parte attiva nella redenzione: una convergenza tra le due è dunque possibile. Il secolo dei Lumi e la cultura moderna hanno progressivamente spogliato l'escatologia religiosa della sua influenza, ma non pertanto essa è scomparsa: «Tutta la forza del messianismo, messa da parte, penetra ora nel sistema sociale "utopico"». Impregnata di uno spirito escatologico occulto, l'utopia vera può acquisire una dimensione profetica, «un carattere di proclama e di appello».²⁸

Ebreo religioso, Buber si oppone radicalmente all'*establishment* rabbinico ortodosso e si richiama tanto a Geremia quanto a Gesù o a Spinoza; la sua fonte d'ispirazione è ciò che egli chiama l'*ebraismo sotterraneo* (per distinguerlo dall'ebraismo ufficiale): il profetismo, l'esseno-cristianesimo, il cabalo-chassidismo.²⁹ Sionista, egli è sin dall'inizio critico nei confronti della politica della direzione del movimento e diviene (dopo la sua partenza per la Palestina nel 1938) uno dei principali animatori di un movimento di fraternizzazione ebraico-araba, Ihud (Unione), che auspica la creazione di uno Stato binazionale in Palestina. Nazionalista culturale, serba sempre un obiettivo utopico umanista-universale. In una confe-

renza tenuta nell'aprile 1925 (inedita) insiste, a proposito della profezia messianica dell'Antico Testamento: «Non si tratta dell'emancipazione di un popolo, ma della redenzione del mondo, e l'emancipazione di un popolo non è che un segno e una tappa verso l'emancipazione del mondo».³⁰ Mistico e messianico, infine, Buber cerca nondimeno di realizzare sulla terra, nella vita sociale concreta, il proprio ideale spirituale.

Franz Rosenzweig, il fondatore del Freie Jüdische Lehrhaus (Libera casa di studi ebraici) di Francoforte – dove insegnarono negli anni venti Martin Buber, Gershom Scholem, Erich Fromm, Ernst Simon e Leo Löwenthal –, è l'autore di uno dei tentativi più importanti di rinnovare filosoficamente la teologia ebraica: il libro *Der Stern der Erlösung* (La stella della redenzione) del 1921. Le radici romantiche di quest'opera sono innegabili: come osserva giustamente Günther Henning «Rosenzweig ha trasposto più di ogni altro le intenzioni del romanticismo in una filosofia sistematica della religione».³¹ Paul Honigsheim cita Rosenzweig e suo cugino Hans Ehrenberg (ebreo convertito al protestantesimo) – insieme a Lukács e Bloch – come esempi tipici dell'intelligencija neoromantica, antiborghese e assetata di religiosità.³² Nato in un ambiente culturalmente assimilato, egli comincia con il contestare la visione del mondo dell'*Aufklärung*; in un primo tempo, le sue aspirazioni religiose gli fanno considerare la possibilità di seguire l'esempio del cugino e di convertirsi al cristianesimo (1909-13); alla fine si rivolge di nuovo all'ebraismo, ma questa esitazione tra la Sinagoga e la Chiesa attesta chiaramente che il suo itinerario spirituale è legato al movimento più generale di restaurazione religiosa nella cultura tedesca dell'epoca.

Prima della guerra, Rosenzweig aveva scritto un'opera su Hegel e lo Stato, sotto la direzione di Friedrich Meinecke. La guerra mondiale provocherà in lui una profonda crisi e una rottura radicale con la filosofia razionalista, lo storicismo e lo hegelismo.³³ Sarà nelle trincee del fronte balcanico che comincerà a scrivere *La stella della redenzione*, portata a termine nel 1919.

In quest'opera che attinge sia dalla teoria delle età del mondo di Schelling sia dalla mistica della Cabala, Rosenzweig oppone alla temporalità degli Stati e delle nazioni la temporalità messianica

dell'ebraismo. Rifiutando «la concezione specificamente “moderna” del “progresso” nella storia», cioè l'idea di un progresso «infinito», egli vuole sostituirla con l'idea ebraica che «ogni istante dev'essere pronto a raccogliere la pienezza dell'eternità», frase che ricorda quasi parola per parola l'altra con la quale Benjamin sottolinea che, per gli ebrei, «ogni istante era la porta stretta per la quale potrebbe passare il Messia» (*Tesi di filosofia della storia*). Per la temporalità messianica, la meta ideale «può e deve essere raggiunta già nel prossimo istante, anzi forse già in questo istante stesso». Questa concezione religiosa del tempo costituisce secondo Rosenzweig

precisamente lo *shibboleth* che può distinguere il credente nel regno, il quale utilizza il termine «progresso» solo per parlare la lingua del tempo presente, ma in verità intende il regno, dall'autentico adoratore del progresso: opponga o non opponga resistenza alla prospettiva e al dovere di anticipare la «meta» nel prossimo istante stesso. Senza quest'anticipazione e l'interiore costrizione a compierla, senza il «voler far venire il Messia prima del suo tempo» e senza la tentazione di «fare violenza al regno dei cieli» il futuro non è affatto un futuro, ma solo un passato trascinato per una lunghezza infinita e proiettato in avanti. Infatti senza questa anticipazione l'istante non è eterno, bensì è qualcosa che si trascina perennemente oltre sulla lunga strada maestra del tempo.³⁴

È intorno a tale questione che Rosenzweig si scontrerà con il suo maestro, il neokantiano Hermann Cohen, del quale contesta la credenza razionalista nel progresso ininterrotto («infinito») dei Lumi e l'adesione al nazionalismo tedesco. Nel corso di un violento alterco, lo accuserà di aver «tradito l'idea messianica». In uno scritto su Jehuda Halevi pubblicato nel 1927, Rosenzweig sottolinea che la speranza nell'«arrivo del Messia» è l'aspirazione «attraverso la quale e per la quale l'ebraismo vive»; egli concepisce l'avvento dell'era messianica come una rottura della continuità storica, «un cambiamento radicale, il cambiamento radicale (...) che metterà fine all'inferno della storia mondiale». La corrispondenza dell'epoca contribuisce a chiarire la sua visione dell'avvenire messianico: si tratta dell'avvento non celeste, ma *terrestre* (*irdischen*) della Nuova Gerusalemme, che porterà la pace eterna tra i popoli grazie a un sommovimento (*Umschaffung*) radicale – visto oggi persino miracoloso – della natura umana.³⁷

I rari scritti propriamente politici di Rosenzweig rivelano una visione del mondo fortemente romantico-anticapitalistica. Per esem-

pio, in un articolo del 1919, egli si riferisce al capitalismo come a un sistema «dannato quanto la schiavitù», che si tratta di abolire per ritornare «all'artigianato e al suo mondo dorato». Il cammino dell'emancipazione è dunque «l'abbandono del mercato libero e senza costrizioni e il ritorno alla produzione legata e destinata in anticipo a un cliente». Questo anticapitalismo procede di pari passo con una tendenza profondamente antistatalista. In *La stella della redenzione*, Rosenzweig scrive che la violenza e non il diritto è il vero volto dello Stato; inoltre insiste sull'opposizione essenziale tra il popolo ebraico, che porta in sé l'eternità, e la falsa eternità dello Stato; ne consegue che «la vera eternità del popolo eterno dev'essere sempre estranea e ostile allo Stato...». A proposito di queste riflessioni e di altre simili, alcuni studiosi parlano dell'«anarchismo» di Franz Rosenzweig.⁴⁰

La cosa più interessante è che l'autore di *La stella della redenzione* colleghi *esplicitamente* la rivoluzione emancipatrice all'avvento del Messia, in termini che ricordano sorprendentemente la «teologia della rivoluzione» di Walter Benjamin.

Non è affatto un caso che ora per la prima volta si sia iniziato seriamente a fare delle istanze del regno di Dio delle istanze di questo tempo. Solo da allora si sono intraprese tutte quelle grandi opere di liberazione le quali, per quanto da sole non costituiscano né producano il regno di Dio, sono però le precondizioni necessarie della sua venuta. Libertà, eguaglianza, fraternità, da parole poste nel cuore della fede sono diventate parole programmatiche dell'epoca e sono state introdotte con la lotta nel mondo inerte con lacrime e sangue, con odio ed ardente passione in interminabili battaglie.⁴¹

Secondo Günther Henning, questo passo – intitolato *Rivoluzione* – si riferisce alla rivoluzione del 1917:

Rosenzweig ha inteso la rivoluzione bolscevica in Russia, basandosi sulle speranze di Dostoevskij, come uno sconvolgimento fino alle ultime conseguenze della cristianità, e di conseguenza ha attribuito a questa rivoluzione un significato di redenzione legato all'avvento del regno messianico.⁴²

È un'ipotesi da verificare. In effetti Rosenzweig scrive che «dalla Russia di Aljoša Karamazov è venuto alle vecchie chiese un rinnovamento delle forze della fede e dell'amore»,⁴³ ma non è evidente ch'egli si riferisca alla Rivoluzione. In ogni caso, queste preoccupazioni rivoluzionarie sono molto marginali nell'opera di Franz Rosenzweig, essenzialmente dedicata alla filosofia e alla

religione. Esse sono soprattutto significative dal punto di vista della loro probabile influenza su Benjamin e per la loro analogia con gli orientamenti di altri pensatori ebrei contemporanei.

Contrariamente a Rosenzweig, Gershom (Gerhard) Scholem non è un teologo ma uno storico. La sua opera non è solo un monumento ineguagliato di storiografia moderna, ma apporta anche uno sguardo nuovo sulla tradizione religiosa ebraica, restituendole la dimensione messianica e apocalittica, occultata dalla lettura razionalistica limitata della *Wissenschaft des Judentums* (Graetz, Zunz, Steinschneider) e della sociologia tedesca. Max Weber e Werner Sombart hanno visto nella spiritualità ebraica soltanto razionalismo calcolatore: Scholem ha messo in evidenza le correnti religiose sotterranee, mistiche, eretiche, escatologiche e anarchiche della storia dell'ebraismo.

Nato in una famiglia della media borghesia ebraica assimilata di Berlino, Scholem si nutrirà dapprima di cultura tedesca; in gioventù gli scrittori romantici o neoromantici saranno tra i suoi prediletti: Jean Paul, Novalis, Eduard Mörike, Stefan George, Paul Scheerbart. Secondo David Biale (autore della prima monografia sul pensiero di Scholem),

come molti altri tedeschi degli anni venti, Scholem e Buber hanno trovato in una certa corrente del romanticismo tedesco una *Weltanschauung* unica che ha ispirato tutto il loro pensiero (...). In filosofia e storiografia la simpatia di Scholem per una tendenza particolare del romanticismo tedesco ha svolto un ruolo cruciale nella sua formazione intellettuale.⁴⁴

In effetti è molto significativo che il primo libro sulla Cabala studiato da Scholem (e che eserciterà una grande influenza su di lui) sia stata l'opera del teosofo cristiano e romantico tedesco (discepolo di Schelling e di Baader), Franz Joseph Molitor, *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition* (Filosofia della storia o sulla tradizione, 1827-57).⁴⁵ Nel corso di una intervista, Scholem ci ha detto di aver letto nel 1915, con molto interesse, i *Frammenti* di Novalis, una delle opere più caratteristiche della visione del mondo romantico al momento del suo apogeo. A suo avviso, tuttavia, non va esagerato il ruolo delle fonti tedesche per la formazione del suo pensiero, che sarebbe stato influenzato soprattutto, sin dalla gio-

vinezza, dai testi ebraici, a cominciare dalla *Bibbia*, dal *Talmud* e dal *Midrash*, che saranno le sue prime letture. In effetti, Scholem si ribellerà ben presto all'ideologia assimilazionista della sua famiglia (sarà cacciato di casa dal padre per il suo atteggiamento «antipatriottico» durante la prima guerra mondiale!), per volgersi risolutamente alle fonti dell'ebraismo, alla ricerca della «tradizione che il mio ambiente sociale aveva perduto, e che mi attraeva con grande magia».⁴⁶

Questa ricerca lo condurrà, da una parte – in un primo momento sotto l'influenza di Martin Buber – allo studio del misticismo ebraico, e, d'altra parte, all'adesione al sionismo.⁴⁷ Il suo atteggiamento religioso (non ortodosso) lo avvicina a Buber, ma il suo sionismo è più radicale: egli respinge con passione la sintesi ebraico-germanica e questo rifiuto finirà con l'allontanarlo sia da Buber (soprattutto a causa del suo sostegno alla Germania nel 1914) sia da Rosenzweig, con il quale avrà, su questa questione, una tempestosa discussione nel 1922.⁴⁸ Tuttavia l'affermazione gelosa dell'identità ebraica non lo conduce al nazionalismo (nel senso politico): dopo la sua partenza per la Palestina, aderirà (come Buber più tardi) a Brit Shalom (Alleanza per la Pace) movimento sionista-pacifista per la fraternizzazione arabo-ebraica (opposto al sionismo «politico» e statalista). Durante gli anni venti, Scholem si pronuncerà a più riprese a favore del riconoscimento, da parte degli ebrei, delle aspirazioni nazionali della popolazione araba di Palestina e del suo diritto all'autodeterminazione. In un articolo della rivista del Brit Shalom («Sheifotenu», *Le nostre aspirazioni*), nel 1931, Scholem scrive:

Il movimento sionista non si è ancora liberato dall'immagine reazionaria e imperialista data non solo dai revisionisti, ma anche da tutti coloro che si rifiutano di prendere in considerazione la situazione reale del nostro movimento nell'Oriente che si sta svegliando.⁴⁹

La grande originalità di Scholem è stata senza dubbio la scoperta, o piuttosto la riscoperta, di un campo pressoché dimenticato della tradizione religiosa ebraica (campo rinnegato come oscurantista dalla *Wissenschaft des Judentums* del secolo XIX): le dottrine mistiche dalla Cabala fino al messianismo eretico di Sabbatai Sevi. In un primo tempo, come Buber, Scholem è attratto dall'aspetto

magico, irrazionale, «antiborghese», del misticismo ebraico. Nel suo primo scritto sulla Cabala (1921), egli si riferisce alla tradizione ebraica come a «un gigante (...), un essere non borghese (*unbürgerlich*) ed esplosivo». ⁵⁰ Tuttavia in un secondo tempo, che supera il primo senza eliminarlo, egli si distacca da Buber per assumere una posizione risolutamente *storicista*: è nella storia che Scholem trova (come molti romantici tedeschi) la risposta culturale adeguata al razionalismo freddo e astratto del mondo borghese. ⁵¹ È caratteristico del suo atteggiamento che egli definisca la storia come *religio* nel senso etimologico di *legame* (con il passato). ⁵²

I suoi studi sulle fonti cabalistiche cominciano verso il 1915 e, sin dal primo contatto con i testi ebraici, egli è profondamente attratto dalla visione escatologica che li attraversa. In quel periodo scrive numerosi testi speculativi sul messianismo, di cui più tardi si rallegrerà che non siano mai stati stampati... ⁵³ Nel suo saggio del 1921 sulla Cabala, s'interessa alle concezioni profetiche secondo le quali «l'umanità messianica parlerà per inni» (un tema che si ritroverà negli scritti linguistici di Walter Benjamin). E Scholem oppone, almeno implicitamente, temporalità messianica e temporalità storica, sottolineando che la decisione sul valore positivo o negativo della tradizione «non appartiene alla storia mondiale ma al Tribunale del Mondo» – cioè il Giudizio Universale – affermazione rivolta direttamente contro lo storicismo hegeliano che «sovrappone» i due. ⁵⁴

Nel 1923, poco prima della sua partenza per la Palestina, Scholem tiene a Francoforte una serie di conferenze sul *Libro di Daniele*, la prima apocalisse della letteratura religiosa ebraica; fra gli auditori: Erich Fromm, Ernst Simon (socialista religioso, filosofo, amico di Buber), Nahum Glatzer (futuro biografo di Franz Rosenzweig). ⁵⁵

La maggior parte dei suoi lavori sulla Cabala nel corso degli anni venti e nei primi anni trenta hanno per tema centrale la dimensione messianico-apocalittica del fenomeno. Uno dei suoi primi scritti in ebraico, dedicato (nel 1925) al cabalista Avraham Ben Eliezer Halevi (secoli xv-xvi) manifesta – cosa rara nelle sue pubblicazioni – l'intensità del suo rapporto personale con l'ethos dell'oggetto della ricerca. Scholem si riferisce al testo delle profezie apocalittiche *Mashre Kitrin* scritto nel 1508 da Halevi come a un'opera che non ha eguale nella letteratura cabalistica

per la forza del linguaggio e per il risveglio dei sentimenti. La lunga introduzione scritta nella lingua dello *Zohar* tocca veramente l'anima del lettore; non ho mai visto pagine così belle in questa lingua né prima né dopo di lui. Egli annuncia l'avvento del Giusto Redentore (*Ha-Goël Tzedek*): con la caduta di Costantinopoli e l'espulsione degli ebrei dalla Spagna è giunto il Tempo della Fine (*Et Ketz*). ⁵⁶

Tre anni dopo Scholem pubblica nell'*Encyclopedia judaica* di Berlino una nota su questo cabalista, mostrando come, per effetto della tragedia degli ebrei spagnoli, Halevi interpreti la *Bibbia*, il *Talmud*, lo *Zohar* e il *Libro di Daniele* in un'ottica nuova; prevedendo la venuta del Messia per l'anno 1530-31, contribuirà allo sviluppo del movimento messianico di Solomon Molcho.

Altri articoli dell'*Encyclopedia judaica* attestano l'interesse di Scholem per il messianismo della Cabala. Per esempio, la voce su Abraham Ben Samuel Abulafia, cabalista spagnolo del secolo XIII, che aveva tentato di convertire il papa Nicola III all'ebraismo... Condannato al rogo, egli ebbe salva la vita solo grazie alla morte improvvisa del pontefice. A partire da questa vicenda, Abulafia annuncerà l'avvento immediato dell'era messianica, destando un'eco considerevole tra gli ebrei della Sicilia. ⁵⁷ Verso la stessa epoca (1928), Scholem pubblica il suo primo articolo sul messianismo eretico del secolo XVII: uno studio sulla teologia del sabbatanesimo in Avraham Cardozo. ⁵⁸ Sempre nella stessa enciclopedia (vol. 9, 1932) si trova la prima sintesi complessiva della sua interpretazione del messianismo cabalistico: il pregevole articolo *Cabala*. Secondo Scholem, il peccato originale e i mezzi per la restituzione della creatura caduta costituiscono il centro dell'antropologia della Cabala. Questa restituzione – *Tikkun* in ebraico – implica il crollo delle forze del male e la *fine catastrofica dell'ordine storico*, che non sono altro che l'*inverso della redenzione messianica*. Il ristabilimento dell'ordine cosmico previsto dalla divina provvidenza è nello stesso tempo la Redenzione, e il «Mondo del *Tikkun*» è anche il Regno messianico. Il peccato originale di Adamo può essere annullato soltanto da questa Redenzione messianica, con la quale le cose ritorneranno al loro posto iniziale – l'*apokatastasis*, un concetto teologico della Chiesa letteralmente preso in prestito (verso il 1240) dalla Cabala (*Ha-Shavat Kol Ha-Dvarim le-Havaiatam*). Il *Tikkun* è così al tempo stesso la restituzione di uno stato originale e l'instaurazione di un mondo interamente nuovo (*Olam ha-Tikkun*). ⁵⁹

Solo molto più tardi, negli anni cinquanta, Scholem sistematizzerà la sua teoria del messianismo ebraico come *dottrina restituzionista-utopica* (in particolare nel celebre saggio *Per comprendere il messianismo ebraico* del 1959), anche se le radici della sua analisi risalgono agli scritti degli anni venti e trenta. In realtà, questa tematica attraversa l'insieme della sua opera, ma il suo atteggiamento non è semplicemente quello di uno storico erudito del messianismo ebraico: basta leggere i suoi lavori per percepire la *simpatia* (nel senso dell'etimologia greca del termine) del ricercatore rispetto al suo soggetto.

L'utopia messianica per eccellenza non è per Scholem il sionismo, ma piuttosto l'*anarchismo*. Sionista convinto, egli rifiuta nondimeno categoricamente qualsiasi legame tra messianismo e sionismo: nel 1929, in un articolo polemico che prende le difese del Brit Shalom scriverà: «L'ideale sionista è una cosa e l'ideale messianico un'altra, e le due non si sfiorano salvo che nella fraseologia pomposa dei meetings di massa...». ⁶⁰ L'interesse di Scholem per le idee anarchiche risale agli anni della sua giovinezza: nel 1914-15 leggerà la biografia di Bakunin redatta da Nettlau, scritti di Kropotkin, Proudhon e Reclus. Ma sono soprattutto le opere di Gustav Landauer – *La rivoluzione e L'appello al socialismo* – che lo appassioneranno, sentimento che tenterà di comunicare all'amico Walter Benjamin. ⁶¹ Scholem s'intratterà con Landauer nel 1915-16, in occasione di conferenze che quest'ultimo aveva tenuto in alcuni circoli sionisti a Berlino: il soggetto di questi scambi era la comune posizione contro la guerra e la critica alle posizioni di Buber in proposito. ⁶²

L'ostilità di Scholem verso la guerra gli varrà nel gennaio 1918 una lettera di Ernst Toller che lo invita ad aderire all'associazione di studenti pacifisti che egli cercava allora di costituire. ⁶³ Tuttavia Scholem non desidera impegnarsi nella vita politica in Germania: i suoi occhi sono rivolti alla Palestina, dove simpatizza con certe correnti legate ai *kibbutzim*, la cui dottrina conteneva un «elemento anarchico»; egli ricorda a questo proposito un articolo pubblicato nel 1921 in Austria da Meir Yaari, dirigente del movimento della gioventù sionista Hashomer Hatzair (La giovane guardia) – allora influenzata da Buber e Landauer – che definiva il suo ideale sociale come «una libera associazione di comunità anarchiche». ⁶⁴

In un'intervista rilasciata nel 1975, Scholem ricorda che a quell'epoca egli era «al culmine di un'ondata di risveglio moral-religioso (...). La mia simpatia per l'anarchismo era, anch'essa, di ordine morale. Credevo che l'organizzazione della società nella libertà assoluta fosse un mandato divino». ⁶⁵ Ma, al di là dell'entusiasmo giovanile dell'epoca, l'antistatalismo libertario resta una dimensione permanente del suo pensiero, sempre in stretto rapporto con la religione. Ancora nel 1971, in una conversazione con alcuni insegnanti israeliani, li scandalizzerà affermando: «Io sono un anarchico religioso»; e si spingerà fino a suggerire che nello Stato di Israele il profeta Geremia «finirebbe per farsi imprigionare» perché il profetismo tende a entrare in conflitto con il conformismo patriottico e, più sostanzialmente, perché «“statalismo” e “profezia” non possono coesistere». ⁶⁶ Qualche anno dopo, nell'intervista appena ricordata, Scholem sostiene che «la sola teoria sociale che abbia senso – un senso anche religioso – è l'anarchismo». Ma egli pensa anche che si tratti di un'utopia impossibile, almeno sul piano storico: «Esso costituisce una sorta di visione messianica irrealizzabile, se si considerano le forze di azione nella storia»; è una teoria che «muove da un ottimismo eccessivo sul valore dello spirito umano; essa ha una dimensione messianica». ⁶⁷ Così, l'impossibilità puramente storica del compimento dell'utopia libertaria risulta essere uno dei fondamenti della sua affinità spirituale con il messianismo.

Beninteso, Gershom Scholem non è né un teologo né un filosofo della politica: è come storico ch'egli tesse la trama della sua riflessione. In quanto storico scopre al tempo stesso la dimensione anarchica del messianismo ebraico (religioso) e la dimensione messianica (secolarizzata o «teologica») presente nelle utopie rivoluzionarie e libertarie della nostra epoca. ⁶⁸ Un esempio caratteristico del primo aspetto – che evidentemente è il più importante nella sua opera – è il suo studio dell'evoluzione del messianismo eretico sabbatiano nel corso del secolo XVIII, sotto la direzione del nuovo Messia, Jakob Frank. Analizzando la strana dottrina religiosa del «frankismo», Scholem sottolinea:

L'abolizione di tutte le leggi e norme è la visione della redenzione nichilista (...) che non trova altra espressione se non nei rituali che mettono in evidenza la forza del negativo e del distruttivo. Bakunin, il padre dell'anarchismo, è l'autore della

frase: «La forza della distruzione è una forza creatrice». Cent'anni prima Frank aveva messo al centro della sua utopia il potere redentore della distruzione.⁶⁹

È probabilmente riferendosi a passi come questi, e ad altri non meno sorprendenti che si trovano negli scritti storici di Scholem, che il suo biografo David Biale pensa di poter definire la sua posizione come un «anarchismo demoniaco» – nel senso goetheano del termine *dämonisch* – che «concepisce l'irrazionalismo demoniaco come una forza creatrice: la distruzione è necessaria per la costruzione futura».⁷⁰

Il significato di questa tematica per Scholem non può essere circoscritto al campo della storia delle religioni: si tratta anche, in ultima analisi, della *sua propria visione del mondo*. È vero che la tendenza anarchica resta una dimensione *sotterranea* nell'opera di Scholem: essa appare raramente come una filosofia sociale assunta in quanto tale (tranne che negli scritti e nelle interviste autobiografiche degli ultimi anni). Ma è probabilmente una delle fonti spirituali di tutta la sua riflessione circa i problemi religiosi e in particolare del suo interesse per i movimenti messianici eretici «anarchici» dei secoli XVII e XVIII (Sabbatai Sevi, Jakob Frank). È anche una delle radici della profonda affinità che lo legherà per tutta la vita a Walter Benjamin e alla sua opera, attraversata anch'essa da correnti anarchiche e messianiche, soprattutto negli scritti teologici e linguistici giovanili e nelle *Tesi di filosofia della storia*, del 1940.

In altri termini: non è possibile separare Scholem storico da Scholem anarchico religioso. Ciò non vuol dire, come pretendono certi suoi critici, che la sua produzione storiografica non sia obiettiva. Secondo David Biale «è difficile evitare la conclusione che Scholem abbia tentato di trovare un precursore per la sua teologia anarchica nell'antinomia sabbatiana».⁷¹ A nostro avviso, questo giudizio è errato: sarebbe più esatto constatare che le concezioni anarchicheggianti di Scholem l'hanno *attratto* verso il fenomeno del sabbatanesimo, e in particolare verso certi suoi aspetti «libertari».

Leo Löwenthal è un caso un po' eccezionale in questo insieme di autori: è il solo che sin dalla giovinezza sia stato attratto dal

marxismo e che abbia avuto legami con il movimento operaio tedesco. Ciò che lo avvicina (per il periodo 1919-26) agli altri intellettuali di questa corrente è la dimensione profondamente ed esplicitamente religiosa (messianica) della sua identità ebraica. Amico di gioventù di Siegfried Kracauer, Ernst Simon ed Erich Fromm, Löwenthal fa parte come loro del circolo che si riuniva attorno alla figura carismatica del rabbino Nobel di Francoforte e al Freie Jüdische Lehrhaus di Rosenzweig.

È per rivolta contro la famiglia, in cui dominava un'atmosfera borghese assimilata, *aufklärerisch*, antireligiosa, materialista e scienziata, ch'egli si volge verso la mistica, il socialismo e, per un breve periodo, il sionismo.⁷² La sua tesi di dottorato, discussa nel 1923, è dedicata alla filosofia sociale di Franz von Baader. Commentando questo lavoro in una recente intervista autobiografica, Löwenthal spiega ciò che lo ha attirato verso questo filosofo, «il più conservatore che si possa immaginare all'inizio del secolo XIX», che propugnava un'alleanza tra il proletariato e... la Chiesa, contro la borghesia secolarizzata: la sua critica radicale della società liberale come universo «unidimensionale», escludendo tutto ciò ch'è autenticamente umano.⁷³ Sia detto di passata, Walter Benjamin, Gershom Scholem ed Ernst Bloch saranno anch'essi attratti – anzi affascinati – dalla filosofia romantico-mistica di Franz von Baader.

Nella sua tesi, Löwenthal mette in evidenza, con vero diletto, le diatribe di Baader contro la «democrazia» capitalistica, il potere del denaro «erede della tribù di Caino» e «l'industria razionalista-borghese (*spiessbürgerlich*) miope-egoista», che dovranno essere sostituiti dalla «vera e grandiosa cultura» dell'uomo riconciliato con Dio e la Natura. Come più tardi Benjamin, egli è attratto dalla dimensione cosmopolita del filosofo romantico che vede in una Chiesa cristiana riunificata (comprendente cattolici e greco-ortodossi) la «corporazione mondiale» che romperà i «limiti nazionali». Scopre inoltre in Baader un aspetto *teocratico anarchico*, la nostalgia di una «società naturale» soggetta unicamente all'autorità divina («teocratica in senso stretto»), in cui non ci sono né dominanti né dominati, perché tutti gli uomini sono al tempo stesso sacerdoti e re. Una tale teocrazia è esistita in tutta la sua purezza soltanto prima della Caduta, ma la comunità umana che più vi si avvicinò fu quella ebraica sotto Mosè... Per Baader, la temporalità sto-

rica è una punizione inflitta agli uomini dopo il peccato di Adamo: la redenzione significherà «la reintegrazione del tempo nell'eternità», il ritorno degli uomini a Dio, l'avvento del Regno di Dio; una concezione messianico-restituzionista del tempo che coincide con la tradizione ebraica (che Baader, d'altra parte, ben conosceva).⁷⁴

La rivolta contro il padre ateo-assimilato e la ricerca della propria identità ebraica condurranno Löwenthal non solo nella cerchia del rabbino Nobel, ma anche, per un breve periodo (1923), a tentare di vivere secondo le regole dell'ortodossia religiosa tradizionale. Un altro tentativo, anch'esso effimero, sarà l'adesione al sionismo: nel 1924 egli fonda con Ernst Simon (un amico intimo di Martin Buber) una rivista ebraica di tendenza sionista: «Jüdisches Wochenblatt» (Settimanale ebraico). Come ricorderà più tardi, ciò che l'attirava nel sionismo non era tanto la dimensione strettamente nazionale quanto l'aspetto utopico-messianico, l'aspirazione alla istituzione di una società socialista esemplare nella Terra d'Israele. Tuttavia, molto rapidamente prenderà le distanze pubblicando nella rivista un articolo (firmato «Hereticus») che contesta radicalmente la pratica sionista in Palestina, da lui definita come «una politica europea coloniale verso gli arabi». Intitolato *Le lezioni della Cina* (1925) questo saggio invita i sionisti a modificare non tanto la tattica quanto l'atteggiamento, perché in Palestina, come in Cina, «una maggioranza nazionale è in procinto di gridare giustizia». Con questo articolo si conclude la sua breve incursione nel movimento sionista, ma non il suo interesse per la cultura e la religione ebraiche.⁷⁵

La ribellione antiborghese del giovane Löwenthal si manifestava anche in forma direttamente politica: salutando la Rivoluzione russa come «un atto di liberazione dell'umanità», egli aderirà nel 1918 a un'associazione studentesca socialista e nel 1919-20 al Partito socialista indipendente (USPD). Dopo la scissione di quest'ultimo, nel 1920, egli resterà con l'ala sinistra (maggioritaria) che si unifierà con il Partito comunista perché aveva sempre considerato la socialdemocrazia come una forza «piccolo-borghese o borghese, traditrice della rivoluzione». Tuttavia, sin dalla metà degli anni venti, egli prende le distanze dall'Urss che gli sembra abbandonare al suo destino la rivoluzione in Germania. Il suo atteggiamento

generale all'epoca era quello di una opposizione radicale e rivoluzionaria a tutto ciò che costituiva (secondo una formula di Lukács in *La teoria del romanzo* a cui si richiamava) «l'infamia dell'esistente» (*die Infamie des Bestehenden*). Convinto dell'imminenza della rivoluzione mondiale, Löwenthal propugnava una filosofia marxista-messianica che, sessant'anni dopo, descriverà nei seguenti termini: «un misto di radicalismo rivoluzionario, messianismo ebraico (...) e una filosofia lirica simile a quella di Bloch».⁷⁶

L'attrazione per il marxismo non gli impedisce di ammirare Gustav Landauer, uno dei grandi eroi della sua giovinezza, il cui ritratto ha ornato a lungo la sua stanza di lavoro. È caratteristico della sua evoluzione politica che, in un testo scritto nel 1930, egli menzioni tra «i grandi nomi ebraici» del nostro secolo (oltre a Einstein e Freud) Landauer e Trockij...⁷⁷

Il principale scritto di Löwenthal in quel periodo è *Das Dämonische* (Il demoniaco) pubblicato nel 1921 in una raccolta in omaggio al rabbino Nobel (comprendente anche articoli di Martin Buber, Ernst Simon, Franz Rosenzweig e Siegfried Kracauer). Strano miscuglio di mistica ebraica e marxismo, questo testo, alquanto esoterico, fu accolto con entusiasmo da Bloch, e con perplessità da Rosenzweig. Löwenthal traccia i fondamenti di una *teologia negativa* che si richiama a Marx, Lukács e Bloch per affermare che noi viviamo in un mondo senza Dio e senza Redenzione, un mondo freddo e destinato alla disperazione, uno spazio tra il Paradiso e il Messia che cerca Dio senza trovarlo. La formula chiave di questa filosofia religiosa è data da una citazione tratta da *La teoria del romanzo*: «L'ironia dello scrittore è la mistica negativa delle epoche senza Dio». Tuttavia, Löwenthal non può accontentarsi di questa constatazione: egli aspira intensamente all'abolizione di questa condizione del mondo e all'avvento della «luce messianica raggianti» (*strahlende messianische Licht*) che metterà fine a tutto ciò che è crepuscolare e demoniaco.⁷⁸

A partire dal 1926, Löwenthal s'integrerà sempre più nel lavoro scientifico dell'Istituto di ricerca sociale di Francoforte e abbandonerà le sue preoccupazioni mistiche e messianiche per diventare il principale sociologo della letteratura della Scuola.

5.

«Teologia negativa» e «utopia negativa»: Franz Kafka

In una conversazione con Gustav Janouch, Kafka osservava, commentando l'esclusione dei poeti dallo Stato secondo Platone: «I poeti (...) sono elementi pericolosi per lo Stato perché vogliono innovazioni, mentre lo Stato e con esso tutti i suoi devoti vogliono soltanto durare a lungo». Non è un caso se la sua opera è stata anch'essa considerata «pericolosa» da tutti gli Stati autoritari del secolo xx...

Kafka occupa un posto molto particolare nel firmamento culturale ebraico-tedesco. Come Benjamin, egli non appartiene ad alcuna delle costellazioni di cui si tratta qui: non è né veramente religioso, né completamente assimilato, né sionista né rivoluzionario impegnato. Ma, mentre Walter Benjamin è al crocevia di più strade, attraversato da correnti contraddittorie, Kafka sembra essere effettivamente all'esterno. Rispetto all'insieme degli autori menzionati in questo lavoro, la sua posizione è assolutamente marginale: l'unico con cui ha rapporti personali è Martin Buber (indipendentemente dall'influenza notevole che ha esercitato su Scholem, Benjamin e Bloch). La sua particolarità consiste nel carattere strettamente *negativo* che assumono nella sua opera tanto il messianismo ebraico che l'utopia libertaria. Queste due dimensioni occupano un posto decisivo nei suoi scritti e si può individuare l'affinità elettiva che li collega, ma il loro orientamento rientra in una negatività radicale.

Come gli altri intellettuali ebrei dell'Europa centrale, il suo rapporto con l'ebraismo è tardivo e preceduto da un'immersione profonda nella cultura tedesca. Il suo legame con il romanticismo tedesco non è così diretto come quello di Landauer, Benjamin o Bloch; né Novalis, né Schlegel, né Hölderlin sono fonti della sua opera.

Kleist è il solo autore romantico «classico» che avrà su di lui un influsso formativo essenziale, al punto che Kurt Tucholsky ha potuto parlare di lui come di un «nipote di Kleist». ¹ È comunque vero che la maggior parte dei suoi autori preferiti appartiene alla corrente romantica «antiborghese» europea: Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Flaubert, Tolstoj, Dostoevskij, Strindberg ecc.

In gran parte Kafka condivide la critica neoromantica della *Zivilisation* moderna (capitalistica) sviluppata dai suoi amici del circolo culturale sionista Bar-Kochba, per esempio nella loro silloge *Vom Judentum* (Sull'ebraismo) pubblicata nel 1913 e di cui una copia è conservata nella biblioteca di Kafka. ² Ciò è particolarmente evidente in *America*, in particolare nelle descrizioni del *lavoro meccanizzato*. Gli impiegati dello zio – proprietario di una gigantesca impresa commerciale – passano la loro giornata chiusi nelle cabine telefoniche, indifferenti a tutto, la testa stretta in un cerchio d'acciaio: solo le loro dita si muovono in un movimento meccanico «inumanamente uniforme (*gleichmässig*) e rapido». Egualmente il lavoro degli addetti agli ascensori dell'Albergo Occidentale è spossante, snervante e monotono (*einfirmig*); essi si limitano a schiacciare dei bottoni e ignorano completamente il funzionamento delle macchine. Negli uffici e per le strade il rumore è pervasivo, campanelli che squillano, clacson che suonano, un frastuono continuo, «come se non fosse causato dagli uomini, ma fosse un elemento a sé». ³ Gli esempi si potrebbero moltiplicare: è tutta l'atmosfera del libro che rivela l'inquietudine e l'angoscia dell'essere umano consegnato a un mondo senza pietà e a una civiltà tecnica che gli sfugge. Come osserva acutamente Wilhelm Emrich, questa opera «è una delle critiche più lucide della società industriale moderna che la letteratura contemporanea conosca. Il meccanismo economico e psicologico recondito di questa società e le sue conseguenze sataniche sono svelati senza concessioni». Si tratta di un mondo dominato dal ritorno monotono e circolare del sempre identico, dalla temporalità puramente quantitativa dell'orologio. ⁴ L'America del romanzo è anche percepita come una *Zivilisation* senza *Kultur*: lo spirito e l'arte sembrano non svolgere più alcun ruolo e il solo libro menzionato è, significativamente, un'opera di corrispondenza commerciale... ⁵

È noto che una delle principali fonti del romanzo è stato il libro

del socialista ebreo Artur Holitscher *Amerika heute und morgen* (America oggi e domani), pubblicato nel 1912, dove si trova una dettagliata descrizione dell'«inferno» rappresentato dalla civiltà americana moderna e una critica feroce del taylorismo: «La specializzazione del lavoro, risultato della produzione di massa, riduce sempre più il lavoratore al livello di un pezzo morto della macchina, di un ingranaggio o una leva che funziona con precisione e automatismo». ⁶ La corrispondenza di Kafka in quel periodo rivela i suoi sentimenti di angoscia di fronte alla meccanizzazione del mondo: in una lettera a Felice del 1913 egli si riferisce a un apparecchio per dettatura (parlografo) come esempio di macchina che esercita una «costrizione più forte e più crudele (*grausamen*) che l'uomo». ⁷ Alcuni anni dopo, in una conversazione con Janouch egli dà libero corso a questa «ripugnanza» nei confronti del taylorismo in un linguaggio dal tono biblico:

da un così enorme delitto (*Frevel*) non può derivare infine altro che la schiavitù ad opera del male (*das Böse*). Ed è ovvio. La parte più sublime e meno tangibile della creazione, cioè il tempo, viene costretta nella rete d'impuri interessi commerciali. Così si macchia e si umilia non solo la creazione, ma soprattutto l'uomo che ne è parte. La vita così taylorizzata diventa un'orribile maledizione dalla quale non può venire altro che fame e miseria anziché l'auspicata ricchezza e il guadagno. ⁸

Questa ostilità morale e religiosa nei confronti del «progresso» industriale-capitalista si accompagna in Kafka con una nostalgia della comunità tradizionale, della *Gemeinschaft* organica, che l'attira verso la cultura (e la lingua) yiddish degli ebrei orientali, verso i progetti di vita rurale in Palestina di sua sorella Ottla, nonché (in maniera più ambigua) verso il sionismo romantico-culturale dei suoi amici praguesi. Anche la comunità contadina (ceca), vivente in pace e in armonia con la natura, suscita la sua ammirazione meravigliata:

Impressione generale dei contadini: gentiluomini che si sono salvati ritirandosi nell'agricoltura, dove hanno organizzato il loro lavoro con tanta saggezza e umiltà che si adatta benissimo all'insieme preservandoli da ogni oscillazione e ogni mal di mare fino al loro transito. Veri cittadini della terra. ⁹

È sconcertante paragonare questo quadro idilliaco e piacevole con la descrizione della febbre morbosa del porto di New York, nel primo capitolo di *America*: «Era un movimento senza fine, una

irrequietudine che dall'inquieto elemento passava sui deboli uomini e sulle loro opere». ¹⁰

Come Scholem e Benjamin, Kafka si ribellerà contro l'atmosfera assimilazionista della sua famiglia; nella *Lettera al padre* (1919), gli rimprovera amaramente l'incoerenza e la superficialità del suo rapporto con la tradizione ebraica:

Ma che cos'era il giudaismo insegnato da te! (...) Era anche impossibile far intendere a un bambino dalla capacità di osservazione straordinariamente acuita dalla paura che le due o tre futilissime cose che andavi esponendo in nome del giudaismo con una indifferenza pari alla loro grossolanità potessero avere un significato più alto. ¹¹

Come Benjamin, egli avrà per tutta la vita un atteggiamento ambiguo verso la cultura e la religione ebraica, nonché verso il sionismo.

È a partire dal 1910, con il passaggio del teatro yiddish a Praga, che Kafka comincerà a interessarsi più attivamente all'ebraismo, studiando la letteratura yiddish, la *Storia degli ebrei* di Heinrich Graetz e i racconti chassidici, a proposito dei quali scriverà a Max Brod che sono «l'unica cosa ebraica nella quale io mi senta, indipendentemente dal mio stato d'animo, subito e sempre come a casa». ¹² Prima di questa data la parola «ebraismo» non compare mai né negli scritti, né nella corrispondenza (...). Nel 1913, si reca in visita da Martin Buber, con il quale avrà uno scambio epistolare per alcuni anni. In una testimonianza posteriore, Buber ricorda di aver conversato con Kafka sul significato del Salmo 82, interpretato da entrambi come la promessa della punizione, da parte della potenza divina, dei giudici ingiusti che regnano sulla terra. ¹³ Infine, a partire da questo periodo, egli prende parte ad alcune riunioni del club sionista Bar-Kochba e comincia a interessarsi ai *kibbutzim*; per influsso dell'amico Max Brod, si metterà anche a studiare l'ebraico coltivando vagamente un progetto di viaggio in Palestina. Ma il suo atteggiamento nei confronti della religione ebraica e del sionismo resta riservato e contraddittorio: come scriverà ironicamente in un appunto degli anni 1917-19 «non sono riuscito ad agguantare l'ultimo lembo del mantello della preghiera ebraica che s'invola, come i sionisti». ¹⁴ Nondimeno – su questo punto la maggior parte degli interpreti ed esegeti concorda – la religione ebraica è una delle principali fonti spirituali della sua opera.

Kafka era un credente? Nelle sue note e aforismi egli sembra esitare costantemente tra il dubbio e la fede. Ora afferma la propria fiducia in «qualcosa d'indistruttibile» nell'uomo di cui una delle possibilità di espressione è «la fede in un Dio personale»; ora, nel paragrafo seguente, constata seccamente: «Il cielo è muto, non fa eco che al muto». Questo doppio atteggiamento, intreccio sottile di speranza e di disperazione, si esprime talora all'interno di un unico e medesimo passo, come in questa enigmatica *parabola della luce*:

Noi, visti coi nostri occhi macchiati di terra, ci troviamo nella situazione di un gruppo di viaggiatori ferroviari che hanno subito un sinistro in un tunnel, e precisamente in un punto da dove non si vede più la luce dell'ingresso, e quanto a quella dell'uscita, appare così minuscola che lo sguardo deve cercarla continuamente e continuamente la perde, e intanto non si è nemmeno sicuri se si tratti del principio o della fine del tunnel.¹⁵

Tuttavia, è innegabile che un'atmosfera strana di religiosità impregna i grandi romanzi incompiuti di Kafka. È indice del messianismo ebraico? Come caratterizzare questa spiritualità misteriosa, diffusa, ambivalente? Lasciando da parte la questione controversa delle fonti – Kierkegaard, la Gnosi, la Cabala, la *Bibbia*, il chassidismo – qual è la struttura significativa di questa visione religiosa del mondo? Si tratta di un messianismo positivo, carico di speranza e di fede, come sembra ritenere Max Brod? Nonostante il suo tentativo di costruire a tutti i costi un'immagine «positiva» dell'amico, Brod stesso è costretto a riconoscere che i suoi grandi romanzi e abbozzi sono dominati dalla *negatività*: egli tenta nondimeno di sbarazzarsene attribuendola al «suo genio affabulatore» e alla «sua immaginazione altamente terrificante»...¹⁶

Praticamente il solo passo in tutta l'opera narrativa di Kafka che potrebbe essere interpretato come un'allegoria positiva della redenzione messianica è il celebre ultimo capitolo di *America*, dove si parla del «Teatro naturale di Oklahoma» in cui «ciascuno può trovare il suo posto», compreso il giovane Karl Rossmann, l'eroe-vittima del romanzo. Questa interpretazione sembra avvalorata da una conversazione riportata da Brod nel corso della quale Kafka avrebbe lasciato intendere «sorridente e con parole enigmatiche» che il romanzo doveva concludersi con la felicità del giovane Karl,

in un'atmosfera di «magia paradisiaca» (*paradiesischen Zauber*). Sfortunatamente, nel *Diario* di Kafka si trova una nota del 1915 che prevede tutta un'altra conclusione per il libro: «Rossmann e K., l'innocente e il colpevole, infine uccisi tutti e due, per castigo (*strafweise umgebracht*), senza distinzione, l'innocente con mano più leggera, piuttosto spinto da parte che ammazzato».¹⁷ Secondo l'interpretazione di Alfred Wirkner, il Teatro di Oklahoma non era che una enorme frode per sfruttare l'ingenuità degli emigranti: il capitolo sarebbe così in armonia con il resto del libro e mostrebbe Karl Rossmann che cade nell'ultima e peggiore schiavitù, da cui uscirebbe solo con la morte. Wirkner avanza anche l'ipotesi che lo pseudonimo scelto da Karl al momento della sua iscrizione al Teatro – «Negro» – corrisponde a un'immagine del libro di Holitscher, dove si vede un negro sul punto di essere linciato con il sottotitolo *Idyll aus Oklahoma*. Si sa che Kafka ha prestato attenzione a questa immagine perché il manoscritto di *America* ripete l'errore tipografico di Holitscher nella scrittura del nome «Oklahoma». È dunque possibile che Karl Rossmann fosse destinato a fare la stessa fine del negro dell'immagine.¹⁸ Considerando la versione più benigna dei *Diari* – Karl non sarebbe ucciso ma «piuttosto spinto da parte che ammazzato» – si può anche immaginare una conclusione che sarebbe il pendant del primo capitolo: spinto dal suo sentimento di giustizia a prendere la difesa di un negro minacciato dalla legge di Lynch (come aveva cercato di difendere il fuochista), Karl Rossmann sarebbe «messo da parte» dai linciatori...

E *Il processo*? Uno dei testi chiave per tentare di decifrare il significato religioso del secondo romanzo di Kafka (e addirittura l'insieme della sua opera) è l'affascinante parabola *Davanti alla legge*, pubblicata quando Kafka era ancora in vita e compresa nel manoscritto del *Processo*. Beninteso, esiste una molteplicità infinita d'interpretazioni possibili di questo scritto enigmatico, ma mi sembra che l'approccio più convincente sia quello che vede nel guardiano della porta (colui che impedisce all'uomo di campagna l'accesso alla Legge) il rappresentante di un «ordine del mondo» fondato sulla «menzogna», per riprendere l'espressione usata da Joseph K. L'uomo di campagna si è lasciato intimidire: non è la forza che gli impedisce di entrare, ma la paura, la mancanza di fiducia in sé, la

falsa obbedienza all'autorità, la passività sottomessa.¹⁹ Quanto al prete che gli «spiega» la parabola nella chiesa – giustificando la posizione del guardiano come «non vera ma necessaria» – il suo discorso è rivelatore, secondo Hannah Arendt, «dell'occulta teologia e della più intima fede dei funzionari, cioè una fede assoluta nella necessità; questi finiscono per essere degli esecutori di tale necessità».²⁰ La «necessità» cui si richiama il prete non è dunque quella della Legge, ma quella delle leggi del mondo corrotto e decaduto che impediscono l'accesso alla verità. In conclusione, come ha scritto Marthe Robert, «l'uomo di campagna è perduto perché non osa mettere la sua legge personale al di sopra dei tabù collettivi di cui il guardiano personifica la tirannia».²¹ Un esempio analogo sarebbe il comportamento di Joseph K. quando, all'inizio del *Processo*, ha l'intuizione che «forse la soluzione più semplice» sarebbe di beffarsi dei poliziotti, aprire «la porta della stanza seguente o magari quella dell'anticamera», ma non osa farlo.²²

Il guardiano della porta, come i giudici del processo, i funzionari del castello o i comandanti della colonia penale non rappresentano in niente la divinità (o i suoi servitori, angeli, messaggeri ecc.). Attribuire loro un carattere divino è il colmo del conformismo sociale, religioso e morale. Essi sono precisamente i rappresentanti del mondo della non-libertà, della non-redenzione, il mondo soffocante da cui Dio si è ritirato. Di fronte alla loro autorità arbitraria, meschina e ingiusta, la sola via per la salvezza è di seguire la propria legge *individuale*, rifiutando di sottomettersi e respingendo la degradazione disonorevole alla condizione di «cane». Soltanto così si può accedere alla Legge divina, la cui luce è oscurata dalla porta.

L'avvento del Messia sembra strettamente legato, agli occhi di Kafka, a questa concezione individualista della fede. In uno degli aforismi (datato 30 novembre 1917) egli scrive:

Il Messia verrà appena sarà possibile il più sfrenato individualismo della fede (*der zügelloseste Individualismus des Glaubens*), appena nessuno penserà a distruggere tale possibilità; nessuno tollererà tale distruzione, di modo che i sepolcri, insomma, si possano scoperchiare.

Questo sorprendente *anarchismo religioso* impregna anche un'altra nota sul messianismo datata 4 dicembre 1917: «Il Messia verrà soltanto quando non ci sarà più bisogno di lui, arriverà solo un

giorno dopo il proprio arrivo, non arriverà all'ultimo giorno, ma all'ultimissimo».²³ Se si mettono in relazione i due aforismi, si può formulare l'ipotesi seguente: per Kafka la redenzione messianica sarà l'opera degli uomini stessi, nel momento in cui, seguendo la propria legge interna, essi faranno crollare le costruzioni e le autorità esteriori; la venuta del Messia sarebbe soltanto la sanzione religiosa di un'autoredenzione umana o, almeno, questa sarebbe la preparazione, la preconditione dell'era messianica della libertà assoluta.²⁴ Questa posizione, che richiama idee di Buber, Benjamin o Rosenzweig sulla dialettica tra emancipazione umana e redenzione messianica, è chiaramente molto lontana dalla visione tradizionale, rabbinico-ortodossa, dell'avvento del Messia.

Nella parabola *Sciacalli e arabi* (1917), Kafka si abbandona a una critica impietosa di taluni aspetti della tradizione religiosa ebraica – l'attesa passiva di un Salvatore supremo e il sogno di vendetta sanguinosa sulle nazioni (*goyim*) – che sono in contraddizione con la sua concezione *attiva* e universalista del messianismo. Non si può non vedere in questa parabola una metafora ironica della condizione ebraica nella Diaspora. E l'appello degli sciacalli al viaggiatore perché compia il loro «vecchio insegnamento» – prendendo le forbici e tagliando la gola degli arabi (ciò che egli rifiuta) – è un riferimento molto trasparente a un certo modo di concepire il ruolo del Messia.²⁵

Come interpretare dunque la dimensione messianica del *Processo*? Gershom Scholem ha scritto nel 1934 una poesia molto bella intitolata *Con una copia del «Processo» di Kafka*, di cui la strofa seguente contiene, a mio avviso, la quintessenza religiosa dell'opera di Kafka:

Solo così s'irradia la Rivelazione
Nel tempo che Ti respinse
Solo il tuo nulla è l'esperienza
che può avere di Te.²⁶

In risposta a questa poesia, Benjamin scrive all'amico, in una lettera del 20 luglio 1934:

Ma quando scrivi «solo il tuo nulla è l'esperienza che può avere di Te», ebbene, proprio a queste parole posso collegare il mio tentativo d'interpretazione dicendo: ho tentato di mostrare come Kafka abbia cercato di sfiorare la redenzione proprio nel rovescio (*Kehrseite*) di questo «nulla», nella sua fodera (*Futter*), per così dire.

Secondo Benjamin, le domande angosciose che pone l'opera di Kafka trovano la loro risposta (o meglio la soppressione delle domande stesse) soltanto in un altro stato del mondo, un mondo diverso che Kafka non avrebbe trovato, ma che avrebbe intravisto «al volo, o in sogno». ²⁷ L'immagine insolita della «fodera» – il termine tedesco *Futter* si riferisce, effettivamente, alla fodera di un mantello – rinvia a qualcosa di nascosto, d'invisibile, che costituisce il lato opposto (*Kehrseite*), il contrario simmetrico del visibile, del dato. Scholem scriverà più tardi, in un saggio su Benjamin, a proposito di questa lettera:

Benjamin scorgeva il rovesciamento nel negativo (*negativen Umschlag*) a cui soggiacciono le categorie ebraiche nel mondo di Kafka: mondo in cui non vi sono dei contenuti dottrinali positivi, bensì la loro promessa del tutto utopica (e perciò appunto non ancora formulabile). (...) Benjamin sapeva che noi possediamo in Kafka una *theologia negativa* di un ebraismo che non è certo meno intenso per il fatto che gli è venuta a mancare la Rivelazione come dato positivo. ²⁸

Theodor Adorno, in una lettera a Benjamin del 1934, avanza un'immagine che suggerisce anch'essa una specie d'inversione: l'opera di Kafka è «una fotografia della vita terrena, della prospettiva della vita salvata dalla redenzione». ²⁹ Tanto Scholem e Benjamin che Adorno percepiscono dunque nella redenzione messianica – sotto la sua forma negativa o rovesciata – una dimensione essenziale degli scritti di Kafka. ³⁰

Mi sembra che il concetto di *theologia negativa* sia effettivamente il solo che possa rendere conto in modo adeguato del tipo molto particolare di problematica religiosa presente nei romanzi di Kafka. La redenzione messianica (e anche, come vedremo, l'utopia libertaria) appare in lui soltanto in «calco», nella «fodera» del reale o disegnata in filigrana dal contorno nero del mondo presente. Ciò vale, soprattutto, per il suo ultimo grande scritto narrativo, *Il castello*.

Il tentativo più influente di lettura «positiva» dell'universo religioso di quest'opera è stato quello di Max Brod. Nella sua celebre prefazione alla prima edizione del *Castello* (1934) egli non esita a scrivere che

questo «Castello» dove Kafka non ottiene il diritto di entrare e al quale non può neppure avvicinarsi come deve, è esattamente la «Grazia» nel senso dei teologi, il governo di Dio che dirige i destini umani («il villaggio») (...). *Il processo* e *Il castello* dunque ci rappresentano le due forme – Giustizia e Grazia – nelle quali, secondo la Cabala, la divinità si presenta a noi.

Perfino gli episodi del romanzo che mostrano i grandi personaggi del «Castello» sotto una luce estremamente sordida (la lettera oscena di Sortini ad Amalia) sono interpretati da Brod come una dimostrazione che «le categorie della morale e quelle della religione non coincidono». ³¹ Inutile insistere sull'inadeguatezza grossolana di una tale griglia di lettura, già qualificata da Benjamin come *insostenibile* e sempre più respinta dai critici. ³² Come scrive con pertinenza Hannah Arendt, «proprio tale divinizzazione del mondo e la presunzione di costituire una necessità divina rappresentano il male a cui gli eroi di Kafka non riescono a sottrarsi». ³³

Lungi dall'essere il simbolo della Grazia, il Castello sembra rientrare piuttosto in una logica infernale. Erich Heller osserva giustamente che in Kafka si trovano al tempo stesso un sogno di *libertà assoluta* e la consapevolezza della terribile *servitù*: da questa contraddizione insolubile nasce «la convinzione della dannazione», che è «tutto ciò che resta della fede». Heller ha torto, tuttavia, di ritenere che si possa individuare nell'opera di Kafka un manicheismo gnostico, al punto che il Castello del romanzo sarebbe qualcosa come la «guarnigione pesantemente armata di una compagnia di demoni gnostici». ³⁴ Niente sta a indicare che Kafka avesse nozione delle dottrine gnostiche e questo tipo d'interpretazione (come quelle che si riferiscono alla Cabala) implica una lettura allegorica, mistica ed esoterica alquanto esteriore al testo e senza un rapporto con le conoscenze o preoccupazioni dell'autore (quali risultano dalla sua corrispondenza, dai diari ecc.). Di fronte alla valanga d'interpretazioni simboliche e allegoriche forse bisognerebbe tornare a una maggior prudenza: e se il Castello non fosse affatto un simbolo di qualcos'altro, ma semplicemente *un castello*, cioè la sede di un potere terrestre e umano? ³⁵ La religiosità di Kafka non si manifesta tanto in un sistema elaborato e occulto di figure simboliche quanto in una certa *Stimmung*, un'*atmosfera spirituale*, un *sentimento del mondo* e della condizione umana moderna.

Anche Martin Buber parla di «demoni gnostici», ma egli è più vicino al significato profondo dell'universo religioso del *Castello* quando lo definisce come un mondo infernale, sofferente della non-redenzione (*Unerlöstheit der Welt*). ³⁶ In effetti, Kafka sembra condividere la convinzione di Strindberg (che si ritrova anche in Benjamin) che «l'inferno è questa vita»: in uno degli aforismi di Zürau,

scrive: «di diabolico non c'è altro che quanto appare di caso in caso». ³⁷ È proprio questo sguardo desolato sul mondo che ci rinvia all'aspirazione messianica. Nessuno meglio di Adorno ha percepito questa dialettica paradossale di Kafka: a suo avviso nel *Castello* (e nel *Processo*) la nostra esistenza è presentata come «l'inferno colto dal punto di vista della redenzione»; essa è illuminata da una luce che «rivela le fessure del mondo come infernali». ³⁸

In questo mondo decaduto, ogni tentativo isolato – come quello dell'agrimensore K. – di opporre la verità alla menzogna è votato al fallimento. Secondo Kafka, «in un mondo di menzogna, la menzogna non viene bandita dal mondo nemmeno attraverso il suo contrario, bensì attraverso un mondo di verità»; ³⁹ in altri termini attraverso la redenzione che sola potrà abolire il mondo esistente e sostituirlo con uno nuovo.

Ciò detto, il clima del *Castello* non ha niente di una discesa patetica al quinto cerchio; è piuttosto sobrio e *ironico*. Si potrebbe applicare ad esso la formula di Lukács in *La teoria del romanzo*, fatta propria da Löwenthal nel suo saggio *Das Dämonische* (Il demoniaco): «L'ironia dello scrittore è la mistica negativa delle epoche senza Dio».

In conclusione: *Il processo e Il castello* descrivono un mondo disperato, votato all'assurdo, all'ingiustizia autoritaria e alla menzogna, un mondo senza libertà dove la redenzione messianica si manifesta soltanto *negativamente*, per la sua *assenza radicale*. Non solo non c'è alcun messaggio positivo, ma la promessa messianica del futuro esiste soltanto *implicitamente*, nella forma *religiosa* di concepire (e rifiutare) il mondo contemporaneo come *infernale*. La critica dello stato di cose esistenti è sociale e politica, ma ha anche una dimensione trascendentale, metafisica (ciò che distingue radicalmente le sue opere da qualsiasi narrativa «realista»), teologica.

La «teologia» di Kafka – se si può utilizzare questo termine – è dunque *negativa* in un senso preciso: suo oggetto è la *non-presenza* di Dio nel mondo e la *non-redenzione* degli uomini. Questo modo di affermare il positivo soltanto attraverso il suo contrario, il suo *Gegenstück* negativo, si manifesta tanto nei romanzi che nei paradossi degli aforismi. Come scrive Maurice Blanchot, «tutta l'opera di Kafka è alla ricerca di un'affermazione che vorrebbe vincere attraverso la negazione (...). La trascendenza è per l'appunto

questa affermazione che può affermarsi soltanto attraverso la negazione». ⁴⁰

Alla *theologia negativa*, al messianismo negativo di Kafka corrisponde, sul terreno politico, una *utopia negativa*, un anarchismo negativo. Heinz Politzer parla di Kafka come di un «anarchico metafisico». ⁴¹ Mi sembra, in effetti, che le sue opere principali – e in particolare *Il processo e Il castello* – contengano una dimensione critica della reificazione burocratica e dell'autorità statale gararchizzata (giuridica o amministrativa) d'ispirazione chiaramente anarchica. Questa interpretazione «politica» è evidentemente soltanto parziale: l'universo di Kafka è troppo ricco e multiforme perché lo si possa ridurre a una formula unilaterale. Ma essa non è affatto in contraddizione con la lettura religiosa o teologica: al contrario esiste tra le due una sorprendente analogia strutturale. All'assenza della redenzione, indice religioso di un'epoca dannata, corrisponde l'assenza della libertà nell'universo opprimente dell'arbitrio burocratico. È solo *in calco* che si profilano la speranza messianica e la speranza utopica: il radicalmente *altro*. L'anarchismo è così caricato di spiritualità religiosa e acquista una proiezione «metafisica».

Un certo numero di riscontri biografici rinviano all'interesse del giovane Kafka per il movimento e per le idee anarchiche.

All'incirca nella stessa epoca in cui inizia a lavorare all'Ufficio delle Assicurazioni sociali, Kafka frequenta le riunioni di diverse organizzazioni anarchiche o anarchicheggianti. Secondo le informazioni fornite da Michal Kacha, uno dei fondatori del movimento anarchico a Praga, e da Michal Mares, allora giovane anarchico ceco, Kafka partecipò alle assemblee del Klub Mladych (Circolo della gioventù), dell'associazione operaia Vilem Körber e del movimento anarchico ceco, di orientamento anarcosindacalista. Le loro due testimonianze concordano nel dire che Kafka osservava e ascoltava con il più vivo interesse, senza però prendere la parola o partecipare alle discussioni. Kacha, che gli voleva molto bene, lo chiamava *Klidas*, «il gigante silenzioso». ⁴²

Michal Mares racconta che Kafka ha assistito, dietro suo invito, a diverse conferenze e riunioni anarchiche. La prima, nel 1909, era una manifestazione contro l'esecuzione del pedagogo e pensatore anarchico spagnolo Francisco Ferrer, manifestazione dispersa

dalla polizia. Altre riunioni cui Kafka assistette, sempre secondo Mares, erano dedicate al libero amore (1910), all'anniversario della Comune di Parigi (1911) e alla lotta contro la guerra (anch'essa nel 1911). Infine, nel 1912, Kafka partecipò a una manifestazione contro l'esecuzione dell'anarchico Liabeuf a Parigi, manifestazione che fu violentemente repressa dalla polizia, che arrestò molti manifestanti tra i quali... Franz Kafka. Al commissariato di polizia, gli fu data la scelta tra un'ammenda di un fiorino o ventiquattro ore di prigione. Kafka preferì pagare l'ammenda.⁴³

Sempre secondo Mares, Kafka leggeva con molto interesse e simpatia le opere di scrittori e pubblicisti anarchici come i fratelli Reclus, Domela Nieuwenhuis, Vera Figner, Bakunin, Jean Grave, Kropotkin, Emma Goldmann ecc. In effetti, alcuni di questi autori sono menzionati nei *Diari* di Kafka (Bakunin, Kropotkin). Janouch ricorda d'altra parte una conversazione in cui Kafka avrebbe manifestato il proprio interesse per il personaggio di Ravachol e per l'opera e la vita di anarchici come Godwin, Proudhon, Stirner, Bakunin, Kropotkin, Tolstoj, Erich Mühsam e Rudolph Grossmann, noto con lo pseudonimo di Petrus Ramus.⁴⁴

Si sa che Kafka detestava profondamente il suo lavoro all'Ufficio delle Assicurazioni sociali – che chiamava «tetro covo di burocrati» –⁴⁵ e ch'era indignato per la sorte degli operai mutilati e delle vedove povere che si trovavano prese nel labirinto giuridico e amministrativo dell'Ufficio. Questa piccola frase, riportata da Max Brod, è un'espressione ironica, lapidaria e violenta dei suoi sentimenti «anarchici» verso questo tipo d'istituzione: «Come sono umili queste persone (...). Vengono qui per supplicare. Invece di attaccare l'Ufficio e devastarlo, vengono a supplicare».⁴⁶ È probabile che la ribellione di Kafka contro l'impiego burocratico sia stata una delle fonti della componente libertaria degli scritti.

Questa tendenza libertaria fu soltanto un «episodio giovanile» nella sua vita, limitandosi agli anni 1909-12? In effetti, dopo il 1912 Kafka cessa di partecipare alle attività degli anarchici cechi per avvicinarsi ai circoli ebraici e sionisti di Praga. Ma le sue conversazioni con Gustav Janouch, intorno al 1920, dimostrano la persistenza delle sue prime inclinazioni. Non solo egli qualifica gli anarchici praguesi come uomini «molto gentili e gai», «così gentili e così simpatici che si deve credere a tutto ciò che dicono»,

ma inoltre le idee politiche e sociali ch'egli esprime restano molto vicine all'anarchismo.

Per esempio, la sua definizione del capitalismo come «un sistema di dipendenze» dove «tutto è gerarchizzato, tutto è schiavitù» è tipicamente anarchica, per la sua insistenza sul carattere oppressivo e autoritario del regime esistente (e non sullo sfruttamento economico come nel marxismo). Anche il suo atteggiamento scettico verso il movimento operaio organizzato sembra ispirato dalla sfiducia libertaria verso i partiti e le organizzazioni politiche. Riferendosi a una manifestazione operaia che sfilava con bandiere e striscioni spiegati, osserva:

Costoro sono coscienti, sicuri di sé e di buonumore. Dominano la strada e credono perciò di dominare il mondo. Ma in realtà s'ingannano. Alle loro spalle ci sono già i segretari, i funzionari, i politici di professione, tutti i sultani moderni ai quali essi spianano la via del potere. (...) La rivoluzione evapora e non rimane che il limo di una nuova burocrazia. I ceppi dell'umanità tormentata sono fatti di carta bollata.⁴⁷

La testimonianza di Janouch suggerisce dunque che Kafka sia rimasto molto vicino alle idee anarchiche per tutta la vita. Beninteso, non si trattava affatto di una convinzione politica, dottrinarica, cristallizzata e militante, ma piuttosto di un'affinità spirituale, di una simpatia profonda per il carattere antiautoritario del pensiero di Bakunin, Kropotkin e dei loro discepoli cechi. L'utopia libertaria non è l'oggetto di una qualunque «dimostrazione» nei romanzi di Kafka;⁴⁸ essa è percepibile soltanto nel modo profondamente critico in cui è rappresentato il volto ossessivo e onnipresente della non-libertà: *l'autorità*.

L'antiautoritarismo (di origine libertaria) attraversa l'insieme dell'opera narrativa di Kafka, in un movimento di universalizzazione e astrazione crescente: dall'autorità paterna e personale all'autorità amministrativa e impersonale.

Per cominciare, Kafka percepisce una connessione tra l'autorità dispotica del padre e l'autorità politica e sociale. Nella *Lettera al padre* egli ricorda: «Acquistasti ai miei occhi un alone misterioso, come tutti i tiranni, il cui diritto si fonda sulla loro persona, non sul pensiero». Commentando il trattamento brutale, ingiusto e arbitrario degli impiegati da parte del padre, scrive: «Io presi in odio l'azienda che troppo mi ricordava i miei rapporti con te (...). Così

finii per appartenere al partito dei tuoi dipendenti». ⁴⁹ Si trova qui una delle radici intime e personali della sua simpatia per gli anarchici praguesi, nonché, più direttamente, del suo interesse per Otto Gross. Imprigionato per ordine del padre in un ospedale psichiatrico (1913), l'anarchico freudiano Otto Gross dovrà la sua liberazione a una campagna di stampa condotta da scrittori espressionisti. Ispirato da Nietzsche, Freud e Max Stirner, egli attacca nei suoi scritti la volontà di potenza, il potere patriarcale e il principio di autorità, tanto nella famiglia quanto nella società. Kafka farà la sua conoscenza durante un viaggio in treno nel luglio 1917; poco dopo, nel corso di un incontro a Praga, Gross propone a Werfel e a Kafka la pubblicazione di una rivista intitolata «Blätter zur Bekämpfung des Machtwillens» (Fogli di lotta contro la volontà di potenza). In una lettera a Brod del novembre 1917, Kafka manifesta la propria adesione entusiasta al progetto. Evidentemente, Otto Gross personifica, agli occhi di Kafka, la convergenza tra la rivolta contro la tirannia paterna e la resistenza (anarchica) a ogni autorità istituzionale. ⁵⁰

Nel suo primo grande scritto, *La condanna* (1912), Kafka mette in scena unicamente l'autorità paterna; è anche uno dei rari scritti in cui l'eroe (Georg Bendemann) sembra sottomettersi interamente e senza resistenza al verdetto autoritario (annegandosi nel fiume). Comparando *La condanna* con *Il processo*, Milan Kundera osserva: «La somiglianza tra le due accuse, condanne ed esecuzioni tradisce la continuità che lega l'intimo "totalitarismo" familiare a quello delle grandi visioni di Kafka». ⁵¹ Questa continuità è essenziale per comprendere l'atmosfera dei tre romanzi, ma esiste anche un elemento nuovo rispetto a *La condanna*: il carattere sempre più anonimo, gerarchico, opaco e lontano del potere.

America (1913-14) costituisce, da questo punto di vista, un'opera di transizione. I personaggi potenti sono figure paterne (il padre di Karl Rossmann e lo zio Jakob), dei marginali (Delamarche) e degli alti funzionari (il capocameriere e il capoportiere). Tutti hanno in comune un insopportabile autoritarismo, le cui caratteristiche si ritrovano nei romanzi e nei racconti successivi: 1) comportamento completamente arbitrario senza alcuna giustificazione (morale, razionale, umana); 2) esigenze smisurate e assurde nei confronti dell'eroe-vittima; 3) ingiustizia: la colpevolezza è considerata, a

torto, evidente, naturale, indubbia; 4) punizione totalmente sproporzionata rispetto alla «colpa» (inesistente o banale). Chi obbedisce a tutto senza opporre resistenza finisce col divenire «un cane»: quando si è sempre trattati come un cane, dice Robinson, «si finisce per pensare che lo si è veramente». Il giovane Karl Rossmann pensa nondimeno che ciò valga per «coloro che vogliono lasciarsi fare»: egli obbedisce soltanto alle figure paterne e cerca, viceversa, di resistere – anche fisicamente – agli altri. I più odiosi sono senza dubbio i capi della gerarchia amministrativa dell'Albergo Occidentale, incarnazione del Principio di autorità. Rifiutando le proposte conciliatrici della capocuoca, il capocameriere esclama: «Si tratta della mia autorità; non è una questione così semplice, un ragazzo come questo mi rovina tutta la banda». ⁵² La loro autorità acquisita, tuttavia, una dimensione di tirannia personale, combinando la freddezza burocratica con un dispotismo individuale al limite del sadismo, soprattutto nel capoportiere, che prova un sinistro piacere nel brutalizzare il giovane Rossmann.

Il simbolo di questo autoritarismo punitivo emerge sin dalla prima pagina del libro: con una modifica carica di senso, Kafka presenta la statua della Libertà all'ingresso del porto di New York con in pugno, invece della torcia, una *spada*... In un mondo senza giustizia né libertà, la forza bruta, il potere arbitrario regnano incondizionatamente. La simpatia dell'eroe va alle vittime di questa società: così il fuochista del primo capitolo, esempio della «sofferenza di un pover'uomo sottomesso ai potenti», o la madre di Therese, spinta al suicidio dalla fame e dalla miseria. I suoi amici e alleati sono dei poveri: Therese stessa, lo studente, gli abitanti del quartiere popolare che rifiutano di consegnarlo alla polizia perché, scrive Kafka, «gli operai non si mettono volentieri dalla parte dell'ordine». ⁵³

Un particolare caratteristico mostra fino a che punto certi burocrati in *America* abbiano ancora un legame con l'autorità personale-paterna: in uno degli uffici dell'Albergo si vedono i portieri gettare per terra degli oggetti ch'erano poi raccolti e rimessi al loro posto dai fattorini esausti; ora, nella *Lettera al padre* Kafka descrive così il comportamento del padre verso i propri impiegati: «Buttavi dal banco merci che non volevi fossero scambiate con altre, e il commesso doveva raccoglierte». ⁵⁴

L'aspetto autoritario della civiltà americana è molto meno presente nel libro di Holitscher; è proprio Kafka che mette in risalto l'onnipresenza del *dominio* nei rapporti sociali. Questa differenza è particolarmente evidente se si esamina il capitolo del libro di Holitscher intitolato *Hôtel Athenäum, Chautauqua*, dove si narra di un giovane ascensorista liceale, esattamente come Karl Rossmann nell'Albergo Occidentale. Tuttavia, anziché essere oppresso da una gerarchia burocratica impietosa, come l'eroe di *America*, questo *Liftjunge* colloquia con un ricco cliente sulla grammatica latina e Holitscher ne deduce che la differenza tra le classi sociali è meno accentuata in America che in Europa...⁵⁵

Poco dopo *America*, Kafka scrive il racconto *Nella colonia penale* che fra tutti i suoi scritti è quello in cui l'Autorità si presenta nel suo aspetto più micidiale e più ingiusto. Vi si ritrova ancora l'autorità tradizionale, personale (di origine patriarcale): i comandanti (il vecchio e il nuovo). Ma il ruolo che svolgono questi personaggi è relativamente limitato: la manifestazione essenziale dell'autorità si sposta verso un *meccanismo impersonale*.

Si è suggerito spesso che *Nella colonia penale* sia il testo più profetico di Kafka in quanto annuncerebbe i campi di concentramento della seconda guerra mondiale. Può darsi, ma Kafka si riferiva a una realtà molto precisa della sua epoca quando scrisse il racconto: il colonialismo e, più precisamente, il colonialismo francese... Gli ufficiali e i comandanti della «colonia» sono francesi; i soldati, gli scaricatori, le vittime che devono essere uccise sono «indigeni» che «non comprendono una sola parola di francese». Questo sfondo coloniale è utilizzato da Kafka per rendere comprensibile la violenza straordinaria del dominio che qui è molto più diretta e brutale che non nel *Castello* e nel *Processo*, ma la portata del testo è molto più vasta.

In *Nella colonia penale* Kafka racconta la mostruosa vendetta dell'autorità oltraggiata. Un povero soldato è condannato a morte «per insubordinazione e oltraggio al superiore». Non essendo riuscito ad assolvere un compito esagerato e ridicolo ed essendo stato colpito al viso dalla sferza del capitano, questo soldato ha osato rivoltarsi contro l'autorità. Senza avere alcuna possibilità di difendersi – secondo la dottrina giuridica degli ufficiali che afferma: «la colpevolezza non dev'essere mai messa in dubbio!» – l'uomo

è condannato a essere ucciso da uno strumento di tortura che scrive lentamente sul suo corpo (per mezzo di aghi che lo trafiggono) «Onora il tuo superiore».

Il protagonista di questa storia non è né l'esploratore che osserva gli avvenimenti con indignazione, né il prigioniero, né l'ufficiale, né (come si è soliti ritenere) il comandante. È *la macchina*.

Tutta la narrazione ruota intorno a questo congegno mortale, alla sua origine, al suo funzionamento, al suo significato; tutti gli altri personaggi sono strutturati in funzione di questo asse centrale. La macchina appare sempre di più, nel corso della spiegazione dell'ufficiale, come un *fine in sé*. La macchina non è là per uccidere l'uomo, è piuttosto l'uomo che è là per la macchina, per fornire un corpo su cui essa possa scrivere il suo capolavoro estetico, la sua iscrizione sanguinosa illustrata da «molti ghirigori e abbellimenti». L'ufficiale stesso non è che un servitore della macchina e, alla fine, si sacrifica egli stesso a questo insaziabile Moloch.

L'autorità appare qui nella sua figura più alienata, più reificata in quanto meccanismo «oggettivo»: feticcio prodotto dagli uomini, essa li asserva, li domina, li distrugge.

A quale «macchina» specifica, sacrificatrice di vite umane, pensava Kafka? *Nella colonia penale* è stato scritto nell'ottobre 1914, tre mesi dopo lo scoppio della prima guerra mondiale...

La guerra mondiale è per Kafka un meccanismo inumano non solo in quanto *ingranaggio* cieco, che sfugge al controllo di tutti, ma anche in un secondo senso, più immediato: si tratta di un immenso scontro tra *macchine di morte*. In un testo redatto nel 1916 (un appello pubblico per la costruzione di un ospedale destinato ai malati di nervi vittime della guerra) Kafka fa esplicita menzione di questo aspetto:

La guerra mondiale, che accumula in sé tutte le miserie umane, è anche una guerra di nervi, più guerra di nervi di qualsiasi guerra precedente (...). Come nel tempo di pace degli ultimi decenni l'intensa attività delle macchine ha messo in pericolo, intaccato e fatto ammalare i nervi dei partecipanti in misura incomparabilmente superiore a quella di qualsiasi guerra precedente, così anche la parte meccanica enormemente aumentata nelle odierne azioni di guerra ha causato gravissimi pericoli e sofferenze di nervi dei combattenti.⁵⁶

Nel *Processo* e nel *Castello* è l'autorità *impersonale* e gerarchica che occupa il posto centrale: secondo Benjamin, Kafka scrive dal punto di vista del «cittadino moderno, che si sa consegnato a un

impenetrabile apparato burocratico la cui funzione è controllata da istanze percepite in modo impreciso dagli stessi organi esecutivi, per non parlare poi di coloro che li subiscono». ⁵⁷ Contrariamente a quanto si sostiene spesso, i due grandi romanzi di Kafka non sono una critica del vecchio Stato imperiale austro-ungarico, quel «miscuglio di dispotismo e negligenza» di cui parlava Victor Adler. Il loro oggetto è proprio l'apparato statale in ciò che esso ha di più *moderno*, di più *anonimo*, in quanto sistema reificato, cosificato, autonomo, trasformato in fine in sé. Molti critici interpretano *Il processo* come un'opera profetica: l'autore avrebbe previsto, con la sua immaginazione visionaria, l'amministrazione della giustizia negli Stati totalitari, i processi nazisti o staliniani ecc. Bertolt Brecht, pur essendo un leale compagno di strada dell'Urss, osservava, in una conversazione con Benjamin a proposito di Kafka, nel 1934 (dunque prima ancora dei processi di Mosca):

Kafka ha avuto un solo problema, quello dell'organizzazione. Ciò che lo ha preso è stata l'angoscia di fronte allo Stato-formicaio, il modo in cui gli uomini si alienano attraverso le forme della loro vita comune. E ha previsto certe forme di questa alienazione, come per esempio i metodi della GPU. ⁵⁸

Una osservazione del genere può essere considerata un legittimo omaggio alla chiarezza dello scrittore praghese, ma offre pochi lumi sulle motivazioni profonde e sul significato del *Processo* per l'autore stesso. Inoltre, questi riferimenti *a posteriori* agli stati detti «d'eccezione» oscurano ciò che costituisce una delle più importanti idee-forza del romanzo: *la natura alienata e oppressiva dello Stato «normale», legale e costituzionale*. Sin dalle prime pagine è detto chiaramente: «Eppure K. viveva in uno Stato di diritto (*Rechtsstaat*), dappertutto regnava la pace, le leggi erano tutte in vigore, chi osava assalirlo in casa sua?» ⁵⁹ Come gli anarchici Kafka sembra considerare *ogni forma di Stato*, lo Stato in quanto tale, come una gerarchia autoritaria fondata sull'illusione e la menzogna.

Non è in un futuro immaginario ma nei *fatti storici coevi* ⁶⁰ che bisogna cercare la fonte d'ispirazione per la trama del *Processo*: fra questi, *i grandi processi antisemiti della sua epoca* erano un esempio flagrante dell'ingiustizia di Stato. I più celebri furono il processo Tisza (Ungheria, 1882), il processo Dreyfus (Francia, 1894-99),

il processo Hilsner (Cecoslovacchia, 1899-1900), il processo Beiliss (Russia, 1912-13). Nonostante le differenze tra le forme di Stato (assolutismo, monarchia costituzionale, repubblica) il sistema giudiziario ha condannato delle vittime innocenti il cui solo crimine era quello di essere ebrei. Anche se Kafka era ancora giovane nel 1899, il processo Hilsner sembra averlo impressionato. Condannato per «omicidio rituale» alla pena di morte, nonostante la mancanza di prove, il giovane ebreo ceco Leopold Hilsner ebbe salva la vita solo grazie a una campagna condotta da Masaryk; alla revisione del processo la sua pena venne commutata nel carcere a vita. In una conversazione riportata da Janouch, Kafka menziona questo episodio come il punto di partenza della propria consapevolezza della condizione ebraica. ⁶¹ Ma è probabile che il processo contro Beiliss lo abbia scosso ancora di più. Il periodico dei suoi amici praguesi «Selbstwehr» era ossessionato dal processo ed è noto che tra le carte che Kafka ha bruciato poco prima di morire si trovava una storia su Mendel Beiliss. ⁶² Kafka ha vissuto questo processo non solo in quanto ebreo, ma anche in quanto spirito universale antiautoritario: egli scopre nell'esperienza ebraica la quintessenza dell'esperienza umana in epoca moderna. Nel *Processo* il protagonista, Joseph K., non ha nazionalità o religione determinata: è il rappresentante per antonomasia delle vittime della macchina legale dello Stato.

Joseph K. è arrestato un mattino e nessuno è in grado di spiegarli perché. È giudicato da un tribunale che gli vieta ogni contatto con i giudici, funzionari altezzosi e misteriosi che non riconoscono la difesa, ma la «tollerano» a malapena, il cui comportamento è inspiegabile e imprevedibile, e per decisione dei quali infine egli è condannato e ucciso. Il vero carattere di tale giustizia è simboleggiato dall'affresco di Titorelli rappresentante la dea della Giustizia, dove questa assomiglia molto alla dea della Vittoria o – allorché l'affresco è bene illuminato – alla dea della Caccia.

In verità la legge è praticamente assente da questo «processo». Essa è qualcosa di sconosciuto, d'impossibile da conoscere e forse anche d'inesistente. Questa problematica della legge misteriosa, che probabilmente non esiste, appare anche nella parabola *La questione delle leggi*, in cui Kafka mette in scena un popolo dominato da una ristretta casta aristocratica che custodisce il segreto delle

leggi. Queste leggi enigmatiche sono affidate alla nobiltà, ma la loro stessa esistenza è dubbia. La conclusione sembra ispirata da un'ironia libertaria: «un partito che oltre alla fiducia nelle leggi ripudiasse la nobiltà, avrebbe subito le adesioni di tutto il popolo...». ⁶³

L'assenza della legge è completata, nel *Processo*, dalla presenza di una potente organizzazione legale che Joseph K. denuncia con indignazione:

Un'organizzazione che mantiene non soltanto custodi corruttibili, sciocchi ispettori e giudici i quali nel migliore dei casi sono modesti, ma impiega anche un corpo di giudici di alto e altissimo grado con l'immensità e inevitabile seguito di uscieri, scrivani, gendarmi, e altre forze ausiliarie, magari persino carnefici: non ho paura di questo vocabolo. E qual è, signori miei, lo scopo di questa vasta organizzazione? Consiste nel far arrestare persone innocenti e nell'istruire contro di esse una procedura insensata. ⁶⁴

Nel *Processo*, il giurista Kafka considera la macchina giudiziaria dello Stato dal punto di vista delle vittime: una struttura burocratica opaca e assurda, imprevedibile e incomprensibile, impersonale e spietata. ⁶⁵

In un primo momento Joseph K. si rivolta contro questa macchina: pensa perfino, all'inizio del romanzo, di scappare e basta. Ma finisce poi per piegarsi alle regole del gioco: come scrive Hannah Arendt, «nel caso del *Processo* la sottomissione non viene raggiunta con mezzi violenti, ma semplicemente con il crescente senso di colpa che l'accusa vuota e immotivata riesce a destare nell'imputato K.». ⁶⁶ Lo sviluppo interno dell'eroe e il funzionamento della macchina s'incontrano infine nella scena dell'esecuzione, quando K. si lascia condurre e uccidere senza resistere, anzi senza reagire. È per questa ragione che Joseph K. si dispiace di morire «come un cane». Il cane rappresenta per Kafka colui che obbedisce servilmente all'autorità, come abbiamo osservato a proposito di Robinson in *America*. Nel *Processo* il commerciante Block è anch'egli presentato come una specie di cane dell'avvocato e in *Nella colonia penale* si parla di sottomissione «canina» (*hündisch*) del condannato. La vergogna che deve sopravvivere a Joseph K. (ultima parola del *Processo*) è quella di aver ceduto ai propri carnefici senza opporre resistenza...

Nel *Castello* Kafka affronta direttamente il tema dello Stato e

del sistema burocratico. Non è, come spesso si ritiene, una critica del dispotismo arcaico, come la monarchia austro-ungarica. Quel che lo interessa non è la figura tradizionale e personale del potere: il conte Westwest (personaggio trascurabile nel romanzo). Quel ch'egli mette in questione sono i fondamenti di ogni Stato, dello Stato in generale (come gli anarchici) e in particolare dello Stato moderno, con il suo apparato gerarchico, *impersonale*, *autoritario* e *alienato*. Le sue lettere coeve attestano la medesima inquietudine. In una lettera a Milena egli constata (a proposito della guerra, ma l'osservazione ha una portata più generale) che «in realtà le cose sono giudicate e decise soltanto nella infinita gerarchia delle istanze», una formulazione che sembra tratta direttamente dal *Processo* o dal *Castello*... ⁶⁷

Il «castello», nel romanzo, incarna il Potere, l'Autorità, lo Stato, di fronte al popolo, rappresentato dal «villaggio». Questo castello è presentato come un potere alienato, superbo, inaccessibile, lontano e arbitrario che governa il villaggio attraverso un labirinto di burocrati il cui comportamento è grossolano, inspiegabile e rigorosamente privo di senso.

Nel quinto capitolo, Kafka abbozza una parodia tragicomica dell'universo burocratico, della confusione «ufficiale», che il suo personaggio K. considera estremamente *ridicola*. La logica interna, circolare e vuota del sistema è rivelata da una frase del sindaco:

Solo un forestiero poteva fare una domanda simile. Se c'è un servizio di controllo? Tutto è servizio di controllo. Certo non è fatto per scoprire errori nel senso grossolano della parola perché errori non se ne commettono e, anche se ciò per eccezione accadesse, come nel suo caso, chi può dire alla fin fine che sia davvero un errore? ⁶⁸

Il sindaco suggerisce dunque che l'insieme della macchina burocratica è composta di servizi di controllo che si controllano reciprocamente. Ma aggiunge immediatamente che non c'è niente da controllare, perché non ci sono veri errori. Ogni frase nega la precedente e il risultato finale è il nonsenso amministrativo.

Nel frattempo, sullo sfondo, qualcosa cresce, si estende e sommerge tutto: la carta legale, quella carta di cui, secondo Kafka, sono fatte le catene dell'umanità torturata. Un oceano di carta invade la stanza del sindaco, una montagna di carta si accumula nell'ufficio di Sordini.

Ma il punto culminante dell'alienazione burocratica è raggiunto allorché il sindaco descrive l'apparato ufficiale come una macchina autonoma che sembra lavorare «da sé»:

Si direbbe che l'organismo amministrativo non possa più sopportare la tensione, l'eccitazione subita durante lunghi anni per colpa di quell'affare, forse trascurabile in sé; e da se stesso, senza l'aiuto dei funzionari, abbia preso una decisione.⁶⁹

Kafka rappresenta dunque il sistema burocratico come un mondo *reificato*, in cui i rapporti tra individui diventano una cosa, un oggetto indipendente, un ingranaggio cieco.

L'uomo, l'individuo, è impotente di fronte a questo apparato indecifrabile e onnipotente. Non solo K. in quanto «perturbatore», ma anche tutti coloro che sfidano l'Autorità, perfino nei suoi capricci più meschini (caso Amalia), sono vinti ed espulsi.

Secondo Marthe Robert, l'agrimensore K. rappresenta una nuova tappa (rispetto a Joseph K.) nel «lento cammino dell'eroe verso una riconquista del suo Io dalla tirannide dell'« amministrativo »»: egli muore esaurito ma almeno ha

smontato pezzo per pezzo, simbolo dopo simbolo, segno dopo segno, l'edificio onnipotente che resta in piedi soltanto grazie all'arbitrio dei suoi padroni, debitamente assecondati dalla povertà di spirito e dalla credulità degli individui accecati.⁷⁰

L'agrimensore è lo *straniero* – implicitamente: l'ebreo – che si trova all'esterno del rapporto di dominio-subordinazione tra il castello e il villaggio. Come straniero egli è in grado di stupirsi, nel senso del *thaumazein* greco, inizio di ogni conoscenza filosofica – di fronte all'assurdo burocratico incarnato dai funzionari del castello. Egli non chiede né grazia né favori, ma solo il suo diritto; ma ciò è strutturalmente impossibile nell'universo dell'ingiustizia amministrativa.

L'utopia libertaria in quanto tale non compare in alcuno dei romanzi e racconti qui analizzati: essa esiste soltanto in *negativo*, come critica di un mondo totalmente sprovvisto di libertà, assoggettato alla logica assurda e arbitraria di un «apparato» onnipotente. È la *maniera di criticare lo stato di cose esistente* che manifesta il punto di vista anarchico. L'omologia strutturale con la *theologia negativa* è sorprendente: nei due casi il rovescio positivo

del mondo stabilito (utopia libertaria o redenzione messianica) è *radicalmente assente*, ed è proprio questa assenza che definisce la vita degli uomini come decaduta, dannata o sprovvista di senso. L'*affinità elettiva* sotterranea tra le due configurazioni «negative» giunge qui a una convergenza intima che plasma la struttura significativa dei romanzi: l'oppressione dell'individuo (schiacciato «come un cane») o la negazione sovrana della libertà sono proprio l'*indicatore della non-redenzione del mondo*, così come viceversa l'illimitata libertà (religiosa) dell'individuo sembra annunciare l'avvento del Messia.

Teologia negativa e utopia negativa tendono a fondersi in una forma rovesciata di *anarchismo metafisico* (religioso) che costituisce probabilmente una delle componenti essenziali della qualità spirituale enigmatica e singolare degli scritti di Kafka.

6.

Al di fuori di tutte le correnti e al crocevia di tutte le strade: Walter Benjamin

Perché vede ovunque delle strade, si trova sempre al crocevia.

WALTER BENJAMIN, *Das destruktive Charakter* (1931)

Al di fuori di tutte le correnti è il titolo dell'ultimo articolo di Adorno su Walter Benjamin (pubblicato in «Le Monde» il 31 maggio 1969). In effetti la singolarità dell'opera di Benjamin lo colloca come un essere a sé, in margine alle principali correnti intellettuali o politiche dell'Europa all'inizio del secolo: neokantismo o fenomenologia, marxismo o positivismo, liberalismo o conservatorismo. Strutturalmente inclassificabile, irriducibile ai modelli consacrati, egli è nello stesso tempo al crocevia di tutte le strade, al centro della rete complessa di rapporti che si tessono nell'ambiente ebraico-tedesco. Le vie che conducono da Berlino a Gerusalemme (Scholem, Buber) o da Berlino a Mosca (Bloch, Lukács) s'incrociano in lui e il suo pensiero sottile ed esoterico sembra essere il punto focale in cui si concentrano tutte le contraddizioni politiche e culturali dell'intelligencija ebraica della Mitteleuropa: tra teologia e materialismo storico, assimilazione e sionismo, romanticismo conservatore e rivoluzione nichilista, messianismo mistico e utopia profana.

Per comprendere questa particolarità, questa ricchezza e questa tensione si potrebbe partire dalla seguente ipotesi: Walter Benjamin è uno dei rari autori in cui l'affinità elettiva tra messianismo ebraico e utopia liberale sia giunta a una vera *fusione* , cioè alla nascita di una forma di pensiero nuovo, irriducibile alle sue componenti. Il significato di questa forma non è soltanto politico o religioso: essa implica una certa percezione del tempo storico. Perché, contrariamente a ciò che si pensa spesso, Benjamin non è solo un grande critico letterario o un rinnovatore dell'estetica marxi-

sta: l'orizzonte ultimo della sua opera, come hanno osservato certi critici (soprattutto Miguel Abensour e Stéphane Mosès), è una *nuova concezione della storia* , che si trova accennata negli scritti di altri pensatori messianico-libertari ma che in lui raggiunge la più alta espressione filosofica.

Le considerazioni che seguono mirano a ricostruire il manifestarsi dell'affinità elettiva tra messianismo e utopia nell'itinerario spirituale di Walter Benjamin. Questo itinerario quanto meno originale manifesta al tempo stesso una sorprendente continuità – in rapporto a certi temi fondamentali – e brusche svolte, ritorni inattesi, fughe in avanti e salti all'indietro. Il pensiero di Benjamin procede come la tela di un artista che non cancella mai le sue tracce, ma le copre ogni volta con un nuovo strato di colore che ora sembra sposare il contorno dei primi schizzi, ora li trasforma in una forma inattesa.

Il punto di partenza di questo percorso spirituale singolare è, come per molti giovani ebrei tedeschi della sua generazione, la *cultura romantica* . Uno dei suoi primi scritti pubblicati – un articolo del 1913 intitolato proprio *Romantik* (Romanticismo) – invoca la nascita di un *nuovo romanticismo* proclamando che «la romantica volontà di bellezza, la romantica volontà di verità, la romantica volontà di azione» sono dati «non superabili» (*unüberwindlich*) della cultura moderna.¹ La sua corrispondenza degli anni 1910-20 contiene innumerevoli riferimenti ai romantici, in particolare Hölderlin, Novalis, Schlegel, Franz von Baader e Franz Joseph Molitor (gli ultimi due, d'altronde, appassionati di Cabala e mistica ebraica). Nella sua tesi su *Il concetto di critica d'arte nel romanticismo tedesco* (1919), egli elogia presso i romantici (in particolare Friedrich Schlegel e Novalis) il superamento (*Überwindung*) dei dogmi razionalisti.²

Beninteso, la sua concezione del romanticismo è irriducibile alle idee romantiche classiche; ma il riferimento alle critiche culturali di tipo romantico nei confronti della civiltà industriale-capitalistica, nonché alle concezioni romantiche della religione, dell'arte e della cultura, è presente nei suoi scritti, dal saggio su Hölderlin (1915) fino all'articolo su E.T.A. Hoffmann del 1930. Come scriverà in una lettera a Gershom Scholem del giugno 1917, per lui «il romanticismo è certamente l'ultimo movimento che abbia ancora salvato la tradizione (*die Tradition hinüberrettete*)».³

L'associazione intima tra temi messianici e utopico-anarchici affonda le sue radici nella critica neoromantica del «progresso». Se esaminiamo uno dei suoi primi lavori, il discorso *La vita degli studenti* (1914), possiamo già percepire l'abbozzo di tutta la sua *Weltanschauung* sociale-religiosa. Contro le informi tendenze progressiste egli celebra il potere critico d'*immagini utopiche*, come la Rivoluzione francese del 1789 o il Regno messianico. Le vere questioni che si pongono per la società non sono quelle della tecnica e della scienza, ma i problemi metafisici sollevati da Platone, da Spinoza, dai romantici e da Nietzsche, che devono ispirare gli studenti perché la loro comunità diventi «la sede della rivoluzione spirituale permanente». L'anarchismo è suggerito dall'affermazione che ogni scienza e ogni libera arte sono necessariamente estranee allo Stato e spesso nemiche dello Stato. Ma egli si esprime più direttamente riferendosi allo spirito tolstoiano, con il suo appello a mettersi al servizio dei poveri, «quello spirito che si formò nelle idee degli anarchici più profondi e nei monasteri cristiani». ⁴ Utopia, anarchismo, rivoluzione e messianismo sono alchemicamente combinati e articolati con una critica culturale neoromantica del «progresso» e della conoscenza puramente tecnico-scientifica. Il passato (le comunità monastiche) e il futuro (l'utopia anarchica) sono direttamente associati in una sintesi tipicamente romantico-rivoluzionaria. Questo documento contiene *in nuce* molte future *illuminazioni* di Benjamin e si possono indicare in maniera precisa e rigorosa le similitudini con i suoi ultimi scritti. Benjamin avanza certi temi che attraverseranno tutta la sua opera, talora apertamente e talora come una corrente sotterranea occulta. Si vede così delinearsi la continuità essenziale della sua traiettoria spirituale dal 1914 al 1940. Ciò non vuol dire che nel suo itinerario non vi siano stati cambiamenti importanti: è innegabile che dopo il 1924 il marxismo diventa sempre più una componente cruciale nella sua visione del mondo. Tuttavia, come tenteremo di mostrare, il comunismo e il materialismo storico non sostituirono le sue precedenti convinzioni romantiche spiritualiste e libertarie, ma si fusero con esse dando luogo a una figura di pensiero singolare e unica.

È vero che negli anni trenta con la sua appropriazione crescente del materialismo storico, i riferimenti al romanticismo diventano meno frequenti, ma alcuni elementi essenziali della visione del

mondo romantico sono al centro delle sue idee religiose e filosofico-politiche. Non si può comprendere né il messianismo né l'anarchismo di Benjamin senza il terreno culturale romantico che serve da fondamento comune a entrambi.

Sarebbe tuttavia sbagliato non vedere anche la dimensione razionalista, *aufklärer*, della sua visione del mondo, soprattutto in rapporto con Kant e il neokantismo (Hermann Cohen). In un certo senso, il suo metodo rientra in una sintesi *sui generis* tra romanticismo e *Aufklärung*, con il predominio del primo negli scritti anteriori al 1930 e del secondo nelle opere materialiste posteriori. In un articolo del 1931 su Franz von Baader, la cui «diagnosi sulla condizione sociale delle classi lavoratrici era in anticipo rispetto a quasi tutti i suoi contemporanei» (all'inizio del secolo XIX), Benjamin insiste sull'articolazione tra *Romantik* e *Aufklärung* nel pensiero politico di quel filosofo conservatore e mistico che sognava un clero che potesse incarnare «lo spirito dell'umanità» al di là delle frontiere nazionali. ⁵ Lo stesso ragionamento vale, *mutatis mutandis*, per Benjamin stesso nella sua ricerca di un punto di convergenza possibile tra messianismo ebraico e internazionalismo proletario, critica romantica della civiltà borghese e umanismo illuminato.

Il legame tra *romanticismo* e *messianismo* è illustrato non solo dall'interesse di Benjamin per gli scritti mistici e cabalistici di pensatori romantici come Franz von Baader e Franz Joseph Molitor, ma soprattutto dalla sua tesi di dottorato, in cui sottolinea che la vera essenza della *Frühromantik* «potrebbe essere da cercare nel messianismo romantico». Egli scopre la dimensione messianica del romanticismo soprattutto negli scritti di Schlegel e Novalis, e cita tra gli altri questo passo sorprendente del giovane Friedrich Schlegel: «Il desiderio rivoluzionario di realizzare il Regno di Dio è (...) l'inizio della storia moderna». ⁶

Si trova in questa opera (*Il concetto di critica d'arte nel romanticismo tedesco*, 1919) un passo capitale per comprendere la sua filosofia messianica della storia in gestazione: egli oppone «l'infinito temporale *qualitativo*» (*qualitative zeitliche Unendlichkeit*) del messianismo romantico, per cui la vita dell'umanità è un processo di realizzazione (*Erfüllung*) e non semplicemente di divenire, all'«infinito temporale vuoto» (*leeren Unendlichkeit der Zeit*) caratteristico

dell'ideologia moderna del progresso (*Ideologie des Fortschritts*).⁷ Inutile sottolineare la parentela di questo testo (che sembra essere sfuggita all'attenzione dei commentatori) con le formulazioni delle *Tesi di filosofia della storia* del 1940.

I primi scritti di Benjamin sulla teologia ebraica sono anch'essi ispirati dal romanticismo. Ciò vale soprattutto per il saggio del 1916 *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, che di solito si attribuisce all'influenza di certe fonti cabalistiche. Ora, come sottolinea Scholem nella sua autobiografia, egli ha cominciato a discutere di Cabala con Benjamin solo a partire dal 1917, ed è solo successivamente a questa data che Benjamin ha scoperto gli scritti del cabalista cristiano Franz Joseph Molitor.⁸ I recenti lavori di Winfried Menninghaus mostrano in modo convincente che la filosofia romantica del linguaggio di Novalis, Schlegel, Hamman e Herder – a sua volta ispirata da temi tratti dalla Cabala – è la fonte diretta della teoria benjaminiana della «magia linguistica».⁹

Il saggio del 1916 sulla lingua è pieno di nostalgia per il paradiso perduto, con il suo «puro spirito linguistico» adamitico, prima della scoperta dell'albero del Bene e del Male (il peccato originale) e la caduta nella «iperdenominazione» e nella confusione delle lingue (torre di Babele).¹⁰ La dimensione utopico-messianica di questa filosofia del linguaggio si manifesta in uno scritto successivo, *Il compito del traduttore* (1921), che incorpora già i risultati della discussione con Scholem sulla Cabala e della lettura di Molitor. Secondo quanto Benjamin scrive in questo articolo, la molteplicità delle lingue è destinata a essere abolita nella «fine messianica della loro storia» cioè nel «regno predestinato e negato della conciliazione e dell'adempimento delle lingue».¹¹

Qual è stato esattamente l'apporto di Scholem alla riflessione mistica e messianica del giovane Benjamin durante questo periodo? Una lettera inedita di Scholem a Hannah Arendt (del 1960) fornisce lumi in proposito, riferendosi a un articolo sul significato della Torah nella mistica ebraica (pubblicato nello stesso anno da Scholem): «Queste sono le idee che costituivano la vera attrazione per le inclinazioni cabalistiche di Walter Benjamin, per quanto io gliele abbia potute spiegare nella mia giovinezza in forma intuitiva piuttosto che dotta».¹² Ora, uno dei temi essenziali di questo saggio è la descrizione dell'epoca messianica futura (in alcuni documenti

cabalistici) come un ritorno all'utopia paradisiaca, al di là della separazione tra il bene e il male: «Il mondo intero sarà perfetto come lo era l'Eden».¹³

La teologia linguistica del giovane Benjamin sembra dunque costruirsi secondo un paradigma messianico-restituzionista d'ispirazione cabalistica e romantica, teso alla restaurazione dell'armonia edenica, paradigma che non è senza rapporto con gli scritti di Franz Joseph Molitor sulla Cabala, secondo i quali il compito del *Maschiach* è di «distruggere il male nella sua radice più intima e di cancellare la *P'gimah* generale conseguenza della caduta di Adamo», apportando così la redenzione e *ristabilendo la situazione anteriore (den früheren Zustand wiederhergestellt)*.¹⁴

L'utopia libertaria di Benjamin è anch'essa fondata su una struttura di sensibilità neoromantica. In un passaggio molto illuminante di una lettera del 1918 a Scholem, questa connessione è esplicitamente affermata (in riferimento tuttavia ad altri autori): Benjamin designa il romanticismo come uno «dei movimenti più rilevanti della nostra epoca», e aggiunge che l'aspetto ideale del romanticismo cattolico (in opposizione al suo lato politico) «si è sviluppato, attraverso la ricezione di elementi sociali, nell'anarchismo (Leonhard Frank, Ludwig Rubiner)».¹⁵ Come abbiamo visto, la dimensione cattolico-romantica restituzionista è intimamente legata, nel discorso agli studenti di Benjamin (1914), alle idee libertarie: le comunità monastiche e i gruppi anarchici sono presentati come i due modelli più significativi di azione sociale.

In via generale le concezioni politiche di Benjamin sono influenzate da quei pensatori libertari, anarchici o anarcosindacalisti che sono i più profondamente legati al romanticismo anticapitalista e alle sue aspirazioni restituzioniste: Georges Sorel, Gustav Landauer, Tolstoj, Strindberg.¹⁶ Tuttavia, le sue idee sono lungi dall'essere «politiche» nel senso abituale del termine. Scholem ha definito «anarchismo teocratico» la dottrina che era loro comune nel 1919, e il termine «teocratico» non ha un significato politico ma esclusivamente religioso.¹⁷ Secondo Werner Kraft, all'epoca suo intimo amico, l'anarchismo di Benjamin aveva una certa qualità «simbolica»: egli non si collocava né a destra né a sinistra, ma «da qualche parte altrove».¹⁸ Benjamin stesso impiega con evidente diletto il termine di «nichilismo» per designare, durante gli anni venti,

le proprie idee politiche (o, piuttosto, antipolitiche). Per esempio in una lettera a Scholem nel 1924 si riferisce al «mio nichilismo», termine che Scholem interpreta come sinonimo di *convinzioni anarchiche*.¹⁹ Scholem stesso ha certamente contribuito a sviluppare queste convinzioni in Benjamin, per esempio passandogli letteratura libertaria (in particolare gli scritti di Landauer),²⁰ ma la tendenza esisteva già prima del loro incontro, come si può dedurre dal discorso *La vita degli studenti*.

La chiave per comprendere il carattere particolare dell'anarchismo di Benjamin è il suo rapporto con il messianismo ebraico, una relazione che può essere illustrata soltanto mediante il concetto di *affinità elettiva*: partendo dalle stesse radici neoromantiche le due figure culturali hanno in comune una struttura utopico-restituzionista, una prospettiva rivoluzionaria-catastrofica della storia e una immagine libertaria del futuro edenico.

Uno dei primi scritti in cui queste vedute libertarie e rivoluzionarie si manifestarono con tutta la loro carica esplosiva è il saggio sulla violenza (*Zur Kritik der Gewalt*, 1921) direttamente ispirato dalle *Riflessioni sulla violenza* di Sorel. In questo testo Benjamin esprime il proprio disprezzo assoluto per le istituzioni statali, come la polizia («massima degenerazione possibile della violenza») o il parlamento («triste spettacolo»). Egli approva senza riserve la critica antiparlamentare «radicale e ampiamente giustificata» dei bolscevichi e degli anarcosindacalisti (un'associazione altamente rivelatrice), così come l'idea sorelliana di uno sciopero generale che «si pone come unico compito la distruzione del potere statale». Questa concezione, che lui stesso designa come *anarchica*, gli sembra «profonda, morale e schiettamente rivoluzionaria». Tuttavia – e qui Benjamin si separa da Sorel e si colloca su tutto un altro piano: quello della teologia messianica – la violenza rivoluzionaria, in quanto violenza pura e immediata, è una manifestazione della *violenza divina*, la sola capace d'infrangere il «ciclo che si svolge nelle forme mitiche del diritto» (compresa la violenza dello Stato) e d'instaurare così «una nuova era storica». Questa violenza divina-rivoluzionaria è «distruttrice del diritto» e si oppone così alla violenza mitica fondatrice del diritto come alla violenza conservatrice del diritto.²¹

Questa dialettica *sui generis* tra anarchia e messianismo, rivolu-

zione e teologia, si ritrova così, sotto una forma particolarmente densa, nel *Frammento teologico-politico*. Scritto più o meno nello stesso periodo, questo testo «anarchico metafisico» (Scholem *dixit*) distingue radicalmente la sfera del divenire storico da quella del Messia: «Nulla di storico può volersi da se stesso riferire al messianico». Ma subito dopo egli costruisce su questo abisso apparentemente infinito un ponte dialettico, una passerella sottile, uno strano passaggio che sembra direttamente ispirato a certi paragrafi di *La stella della redenzione* (1921) di Rosenzweig. La *dynamis* del profano – o più precisamente, dell'«ordine profano del profano» (l'equivalente dell'«ordine umano del mondo» di Rosenzweig) – che egli definisce come «la ricerca di felicità dell'umanità libera» (da paragonare con le «grandi opere di liberazione» di Rosenzweig) può «favorire l'avvento del regno messianico». La formulazione di Benjamin è meno imperativa di quella di Rosenzweig – «del tempó favorevole» (o «le precondizioni necessarie della sua venuta») piuttosto che «condizione necessaria dell'avvento del Regno di Dio» – ma si tratta dello stesso procedimento, mirante a stabilire una *mediazione* tra le lotte emancipatrici, storiche, «profane» degli uomini e il compimento della promessa messianica.²² Alla fine del frammento Benjamin invoca una *restitutio in integrum* temporale e spirituale, compito che egli assegna a una forma singolare di politica mondiale «il cui metodo dev'essere chiamato nichilismo» (termine che sostituisce quello di *anarchismo* giudicato forse troppo profano da Benjamin). La *restitutio in integrum* (o *restitutio omnium*) è una figura della teologia cristiana che rinvia contemporaneamente alla resurrezione dei morti nel Giudizio Universale e al ritorno escatologico di tutte le cose alla loro primitiva perfezione. Il termine appare in Bloch nello *Spirito dell'utopia* del 1918 (opera citata da Benjamin nel *Frammento*) e nel *Thomas Münzer* (1921), ed è probabilmente da queste fonti che Benjamin lo ha preso.²³

Un'eco paradossale della problematica libertaria di Benjamin si trova nel *Dramma barocco tedesco* (scritto nel 1924, pubblicato nel 1928): egli mutua dal teorico del diritto conservatore Carl Schmitt il concetto di sovranità come fondato, in ultima analisi, sui poteri dittatoriali dello Stato di eccezione.²⁴ In un recente commento a questo testo, Norbert Bolz ha osservato che Benjamin si era interessato a Schmitt a causa dell'«analogia fisiognomica tra la critica

reazionaria e quella anarchica»: entrambe rifiutano i miti liberali e percepiscono lo Stato d'eccezione come il nocciolo dell'ordine politico. La situazione eccezionale ha un carattere storico-filosofico: definisce il «momento dell'ultimo scontro tra Autorità e Anarchia». ²⁵

Il primo riferimento al *bolscevismo* negli scritti di Benjamin è quello già menzionato più sopra, nel saggio sulla violenza del 1921, dove esso è direttamente associato all'anarcosindacalismo come dottrina rivoluzionaria antiparlamentare. Questo legame tra idee comuniste e idee libertarie sarà presente in una forma o l'altra nel corso della sua evoluzione politica. Lungi dal sostituire l'anarchismo, il suo marxismo sarà in larga misura impregnato di tinta libertaria.

Dopo la scoperta simultanea del marxismo, attraverso *Storia e coscienza di classe* di Lukács, e del bolscevismo, grazie a Asja Lacis (1924), il comunismo (e più tardi il materialismo storico) diventerà centrale nella riflessione politica di Benjamin. Cosciente delle tensioni tra ciò che egli chiama «i fondamenti del mio nichilismo» e la dialettica hegel-marxista, rappresentata dall'opera di Lukács, egli è nondimeno profondamente attratto dalla «praxis politica del comunismo» in quanto «condotta che impegna» (*verbindliche Haltung*). Ciò che lo interessa nel libro di Lukács (che egli scopre grazie a Ernst Bloch in occasione del loro incontro a Capri nel 1924) è innanzi tutto l'articolazione tra teoria e pratica che costituisce «un duro nocciolo filosofico» dell'opera e gli conferisce una tale superiorità da essere «tutt'altro che una frase borghesemente demagogica». ²⁶

Due anni dopo (nel maggio 1926) egli scrive in una lettera a Scholem che pensa di aderire al Partito comunista, ma afferma anche che ciò non significa che intende «abiurare» il proprio vecchio anarchismo (detto per inciso, questa lettera è il primo scritto in cui egli si riferisce esplicitamente alle proprie convinzioni qualificandole *anarchiche* piuttosto che semplicemente «nichiliste»). A suo avviso i metodi anarchici sono «assolutamente impropri», e i fini del comunismo «un nonsenso»; tuttavia, ciò non toglie nulla all'azione comunista perché essa è il correttivo di tali fini e perché non si danno fini *politici* sensati. ²⁷ Forse da queste osservazioni oscure e negative si potrebbe dedurre qualche suggerimento «positivo»: i fini anarchici sono significativi perché non sono *politici*,

ma il *metodo* migliore per realizzarli è fornito dall'azione comunista. Nel tentativo d'interpretare questo passaggio enigmatico, il ricercatore americano Richard Wolin ha scritto che in ultima istanza per Benjamin i soli scopi validi sono quelli messianici. ²⁸ Ciò è vero, a condizione di non dimenticare che per Benjamin i fini messianici e anarchici sono strettamente associati: nella medesima lettera a Scholem egli parla di una identità tra osservanza religiosa e politica «che si rivela solo nel paradossale rovesciarsi (*Umschlagen*) dell'una nell'altra (in entrambe le direzioni)». ²⁹ Questo rovesciamento-trasformazione (*Umschlagen*) paradossale dell'anarchismo (o «nichilismo») in messianismo e viceversa è forse una delle chiavi più essenziali per comprendere la visione del mondo sociale-religiosa esoterica di Benjamin dal *Frammento teologico-politico* alle *Tesi di filosofia della storia*.

La prima opera in cui si fa sentire l'influsso del marxismo è *Strada a senso unico* (scritta nel 1925, pubblicata nel 1928). La svolta che interviene nel pensiero di Benjamin per effetto della crisi economica (fallimento del padre a Berlino!), del rifiuto della sua abilitazione all'università (1925) e della scoperta del comunismo (Asja Lacis...) può essere illustrata comparando una prima versione del manoscritto – redatta nel 1923 – con quella, definitiva, che egli scriverà due anni dopo. Per esempio, il capitolo intitolato *Kaiserpanorama* contiene nella redazione del 1923 la seguente osservazione circa l'uomo vittima della miseria (a causa della crisi e dell'inflazione):

Egli deve allora tenere svegli i suoi sensi per percepire tutta l'umiliazione che gli è imposta e disciplinarla nel tempo fino a che queste sofferenze non aprano più la strada all'odio, ma mostrino il cammino montante della preghiera (*den aufsteigenden Pfad des Gebets*).

La versione del 1925 riprende parola per parola questa frase *salvo che per la conclusione*, che diventa ora qualcosa di *radicalmente diverso*: «finché la sua sofferenza avrà aperto non più la rapida discesa dello sconforto, ma il sentiero in salita della rivolta (*den aufsteigenden Pfad der Revolte*)». ³⁰ In questo squarcio folgorante s'intravede il cambiamento sorprendente delle sue idee politiche nel corso di quei due anni.

La sua precedente critica neoromantica del progresso non scompare, ma si carica di una tensione rivoluzionaria marxista. In un

frammento di *Strada a senso unico* significativamente intitolato *Segnalatore d'incendio*, egli suona il campanello d'allarme:

Se la liquidazione della borghesia non si sarà compiuta a un punto quasi esattamente calcolabile dello sviluppo economico e tecnico (lo segnalano inflazione e guerra chimica) tutto sarà perduto. Prima che la scintilla raggiunga la dinamite, la miccia accesa va tagliata.

Saprà il proletariato compiere in tempo questa *interruzione rivoluzionaria*? «Durata o fine di una evoluzione culturale tre volte millenaria saranno decise dalla risposta a questo punto».³¹ Questo testo è il primo in cui Benjamin opponga la rivoluzione alla continuità catastrofica del progresso tecnico assoggettato alle classi dominanti. L'obiettivo della sua critica non è la negazione della tecnica ma la sua ridefinizione radicale: piuttosto che *dominio della natura* essa deve divenire: «dominio del rapporto tra natura e umanità».³²

È interessante constatare anche come, nonostante il suo interesse per il comunismo, la sola corrente politica rivoluzionaria menzionata in quest'opera sia... l'anarcosindacalismo: contrariamente all'uomo politico conservatore che non esita a mettere la propria vita privata in contraddizione con i principi che difende nella vita pubblica, l'anarcosindacalista subordina rigorosamente la propria vita privata alle norme che vuole trasformare nelle leggi di uno stato sociale futuro. Queste due figure sono presenti nel frammento intitolato *Ministero degli Interni* come i due tipi ideali del comportamento politico.³³

Il tentativo di articolare il comunismo e l'anarchismo costituisce il *leitmotiv* del saggio di Benjamin sul surrealismo (1929). Egli fa riferimento a se stesso («l'osservatore tedesco») come situato in una posizione «infinitamente pericolosa tra la fronda anarchica e la disciplina rivoluzionaria», ed esalta i surrealisti come gli eredi più eminenti della tradizione libertaria: «Dopo Bakunin non c'è più stato in Europa un concetto radicale di libertà. I surrealisti lo hanno». È vero che il suo concetto di anarchia ha una dimensione metaforica ampia: per esempio, egli si riferisce a Dostoevskij, Rimbaud e Lautréamont come a «dei grandi anarchici» che, nel corso del decennio 1865-75, «senza comunicare tra loro, hanno lavorato alle rispettive macchine infernali», e i cui dispositivi sono esplosi simultaneamente quarant'anni dopo (con lo sviluppo del

surrealismo). Il termine «nichilismo» appare anche, a proposito di Breton, di cui esalta il «nichilismo rivoluzionario»; inoltre egli attira l'attenzione su un passo di *Nadia*, dove il poeta surrealista si felicitava delle giornate di lotta avvenute a Parigi in solidarietà con i martiri anarchici Sacco e Vanzetti.³⁴

È vero che Benjamin si preoccupa del pericolo d'insistere troppo esclusivamente sulla «componente anarchica» della rivoluzione, a spese della «preparazione metodica e disciplinata» (cioè del comunismo). Tuttavia egli ritiene che, in rapporto alle questioni cruciali dell'epoca, il surrealismo e il comunismo siano molto vicini: in opposizione all'ottimismo dilettesco e beato della socialdemocrazia, essi condividono entrambi la medesima percezione del destino dell'umanità europea: «pessimismo su tutta la linea». E se il *Manifesto comunista* richiede che la realtà superi se stessa (mediante una «scarica rivoluzionaria»), allora «i surrealisti sono i soli che abbiano capito l'ordine che esso impartisce oggi».³⁵

A partire dal 1930, il riferimento all'anarchismo sembra scomparire dai suoi scritti, così come la menzione dell'era messianica, ma se ne può scoprire la presenza ermetica, come una specie di fornace occulta, un fuoco sotterraneo che modella attivamente gli sviluppi alla superficie. Per esempio è probabile che la sua simpatia per il comunismo negli anni 1925-35 non sia senza rapporto con l'orientamento nettamente «apocalittico» del Komintern all'epoca: il cosiddetto «terzo periodo», con la sua dottrina dell'imminenza della rivoluzione mondiale. In una lettera a Scholem dell'aprile 1931 Benjamin si riferisce alla «rivoluzione bolscevica in Germania» come a un avvenimento probabile nel prossimo futuro! Nella sua risposta Scholem vede un pericolo nell'intensa aspirazione di Benjamin a una comunità «fosse pure quella apocalittica della rivoluzione». Benjamin replica nel luglio 1931: «Ritengo improbabile che lo scoppio della guerra civile si possa rinviare oltre l'autunno».³⁶ Nell'articolo del 1930 sulle teorie del fascismo c'è anche il celebre ultimo paragrafo (che Adorno volle sopprimere in una riedizione degli anni sessanta), che chiama a trasformare la guerra mondiale in guerra civile (in Germania).³⁷ Per contro, egli guarda scetticamente al Fronte popolare in Francia, coerentemente con le sue vecchie convinzioni antiparlamentari. In una lettera a

Fritz Lieb del luglio 1937 egli si rammarica che i giornali di sinistra siano tutti «fissati unicamente sul feticcio della maggioranza "di sinistra" e non li disturba affatto che essa pratici la politica con cui la destra provocherebbe delle insurrezioni». ³⁸

Ma esistono segni più diretti della persistenza della fede anarchica esoterica di Benjamin durante gli anni trenta. Nel febbraio 1935 – cioè nel periodo in cui sembra essere più vicino alla ortodossia comunista –, egli scrive a Alfred Cohn che, nel leggere il racconto di Drieu La Rochelle *Il disertore*, «con mia grande sorpresa, ho trovato, presentato con esattezza, il mio stesso atteggiamento politico». ³⁹ Un esame di questo racconto – pubblicato nel 1934 – ci può dunque fornire una pista molto preziosa per cogliere la sua filosofia politica occulta. L'eroe (o l'antieroe) è un disertore francese della prima guerra mondiale esiliato in America latina, un internazionalista cosmopolita, per il quale «il nazionalismo è l'aspetto più ignobile dello spirito moderno». Il viaggiatore che discute con lui (e che probabilmente esprime le convinzioni di Drieu) lo tratta ora da «vecchio reazionario» ora da «ebreo errante», «anarchico» o «utopista inoffensivo». Il disertore risponde:

Io non voglio il vostro stato di guerra europeo, la vostra perpetua mobilitazione, la vostra socializzazione militare. Chiamate tutto ciò come meglio preferite: anarchia, se così vi piace. Ma io non ho niente a che spartire con teorie di cui non ho mai letto i libri.

Ma c'è una specie di spirito spontaneamente libertario nella sua filosofia antipolitica e antistatale: «La politica è il gioco più grossolano tra i giochi offerti da questo pianeta. Tutto ciò che è Stato, è lavoro da servi». ⁴⁰ Se questa figura letteraria rappresenta, per riprendere le parole di Benjamin stesso, l'esatta rappresentazione della sua posizione politica, non c'è dubbio che tale posizione è molto più vicina all'anarchismo di quanto i suoi scritti degli anni trenta sembrino suggerire.

Questa persistenza più o meno occulta di certi temi anarchici è forse una delle cause dell'atteggiamento critico ch'egli serba nei confronti dell'Urss, nonostante tutta la sua simpatia per l'esperienza sovietica. Nel *Diario di Mosca* (fine 1926 - inizio 1927) si trovano opinioni simili in gran parte a quelle dell'opposizione di sinistra del partito bolscevico (Trockij-Zinov'ev-Kamenev): il governo sovietico cerca di

sospendere il comunismo militante, si sforza d'imporre per un certo periodo una pacificazione di classe, di spoliticizzare il più possibile la vita civile (...). Si fa il tentativo di arrestare nella vita dello Stato la dinamica del processo rivoluzionario – si è entrati, lo si voglia o no, nella restaurazione. ⁴¹

L'interesse di Benjamin per gli scritti di Trockij, anche dopo la sua espulsione dall'Urss, attestano questa distanza critica: leggendo nel 1932 l'autobiografia del fondatore dell'Armata rossa e la sua *Storia della rivoluzione russa*, egli scrive in una lettera a Gretel Adorno: «Da anni penso di non aver assimilato nulla con altrettanta attenzione, quasi senza prendere fiato». ⁴²

Tuttavia dopo il 1933 – cioè dopo il trionfo del nazismo in Germania – comincia un breve periodo durante il quale Benjamin sembra avvicinarsi molto al modello del comunismo sovietico; questo è anche il periodo in cui egli sembra aderire a una concezione «progressista» della tecnica.

In un notevole saggio sulla «struttura messianica delle ultime riflessioni di Walter Benjamin», Irving Wohlfarth scrive che Benjamin concepiva la rivoluzione ora come acceleratore della dialettica del progresso storico ora come suo freno d'emergenza. ⁴³ Questa formula è particolarmente illuminante, ma a mio avviso occorrerebbe specificare che la prima variante ha rappresentato un breve esperimento intellettuale a metà degli anni trenta, mentre la critica dell'ideologia del «progresso» è una componente essenziale della maggior parte dei suoi scritti.

Come spiegare questa breve incursione di Benjamin nel «progressismo»? L'argomento abituale è «l'influenza di Brecht»: ciò è vero, ma in generale l'influenza anziché spiegare qualcosa chiede a sua volta di essere spiegata. Si potrebbe avanzare l'ipotesi seguente: gli articoli scritti nel 1933-35 nei quali si può trovare una valutazione molto favorevole del progresso tecnologico – soprattutto *Erfahrung und Armut* (Esperienza e povertà, 1933), *L'autore come produttore* (1934), e *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* (1935), sono anche quelli che manifestano un sostegno acritico nei confronti dell'Urss, la cui ideologia era all'epoca (secondo piano quinquennale) più che mai una versione ferocemente industrialista e produttivistica del marxismo. Non è un caso se l'inizio della «parentesi progressista» in Benjamin coincide con l'av-

vento di Hitler in Germania che fa apparire l'Urss, agli occhi di molti intellettuali di sinistra, come l'ultimo baluardo contro il fascismo.

Comunque occorre relativizzare il significato di questi scritti apparentemente contraddittori con la linea complessiva di Benjamin. Da una parte, perché *nello stesso periodo* egli scrive lavori che sono in continuità con le sue preoccupazioni abituali (il saggio su Kafka del 1934, quello su Bachofen del 1935, *Parigi, capitale del XIX secolo*, sempre del 1935 ecc.) e d'altra parte perché anche i tre testi in questione sono alquanto ambigui. In *Esperienza e povertà* egli celebra la fine della cultura come *tabula rasa* salutare, ma il concetto con il quale designa la nuova civiltà – «sobria e fredda» come il vetro e l'acciaio – è poco gioioso: «una nuova barbarie». Quanto al saggio sull'opera d'arte, Scholem aveva già sottolineato la profonda tensione tra la prima parte (la perdita dell'aura) e la seconda (celebrazione del cinema).⁴⁴ Un esempio che illustra fino a che punto questo testo ambivalente sia suscettibile di letture differenti se non contraddittorie: secondo un commento recente, l'articolo di Benjamin, lungi dall'esaltare la modernità, sarebbe in ultima analisi «un'eco delle reazioni d'indignazione di fronte all'ascesa delle masse e alla preponderanza della tecnica»!⁴⁵

La fine di questo periodo di adesione sperimentale al progressismo di tipo sovietico e di celebrazione della tecnologia in quanto tale sembra coincidere con i processi di Mosca, accolti da Benjamin con perplessità.⁴⁶ Fra le carte di Benjamin recentemente scoperte da Giorgio Agamben (attualmente depositate alla Bibliothèque Nationale di Parigi) si trova una breve nota su Brecht – probabilmente del 1937 – che non esita a paragonare i metodi della GPU con quelli dei nazisti in Germania. Il testo deride la poesia di Brecht *Dal libro di lettura per gli abitanti delle città* per la sua «glorificazione poetica degli errori, pericolosi e carichi di conseguenze per il movimento operaio, della prassi della GPU; egli critica anche il proprio commento al poema come una «pia menzogna» (*fromme Fälschung*).⁴⁷

Un altro sintomo del distacco dall'Urss staliniana è il fatto che verso il 1937 Benjamin sembra interessarsi di nuovo alla critica trockista dell'Unione Sovietica: fa la conoscenza di Pierre Missac e ha uno scambio di opinioni con lui su *La rivoluzione tradita* di Trockij, opera che era stata oggetto di una recensione molto favo-

revole di Missac nella rivista «Cahiers du Sud» (agosto 1937, n. 196). L'anno seguente, durante il suo soggiorno a casa di Brecht, in Danimarca, la questione «Trockij» ritorna sul tappeto nelle loro conversazioni. Secondo Brecht, gli scritti di Trockij «dimostrano che un sospetto rimane, sospetto giustificato che esige un approccio scettico a ciò che accade in Urss». Alcuni giorni dopo Brecht si riferisce all'Urss come a una «monarchia operaia», e Benjamin paragona un tale organismo alle «fantasie grottesche della natura che sono estratte dal fondo del mare sotto la forma di un pesce cornuto o di qualche altro mostro marino».⁴⁸ Dopo il patto tedesco-sovietico del 1939, Benjamin romperà definitivamente con la mostruosa variante staliniana del comunismo, condannata nelle *Tesi* del 1940 con un'allusione trasparente ai «politici in cui avevano sperato gli avversari del fascismo [che] giacciono a terra e ribadiscono la disfatta col tradimento della loro causa».⁴⁹ Ora, parallelamente a questa evoluzione in rapporto all'Urss, la critica del «progressismo» tecnologico (soprattutto a partire dal 1936) ritorna a essere un tema essenziale della sua riflessione, culminando nelle *Tesi di filosofia della storia*.

Ciò non significa che dopo il 1936 Benjamin rifiuti semplicemente la scienza e la tecnica, o che neghi il progresso delle «attitudini e delle conoscenze» dell'umanità (esplicitamente riconosciuto nelle *Tesi*). Ciò ch'egli rifiuta appassionatamente e ostinatamente è il mito mortalmente pericoloso che lo sviluppo tecnico porterà automaticamente un miglioramento della condizione sociale e della libertà degli uomini, e che i socialisti non debbano far altro che seguire il movimento irresistibile dello sviluppo materiale per istituire una società emancipata. Egli è intimamente convinto che senza una interruzione rivoluzionaria del progresso tecnico così come si produce nel capitalismo, l'esistenza stessa dell'umanità è in pericolo. Inoltre, è sempre più propenso a pensare che il «progresso» capitalistico-industriale abbia determinato un grado notevole di «regresso» sociale, e che abbia trasformato la vita umana moderna esattamente nel contrario del paradiso perduto: cioè in *un inferno*. In *Parco centrale* (1938) si trova questo passo straordinario, carico dell'energia della disperazione: «Il concetto di progresso dev'essere fondato nell'idea di catastrofe. La catastrofe è che tutto con-

tinui come prima (...). Il pensiero di Strindberg: l'inferno non è nulla che ci attenda, ma *la nostra vita qui*.⁵⁰

La critica delle dottrine del progresso occupa un posto di rilievo nel saggio *Il narratore* (1936), dove Leskov è salutato (attraverso una citazione di Tolstoj) come il primo scrittore «che abbia denunciato gli inconvenienti del progresso economico», e come uno degli ultimi narratori che siano rimasti fedeli all'età aurea in cui gli uomini vivevano in armonia con la natura.⁵¹ Tale critica nutre, nell'articolo su Fuchs del 1937, la polemica di Benjamin contro il positivismo (e contro la socialdemocrazia positivista): «Nello sviluppo della tecnica, esso riconosce i progressi della scienza naturale, ma non i regressi della società». Egli oppone a questo evoluzionismo (darwinista) socialdemocratico e alle sue piatte illusioni ottimiste – che ignorano i pericoli della tecnica moderna, soprattutto in relazione con la guerra – la «prospettiva della incipiente barbarie, ch'era balenata a un Engels in *La condizione della classe operaia in Inghilterra*, a un Marx nella prognosi sullo sviluppo capitalistico».⁵²

Queste citazioni illustrano il fatto che l'abbandono da parte di Benjamin della prospettiva materialista-progressista degli anni 1933-35 non è affatto una rottura con il marxismo. Non c'è niente di più falso che identificare, come si fa troppo spesso, il marxismo di Benjamin unicamente con i testi del periodo brechtiano. I saggi del 1936-40 si rifanno anch'essi al marxismo, salvo che rientrano in una interpretazione (nutrita di teologia ebraica e di cultura romantica) del materialismo storico radicalmente distinta dall'ortodossia della Terza Internazionale.

È a partire dal marxismo – e da scritti di autori come Turgot e Jochmann – che Benjamin formulerà ciò che chiama nel *Passagenwerk* (1935-39) la *teoria critica della storia*, il cui punto di vista mette l'accento almeno altrettanto sulla *regressione* (*der Rückschritt*) che su un progresso qualsiasi nella storia. Egli riconosce che il concetto di progresso ha potuto avere una funzione critica all'inizio ma che dal secolo XIX, quando la borghesia ha conquistato posizioni di potere, questa funzione è scomparsa; da qui la necessità di sottoporlo a una critica immanente attraverso il materialismo storico, «il cui concetto fondamentale non è il progresso ma l'attualizzazione».⁵³

Nel suo importante articolo su Benjamin, Habermas non esita

a proclamare l'incompatibilità tra la filosofia benjaminiana della storia e il materialismo storico. Secondo Habermas, Benjamin ha avuto il torto di voler dotare il materialismo storico – «che tiene conto dei progressi non solo nella dimensione delle forze produttive, ma anche in quella del potere» – di una «concezione antievoluzionistica della storia».⁵⁴ Ora, una interpretazione *dialettica* (che dia conto tanto dei progressi che dei «regressi») e *antievolutionistica* esiste perfettamente all'interno del materialismo storico, da Antonio Labriola fino... alla Scuola di Francoforte, e si può basare su numerosi testi di Marx. Si può parlare, come suggerisce Habermas, di un progresso *nel rapporto di dominio*? Benjamin aveva proprio torto nel mettere al centro della propria riflessione lo stato di eccezione e il *fascismo*? Nel suo saggio su Benjamin e Blanqui, Miguel Abensour così commenta, in modo che mi sembra molto pertinente:

Pensare il fascismo dal punto di vista del progresso, significa vedere in esso solo un intermezzo, una regressione provvisoria, o una sopravvivenza destinata a dissolversi per lasciare di nuovo libero corso al progresso, come se niente fosse stato. Pensare il fascismo dal punto di vista dello stato d'eccezione (ebraico o proletario) significa stabilire la presenza permanente della barbarie nella storia.⁵⁵

È per la loro comune ostilità al progresso che Benjamin accosta, nel *Passagenwerk*, Baudelaire e Blanqui. Nel suo saggio sull'esposizione universale del 1855, Baudelaire denuncia rabbiosamente l'idea del progresso come un «fanale perfido», una «idea grottesca che è fiorita sul terreno marcio della fatuità moderna» e grazie alla quale i popoli «si addormentano sul cuscino della fatalità nel sonno rimbambito della decrepitudine». Benjamin aveva attentamente studiato questo testo e nel *Passagenwerk* ne cita il passo seguente: «I discepoli dei filosofi del vapore e dei fiammiferi chimici lo intendono così: il progresso appare loro soltanto sotto la forma di una serie infinita. Dov'è questa garanzia?» Se Baudelaire ha potuto dominare Parigi nella sua poesia – contrariamente ai poeti della grande città che lo hanno seguito – è, secondo Benjamin, grazie alla sua distanza critica nei confronti del soggetto che risultava dalla sua «ostilità frenetica nei confronti del progresso»; il suo spleen è in realtà «il sentimento che corrisponde alla catastrofe permanente». Quanto a Blanqui, uno dei suoi grandi meriti è quello di

avere «armato la classe operaia di una sana indifferenza verso le speculazioni sul progresso».⁵⁶

È indubitabile che Benjamin condivida in gran parte i sentimenti dell'autore di *Les Fleurs du mal*. In una nota su Baudelaire, redatta probabilmente verso il 1938, egli dà una dimensione anticapitalistica a questa critica:

Questa svalutazione dell'ambiente umano ad opera dell'economia di mercato ha avuto un impatto profondo sulla sua esperienza storica (...). Niente è più spregevole che far entrare in gioco l'idea di progresso contro questa esperienza (...). La storia ha mostrato successivamente quanto avesse avuto ragione nel non dare fiducia al progresso tecnico.⁵⁷

A mio avviso sarebbe falso collegare questa concezione della storia unicamente alla congiuntura precisa che Benjamin viveva alla fine degli anni trenta: irresistibile ascesa del fascismo, preparazione e scoppio della guerra mondiale. Si tratta di una *riflessione fondamentale sulla modernità*, che ha le radici nei suoi primi scritti e la cui portata è molto più vasta e significativa di un commento sull'attualità politica. Ciò detto, è evidente che in questi testi – forse più che in qualsiasi altro scritto contemporaneo – si trova il senso della catastrofe imminente che sta per abbattersi sull'Europa e sul mondo, nonché l'intuizione lucida ch'essa assumerà proporzioni senza precedenti nella storia dell'umanità, grazie in particolare allo straordinario perfezionamento tecnico degli strumenti bellici.

È nel contesto generale di questa filosofia della storia fondata sulla critica più radicale e più profonda delle illusioni progressiste, che occorrerebbe analizzare le osservazioni di Benjamin sul *declino dell'esperienza* nel mondo moderno. L'esperienza (*Erfahrung*) non si confonde in lui con l'esperienza vissuta (*Erlebnis*); mentre la prima è un tratto culturale radicato nella tradizione, la seconda si colloca a un livello psicologico immediato, che non ha affatto lo stesso significato. Baudelaire in *Spleen* e nella *Vita anteriore* tiene in mano «i frammenti disgiunti di una vera esperienza storica»; per contro il cattivo infinito della «durata» di Bergson, incapace di accogliere una tradizione, illustra agli occhi di Benjamin tutto il vissuto (*Erlebnis*) «che si pavoneggia nelle vesti dell'esperienza». È nel saggio su Baudelaire che egli definisce nella maniera più precisa ciò che intende per *Erfahrung*: «L'esperienza è un fatto di tradizione, nella

vita collettiva come in quella privata. Essa non consiste tanto di singoli eventi esattamente fissati nel ricordo quanto di dati accumulati, spesso inconsapevoli, che confluiscono nella memoria».⁵⁸

L'idea che la modernità produca una degradazione o una perdita dell'esperienza appare molto presto negli scritti di Benjamin. In *Sul programma della filosofia futura* (1918) si parla già del «carattere mediocre e piatto dell'esperienza» proprio dell'epoca dei Lumi e, più in generale, dei tempi moderni.⁵⁹ Questo tema sarà ripreso e sviluppato nei suoi scritti degli anni 1936-40, in particolare nel *Narratore* (1936) dove constata che, nell'epoca contemporanea, «le azioni dell'esperienza sono cadute. E si direbbe che continuino a cadere senza fondo». È nell'universo dell'*esperienza collettiva*, precapitalistica, degli ambienti popolari e artigianali che nascono la narrazione e il racconto di fate (che egli oppone al mito), il cui «incantesimo liberatore (*befreiender Zauber*) (...) non introduce la natura in forma mitica, ma accenna alla sua complicità con l'uomo liberato».⁶⁰ Il disincanto del mondo (*Entzauberung der Welt*), analizzato da Max Weber in rapporto con l'avvento dell'era capitalista, significa per Benjamin il declino dell'*Erfahrung* collettiva e la rottura dell'«incantesimo liberatore», a vantaggio di un nuovo scatenamento dell'incubo mitico distruttore della complicità tra uomo e natura.

Nel *Passagenwerk* Benjamin collega l'inizio del processo di deperimento (*Verkümmerung*) dell'esperienza con l'avvento della manifattura e della produzione di merci. Ma evidentemente è con lo sviluppo dell'industria moderna che questo impoverimento raggiunge il punto più basso. Benjamin esamina nei suoi scritti su Baudelaire del 1936-39 – che formano con il *Passagenwerk* e le *Tesi* del 1940 un tutto inscindibile – l'esperienza «inospitale e accicante, propria dell'epoca della grande industria», basandosi direttamente sulle analisi del Marx del *Capitale*. In virtù dell'addestramento operato dalla macchina, i lavoratori sono obbligati a «coordinare i loro propri movimenti a quello uniformemente costante di un automa». L'operaio subisce una profonda perdita di dignità e «il suo lavoro è impermeabile all'esperienza». La *perdita dell'esperienza* in Benjamin è così strettamente legata alla *trasformazione in automa*: i gesti ripetitivi, privi di senso e meccanici dei lavoratori alle prese con la macchina si ritrovano nei gesti da au-

tomi dei passanti nella folla descritta da Poe e Hoffmann. Gli uni e gli altri non conoscono più l'*Erfahrung* ma solo l'*Erlebnis*, e in particolare lo *Chockerlebnis*, l'esperienza vissuta dello shock, che provoca in essi un comportamento reattivo, da automi «che hanno completamente liquidato la loro memoria». ⁶¹

In una conferenza del 1930, Benjamin aveva già manifestato il proprio interesse per il dualismo «risolutamente religioso» tra la *Vita* e l'*Automa* che si trova nei racconti fantastici di Hoffmann, Poe, Kubin e Panizza. ⁶² È probabile che questa osservazione si riferisca, tra l'altro, a un testo di Poe intitolato *Il giocatore di scacchi di Maelzel*, dove si parla di un giocatore di scacchi «vestito alla turca», che «tiene nella mano sinistra una pipa» e che, se fosse veramente una macchina, «dovrebbe sempre vincere». Una delle ipotesi di spiegazione riportate da Poe è che «un nano facesse muovere la macchina», essendosi calato precedentemente nell'apparecchio. È evidente che questo racconto di Poe ha ispirato la tesi prima sul concetto della storia, dove Benjamin mette in scena un fantoccio automa «in veste da turco», «con in bocca una pipa» e che «doveva vincere ogni partita» a condizione che un nano gobbo guidasse la mano del burattino. Ma a mio avviso il rapporto tra il testo di Poe e il testo di Benjamin non è solo anedddotico. La conclusione filosofica del *Giocatore di scacchi di Maelzel* è la seguente: «È assolutamente certo che le operazioni dell'*Automa* sono regolate dallo *spirito* e non da altro». Ciò che Poe chiama *spirito*, nel testo di Benjamin diviene la *teologia*, cioè lo *spirito messianico* senza il quale la rivoluzione non può trionfare né il materialismo storico «vincere la partita», in opposizione alle concezioni materialiste volgari («meccaniciste») della socialdemocrazia e del comunismo staliniano, che concepiscono lo sviluppo delle forze produttive, il progresso economico come conducenti «automaticamente» alla crisi finale del capitalismo e alla vittoria del proletariato. ⁶³

Quanto a Hoffmann, Benjamin osserva che le sue narrazioni (*Erzählungen*) sono fondate sull'identità tra l'*automatico* (*dem Automatischen*) e il *satanico*, essendo la vita dell'uomo «il prodotto di un infame meccanismo artificiale, retto al suo interno da Satana». ⁶⁴ L'esempio classico di questa identità è beninteso il personaggio di Olimpia, automa (fabbricato dal diabolico dottor Coppelius) di cui il povero Nathanael si innamora follemente, non rendendosi conto

che «quando suona, quando canta, segue proprio il ritmo spiacevole, privo di anima, di una macchina». ⁶⁵ Nel *Passagenwerk* c'è una sezione sulla bambola e l'automa dove si tratta in particolare degli «automi fatidici» della mitologia. Benjamin cita, in questo contesto, un saggio di Caillois, che analizza il mito di Pandora, «automa fabbricato dal dio fabbro per perdere gli uomini», e altre figure «di donna-macchina, artificiale, meccanica (...) e soprattutto omicida». ⁶⁶ Le due citazioni in esergo in questa sezione hanno per tema la trasformazione generalizzata – nel mondo moderno – degli esseri umani in bambole o automi: è questo il senso, per esempio, della frase di Franz Dingelstedt: «Al posto degli orologi, sono gli occhi che mostrano le ore». ⁶⁷ *L'allegoria dell'automa*, la percezione acuta e disperante del carattere meccanico, uniforme, vuoto e ripetitivo della vita degli individui nella società industriale, è una delle grandi illuminazioni che attraversano gli ultimi scritti di Benjamin.

Se l'automa è l'uomo che ha perduto tutta l'esperienza e la memoria, il legame tra l'*Erfahrung*, la teologia e il materialismo storico è per Benjamin la *rimembranza* (*Eingedenken*) – che egli distingue dal *ricordo* (*Andenken*), legato al semplice «vissuto» (*Erlebnis*). ⁶⁸ Secondo un frammento del *Passagenwerk*, nella *rimembranza* (*Eingedenken*), «noi facciamo una esperienza (*Erfahrung*) che ci impedisce di concepire la storia in modo radicalmente ateologico»; ⁶⁹ e in una delle note preparatorie per le *Tesi* la *rimembranza* è presentata come «la quintessenza» della «concezione teologica della storia» tra gli ebrei. ⁷⁰ La *rimembranza* si collega in maniera privilegiata a due campi dell'esperienza perduta: la lotta delle generazioni vinte (le vittime del progresso) e, più lontano nel tempo, il «paradiso perduto» – quello da cui ci allontana la tempesta del progresso – cioè l'esperienza delle società senza classi della preistoria. In *Parigi capitale del XIX secolo* (1936) Benjamin si riferisce ai sogni del futuro come sempre «accoppiati» (*vermählt*) con elementi provenienti dalla storia arcaica (*Urgeschichte*), cioè da «una società senza classi». Depositare nell'inconscio collettivo, le esperienze di questa società «producono, compenetrandosi col nuovo, l'utopia». ⁷¹

Che significato aveva esattamente per Benjamin questa società senza classi preistorica, arcaica o primitiva? Il suo principale rife-

rimento in questo contesto era l'opera di Bachofen. Il saggio su Bachofen scritto da Benjamin nel 1935 è una delle chiavi più decisive per la comprensione di tutta la sua filosofia della storia. L'opera di Bachofen, sottolinea Benjamin, è stata ispirata da «fonti romantiche», ed essa ha attirato l'interesse di pensatori marxisti e anarchici (come Elisée Reclus) a causa della sua «evocazione di una società comunista all'alba della storia». Confutando le interpretazioni conservatrici (Klages) e fasciste (Bäumler), Benjamin mostra che Bachofen «aveva scrutato in profondità le fonti che, attraverso le epoche, alimentavano l'ideale libertario a cui Reclus si richiama». Quanto a Engels e a Lafargue, il loro interesse è stato attirato dal suo studio sulle società matriarcali, dove esisteva un livello elevato di democrazia, eguaglianza, nonché forme di comunismo primitivo che significavano un vero e proprio «sconvolgimento del concetto di autorità». ⁷² Questo testo – così come, nello stesso periodo, il riferimento al *Disertore* anarchico del racconto di Drieu – testimonia della continuità delle simpatie libertarie di Benjamin, ch'egli concepiva come complementari (e non contraddittorie) con il marxismo. ⁷³

Le società arcaiche dell'*Urgeschichte* sono così quelle dell'armonia tra l'uomo e la natura, infranta dal «progresso» e da ristabilire nella società emancipata del futuro. Un nome rappresenta per Benjamin questa promessa di riconciliazione futura: Fourier. Nel saggio su Jochmann (1937) egli è menzionato come un dialettico che ha scoperto che «tutti i miglioramenti parziali nella costituzione sociale dell'umanità durante la "civiltà" sono necessariamente seguiti da un deterioramento del suo statuto generale», e in *Parigi capitale del XIX secolo* egli è paragonato a Paul Scheerbart (uno scrittore libertario molto apprezzato da Benjamin) come esempio paradigmatico della congiunzione tra il vecchio e il nuovo in una utopia che dà nuova vita ai simboli primitivi (*Uralte*) del desiderio. ⁷⁴

Nel *Passagenwerk* Benjamin lega strettamente l'abolizione dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo alla fine dello sfruttamento della natura da parte dell'uomo, riferendosi nello stesso tempo a Fourier e a Bachofen come figure emblematiche della nuova e dell'antica armonia. Il «lavoro appassionato» di Fourier, mediante la trasformazione del *gioco* in modello di un lavoro non sfruttato e non sfruttatore, gli appare come capace di creare un mondo nuovo dove

l'azione sarebbe infine la sorella del sogno. L'immagine ancestrale di questa riconciliazione è quella della Natura come madre donatrice, scoperta da Bachofen nella costituzione matriarcale preistorica. ⁷⁵ Idee simili sono proposte nella versione francese dell'*exposé* del *Passagenwerk* e nelle *Tesi di filosofia della storia*, dove Benjamin critica esplicitamente il marxismo volgare e gli oppone le «fantastiche immaginazioni» di Fourier, che interpreta come esempi di un lavoro che «lungi dallo sfruttare la natura, è in grado di sgravarla dalle creature che dormono latenti nel suo grembo». ⁷⁶

Ciò non significa affatto che Benjamin esalti un ritorno a una qualsiasi era primitiva (reale o immaginaria). Al contrario, egli afferma chiaramente nel *Passagenwerk* che la metamorfosi del lavoro in gioco, proposta da Fourier, «presuppone forze produttive altamente sviluppate che solo oggi, per la prima volta, sono a disposizione dell'umanità». ⁷⁷

Il suo procedimento, *caratteristico del romanticismo rivoluzionario*, consiste nel tessere rapporti dialettici tra il passato precapitalista e l'avvenire postcapitalista, l'armonia arcaica e l'armonia utopica, l'antica esperienza perduta e la futura esperienza liberata.

Situando la sua età dell'oro nel passato preistorico, Benjamin si distingue dalla corrente principale del romanticismo tedesco, la cui patria nostalgica era il Medioevo. In ciò egli era molto vicino (più di quanto non pensasse lui stesso) a Marx ed Engels: in una lettera all'amico del 25 marzo 1868, Marx scriveva che la prima reazione contro l'ideologia dei Lumi era stata concepita come «medievale, romantica» mentre la seconda reazione, corrispondente all'orientamento socialista, consiste nel «gettare lo sguardo, al di là del Medioevo, sul primo evo di ogni popolo», dove si trovano «nelle cose più antiche le cose più recenti» e «persino degli egualitari a un livello che farebbe inorridire Proudhon». ⁷⁸ È molto poco probabile che Benjamin sia stato a conoscenza di questa lettera, ma non si può che essere sorpresi dalla stupefacente somiglianza con i suoi riferimenti a un'epoca primitiva, dove il più antico e il più nuovo sono intimamente uniti. Beninteso, la nostalgia di un passato arcaico è parte integrante del romanticismo (Rousseau!).

Per Benjamin non si tratta dunque di restaurare la comunità primitiva, ma di ritrovare, attraverso la rimembranza collettiva, l'esperienza perduta dell'antico egualitarismo antiautoritario e anti-

patriarcale, e di farne una forza spirituale nella lotta rivoluzionaria per l'istituzione della società senza classi dell'avvenire. Com'è noto le formulazioni del primo *exposé* del *Passagenwerk* sono state severamente criticate da Adorno che, nella sua lettera a Benjamin dell'agosto 1935, insisteva sul fatto che tutto il testo peccava di una «sopravalutazione dell'arcaico», paragonabile al pensiero mitico di un Klages o di un Jung. Egli rifiuta l'associazione del passato arcaico con «l'Età dell'oro» o quella dell'era mercantile del presente con «l'Inferno». ⁷⁹

Colpito dalla critica di Adorno, Benjamin relativizzerà questo aspetto «arcaico» negli scritti successivi legati al *Passagenwerk*; ma esso è nondimeno presente, in modo esplicito o implicito, nei saggi su Baudelaire del 1939, dove si può trovare, attraverso uno studio attento dei testi, una nuova versione dell'opposizione tra l'«Inferno» del presente capitalistico e il «Paradiso» preistorico.

La modernità è caratterizzata come «Inferno» sia in *Zentralpark* (il riferimento a Strindberg sopra citato) che in *Passagenwerk*, in particolare nella nuova versione (in francese) di *Parigi capitale del XIX secolo* (1939) a proposito di Blanqui e della sua opera *L'Éternité par les astres*. Quest'opera, scritta in prigione dal vecchio Blanqui, è, secondo Benjamin, «una requisitoria sconvolgente (...) contro la società», una «visione d'inferno» che disvela, sotto la forma di una fantasmagoria astrale, l'essenza del mondo (capitalistico) moderno. Dominato dalla merce, questo è per eccellenza l'universo della *ripetizione*, del «sempre identico» (*des Immergleichen*) travestito da novità, del mito angosciante e *infernale* dell'eterno ritorno. Nel libro di Blanqui la novità «appare come attributo di ciò che appartiene al banco della dannazione», procedimento che Benjamin associa strettamente al poema dei sette vecchi di Baudelaire, quella «processione infernale» che moltiplica sempre la stessa immagine ripugnante. Nel regno della merce, di cui l'opera astronomica di Blanqui e il poema di Baudelaire sono l'immagine suprema, «l'umanità (...) recita la parte del dannato» perché il «nuovo» ripetitivo e fittizio della produzione mercantile è «tanto poco capace di fornirgli una soluzione liberatrice, quanto una moda nuova di rinnovare la società». ⁸⁰

In che senso, dunque, l'Inferno è agli occhi di Benjamin l'allegoria che condensa i tratti essenziali della modernità? Da una parte,

in quanto catastrofe in permanenza (Strindberg), dall'altra in quanto ripetizione disperante delle «pene eterne e sempre nuove» (formula dell'operetta *Cielo e inferno*, citata nel saggio del 1939). Da questo punto di vista l'Inferno peggiore è quello della mitologia greca, dove soffrono Sisifo, Tantalo e le Danaidi, condannati all'eterno ritorno della stessa punizione. È questo il destino dell'operaio, prigioniero della catena di montaggio, che Benjamin (citando Engels) paragona a Sisifo. Donde anche l'analogia tra l'iscrizione all'ingresso delle fabbriche (menzionata da Marx) e quella che orna le porte dell'Inferno dantesco. ⁸¹

Di fronte a questo universo «dannato», votato all'*Immergleichen* dell'industria, del macchinismo, della merce, della moda, dello *Chockerlebnis*, che riduce gli uomini alla condizione di automi privi di memoria e di *Erfahrung*, l'ermeneutica benjaminiana scopre nella poesia di Baudelaire una forma sottile di resistenza a questo «progresso» devastatore: l'evocazione liberatrice dell'esperienza perduta e dell'«Età dell'oro».

Nelle società primitive o precapitaliste,

dove c'è esperienza nel senso proprio del termine, determinati contenuti del passato individuale entrano in congiunzione, nella memoria, con quelli del passato collettivo. I culti con i loro cerimoniali, con le loro feste (...), realizzavano di continuo la fusione fra questi due materiali della memoria. ⁸²

È proprio questo aspetto dell'*Erfahrung* che si trova al centro delle «corrispondenze» di Baudelaire e gli permettono di opporsi radicalmente alla *catastrofe moderna*:

L'importante è che le *correspondances* fissano un concetto di esperienza che ritiene in sé elementi culturali. Solo facendo propri questi elementi, Baudelaire poteva valutare appieno il significato della catastrofe di cui egli, come moderno, si trovava ad essere testimone.

È in questo contesto che riappare la figura dell'angelo edenico del passato:

Le *correspondances* sono le date del ricordo. Non sono date storiche, ma date della preistoria. Ciò che rende grandi e significativi i giorni di festa, è l'incontro con una vita anteriore. (...) Il passato mormora nelle corrispondenze; e l'esperienza canonica di esse ha luogo anch'essa in una vita anteriore. ⁸³

Ritroviamo nuovamente qui l'*immagine dialettica* della comunità senza classi (Bachofen) indicata nel saggio del 1936 come fonte

delle utopie socialiste. Come giustamente osserva Tiedemann, «l'idea delle corrispondenze è l'utopia attraverso la quale un paradiso perduto appare proiettato nell'avvenire». ⁸⁴ Questo «paradiso» preistorico, questa «vita anteriore» si caratterizzano anche per Benjamin con l'armonia, la reciprocità, la complicità tra l'uomo e la natura, radicalmente assenti dalla vita moderna. ⁸⁵

È possibile che l'associazione tra i «giorni di festa» e la rimembranza dell'«Età dell'Oro» sia stata ispirata a Benjamin dalla conferenza tenuta al Collège de Sociologie nel maggio 1939 da Roger Caillois su *La festa*. Si sa che Benjamin aveva legami con il Collège de Sociologie, ed egli cita in una lettera a Gretel Adorno del febbraio 1940 il saggio (che riproduce detta conferenza) che Caillois aveva pubblicato nella «Nouvelle Revue Française» nel dicembre 1939. ⁸⁶ Secondo Caillois,

la festa si presenta come un'attualizzazione dei primi tempi dell'universo, dell'*Urzeit*, dell'era originaria creatrice per eccellenza (...). L'Età dell'Oro, infanzia del mondo, risponde a quella concezione di un paradiso terrestre in cui ogni cosa è data dall'inizio, e usciti dal quale ci si è dovuti guadagnare il pane con il sudore della fronte. È il regno di Saturno e di Cronos, senza guerra e senza commercio, senza schiavitù né proprietà privata. ⁸⁷

L'analogia con la problematica di Benjamin è evidente, nonostante le differenze innegabili tra i loro rispettivi percorsi.

L'esperienza perduta che Benjamin cerca e di cui trova la *rimembranza* in Baudelaire è dunque quella di una società senza classi, vivente in uno stato di armonia edenica con la natura, esperienza scomparsa nella civiltà moderna, industriale-capitalistica, e la cui eredità deve essere *salvata* dall'utopia socialista. Tuttavia, la rimembranza in quanto tale è impotente a trasformare il mondo: uno dei grandi meriti di Baudelaire agli occhi di Benjamin è proprio il riconoscimento disperato di questa impotenza. Analizzando il verso di Baudelaire «Le Printemps adorable a perdu son odeur!» (da *Les Fleurs du mal*), Benjamin scrive: «Il crollo e la sparizione dell'esperienza a cui ha – in un tempo lontano – partecipato è ammesso nella parola *perdu*. (...) È ciò che rende questo verso di Baudelaire infinitamente sconsolato. Per chi non può più fare alcuna esperienza, non c'è conforto». I poemi che Baudelaire consacra «all'inefficacia dello stesso conforto, alla caduta della stessa passione, al fallimento della stessa opera (...) non sono per nulla inferiori

a quelli in cui le *correspondances* celebrano le loro feste». ⁸⁸ Come superare questa impotenza, questa disperazione infinita e ritrovare la primavera perduta dell'umanità?

In *Zentralpark* Benjamin osserva: «Interrompere il corso del mondo era la più profonda volontà di Baudelaire». Ma egli era incapace di assolvere un compito simile; da qui la sua impazienza e la sua collera. ⁸⁹ Chi potrebbe farsi carico di questa missione decisiva? La risposta a questa domanda si trova nelle *Tesi* del 1940 (e nelle note preparatorie): *è la rivoluzione proletaria che può e deve operare l'interruzione messianica del corso del mondo*. Essa sola è capace, nutrendosi delle forze della rimembranza, di restaurare l'esperienza perduta, abolire l'«Inferno» della merce, spezzare il cerchio malefico dell'*Immergleichen*, liberare l'umanità dall'angoscia mitica e gl'individui dalla condizione di automi. Riconciliando di nuovo l'uomo con la natura, la rivoluzione mondiale stabilirà la società senza classi, forma secolarizzata dell'era messianica, del paradiso perduto e ritrovato. La rivoluzione non è la continuazione del «progresso», ma la sua interruzione e l'*attualizzazione* dell'*Er-fahrung* preistorica e/o precapitalista.

La rivoluzione è dunque al tempo stesso *utopia dell'avvenire* e *redenzione (Erlösung)* messianica. È in questo senso che occorre interpretare la nota sibillina di Benjamin contenuta in *Passagenwerk*: «La concezione autentica del tempo storico riposa interamente sull'immagine della redenzione». ⁹⁰ Rivolta apparentemente verso il passato, la ricerca benjaminiana dell'esperienza perduta si orienta alla fine verso l'avvenire messianico-rivoluzionario.

È nelle *Tesi di filosofia della storia* che Benjamin formula nel modo più pregnante la sua visione della rivoluzione come *interruzione redentrica* della continuità della storia, come l'azione di freno di emergenza da parte dell'umanità in viaggio sul treno della storia, in opposizione radicale ai miti liberali, socialdemocratici e marxisti volgari del progresso come miglioramento automatico, irresistibile e illimitato, e dello sviluppo tecnico come corrente che basta seguire per andare avanti. ⁹¹ Blanqui, il leggendario combattente rivoluzionario il cui nome «ha fatto tremare col suo timbro metallico il secolo precedente» incarna ai suoi occhi questa visione: il presupposto fondamentale della sua attività non è mai stata la fiducia illusoria nel progresso (che anzi derideva) ma la decisione di

mettere fine all'ingiustizia presente. Egli era, fra tutti i rivoluzionari, il più risoluto a «sottrarre l'umanità, all'ultima ora, alla catastrofe che di volta in volta la minaccia».⁹²

Non c'è quasi alcun riferimento esplicito all'anarchismo negli ultimi scritti di Benjamin, a meno di non considerare Blanqui, per il quale «l'Anarchia regolare è l'avvenire dell'umanità», come un pensatore libertario.⁹³ Ma Rolf Tiedemann ha mostrato molto giustamente che questi scritti «possono essere letti come un palinsesto: sotto il marxismo esplicito è visibile il vecchio nichilismo, il cui cammino rischia di condurre all'astrazione della pratica anarchica».⁹⁴ Il termine «palinsesto» forse non è abbastanza preciso: il rapporto tra i due messaggi non è tanto un legame meccanico di sovrapposizione quanto una lega alchemica di sostanze distillate in precedenza.

Ciò vale in particolare per le *Tesi di filosofia della storia*: secondo Tiedemann, «la rappresentazione della prassi politica in Benjamin era più entusiasta dell'anarchismo che non quella, più sobria, del marxismo».⁹⁵ Tuttavia questa formulazione ci sembra anch'essa inadeguata in quanto oppone come reciprocamente escludentisi due percorsi che Benjamin fonde nel «nocciolo duro» della sua teoria. Anche Habermas si riferisce alla presenza di una «concezione anarchica dell'epoca presente (*Jetztzeiten*)» nelle *Tesi*.⁹⁶ Nelle note preparatorie alle *Tesi* si trova, d'altra parte, il riferimento diretto a una figura anarchica: Nečaev, che Benjamin associa ai *Demoni* di Dostoevskij (e anche a Marx) a proposito del tentativo d'«intessere la distruzione rivoluzionaria con l'idea di Redenzione».⁹⁷ Messianismo e anarchia sono di nuovo saldati insieme.

Analizzando le idee normative che governano il pensiero di Benjamin, Scholem osserva con una penetrazione notevole:

L'idea messianica che, trasformandosi, continua a svolgere nell'ultima parte della sua opera un ruolo prioritario, riveste in lui un carattere profondamente apocalittico e distruttore. Il principio di distruzione (...) appare ora come un aspetto della Redenzione, che si manifesta nell'immanenza e si realizza attraverso la storia del lavoro umano.⁹⁸

Scholem riferisce questa problematica soprattutto al saggio *Il carattere distruttivo* (1931) e agli scritti letterari degli anni trenta, ma le note preparatorie per le *Tesi* sono l'espressione più sorprendente

di questo concetto messianico-rivoluzionario di distruzione che «intesse» o «intreccia» (*verschränken*) la lotta di classe con la Redenzione, Marx con Nečaev, il materialismo storico e Dostoevskij (considerato da Benjamin come uno dei «grandi anarchici» del secolo XIX).

Il «principio di distruzione» non è il solo terreno su cui si opera una convergenza tra messianismo e rivoluzione libertaria-comunista negli ultimi scritti di Benjamin. L'affinità elettiva tra i due è anche fondata sulla comune struttura restituzionista-utopica: il futuro redento come restaurazione di un paradiso perduto (*Tikkun*). *Ursprung ist das Ziel* (l'origine è il fine): l'epigramma di Karl Kraus che serve da esergo alla XVI delle *Tesi di filosofia della storia* – quella che definisce la rivoluzione come «un balzo di tigre nel passato» – è l'espressione di questa struttura significativa.

Nelle *Tesi* del 1940 la rivoluzione degli oppressi è associata alla figura del Messia che «non viene solo come redentore», ma anche «come vincitore sull'Anticristo» (il cui volto attuale, secondo Benjamin, è il Terzo Reich).⁹⁹ La sua missione è realizzare il compito che l'Angelo della storia, le cui ali sono prese nella tempesta del progresso, non può realizzare: «Risuscitare i morti e restaurare ciò che è stato distrutto»: formula che rinvia, secondo Scholem, al concetto cabalistico di *Tikkun*.¹⁰⁰ Questo *messianismo storico* si situa agli antipodi di ogni storicismo progressista: «Il Messia interrompe la storia; il Messia non viene alla fine di una evoluzione».¹⁰¹

Esiste un legame misterioso, una *corrispondenza* in senso baudelairiano, tra ogni termine dell'utopia rivoluzionaria profana e della sfera messianica sacra, tra la storia della redenzione e la storia della lotta di classe: al Paradiso perduto corrisponde la società comunista preistorica, egualitaria (senza classi), democratica e non autoritaria, vivente in un'armonia edenica con la natura; all'espulsione dal giardino dell'Eden, o alla tempesta che allontana gli uomini dal Paradiso, verso l'Inferno, corrispondono «il progresso», la civiltà industriale, la società capitalistico-mercantile, la catastrofe moderna e il suo accumulo di detriti; all'avvento del Messia corrisponde l'interruzione rivoluzionaria-proletaria della storia; e all'Età messianica, il ristabilimento del Paradiso con la sua lingua adamitica, corrispondono la società senza classi e senza Stato e la sua lingua universale. *Ursprung ist das Ziel* e *restitutio in integrum* sono la quin-

tessenza spirituale di questa «teologia della rivoluzione» marxista-libertaria.¹⁰²

Molti commentatori concepiscono il rapporto tra il messianismo e la rivoluzione negli scritti di Benjamin come un movimento di «secolarizzazione», altri al contrario (Gerhard Kaiser) parlano di una «teologizzazione del marxismo». ¹⁰³ Nel corso delle aspre polemiche su Benjamin durante gli anni sessanta in Germania s'insisteva ora sulla metafisica religiosa, ora sul suo materialismo comunista. Benjamin stesso si riferiva al proprio pensiero come a Giano bifronte, ma sembra che i critici o i sostenitori scegliessero di guardare uno solo dei volti ignorando l'altro. Per riuscire a superare questo tipo di polemica non sarà inutile ricordare che il dio romano aveva sì *due volti* ma *una sola testa*: i «volti» di Benjamin sono manifestazioni di un solo e medesimo pensiero che aveva *simultaneamente* una espressione messianica e una secolare.

In realtà Benjamin aveva già spiegato nel 1926 (nella lettera a Scholem sopra ricordata) ch'egli era interessato a una forma d'*identità* tra religione e politica che si manifesta solamente «nell'*Umschlagen* paradossale dell'uno nell'altro»: le *Tesi sulla filosofia della storia* sono proprio un rovesciamento paradossale di questo tipo della religione ebraica in lotta di classe marxista, o viceversa dell'utopia rivoluzionaria in messianismo apocalittico.

La prima forma di rovesciamento – dal messianismo al politico – non può essere compresa nella categoria di «secolarizzazione» *stricto sensu*, perché la dimensione religiosa non scompare (come in una vera e propria secolarizzazione). Si può dire, tuttavia, che questa dimensione *ha delle implicazioni e delle conseguenze secolari*. Nelle note preparatorie alle *Tesi*, Benjamin scrive: «Marx ha secolarizzato la rappresentazione dell'angelo messianico nella rappresentazione della società senza classi. E ha avuto ragione». Tuttavia, questa secolarizzazione è stata messa a profitto dalla socialdemocrazia per presentare la società senza classi come lo scopo finale del «progresso storico», spogliandola così del suo vero significato: «l'interruzione mille volte fallita ma finalmente riuscita» del corso della storia. Di conseguenza, «occorre restituire al concetto di società senza classi il suo vero volto messianico (*echtes messianisches Gesicht*), nell'interesse stesso della politica rivoluzionaria del proletariato». ¹⁰⁴ Analizzando queste note, Tiedemann ritiene che, per Benjamin,

la politica rivoluzionaria del proletariato non debba essere messa in pratica a vantaggio della costruzione di una società senza classi, ma viceversa quest'ultima non è altro che una occasione per far entrare in gioco la politica rivoluzionaria, mirando così alla rivoluzione per la rivoluzione (...). I fini e i mezzi – la società senza classi e la rivoluzione – sono confusi...¹⁰⁵

Piuttosto che «confusione» esiste a mio avviso in Benjamin una *unità dialettica* tra fini e mezzi: non ci sarà società senza classi senza una interruzione rivoluzionaria della continuità storica («progresso»), e non ci sarà azione rivoluzionaria del proletariato se il fine (la società senza classi) non è compreso in tutta la sua esplosività messianica, come un *punto di rottura*. Il fine di Benjamin non è «la rivoluzione per la rivoluzione», ma per lui senza rivoluzione non può darsi redenzione, e senza una visione messianico-redentiva della storia, niente *praxis* rivoluzionaria autenticamente radicale.

In un saggio sugli utopisti socialisti-religiosi (come Leroux), Miguel Abensour mostra come la loro dimensione religiosa non sia una fuga dalla politica verso la mistica, ma una forma di «ricerca dello scarto assoluto», che «permetterebbe all'utopia di sconvolgere gli obiettivi politici classici e di mettersi in rapporto con la questione rivoluzionaria». ¹⁰⁶ Qualcosa di analogo accade con Walter Benjamin: la conseguenza profana del messianismo dei suoi ultimi scritti è di aumentare la loro carica esplosiva: esso contribuisce a dar loro la qualità sovversiva unica che fa delle *Tesi di filosofia della storia* uno dei documenti più radicali, innovativi e visionari del pensiero rivoluzionario dopo le *Tesi su Feuerbach* di Marx.

Occorre applicare allo studio dell'opera di Benjamin stesso la distinzione ch'egli stabilì tra il chimico-commentatore e l'alchimista-critico: guardando al di là del «legno» e delle «ceneri» dei suoi scritti, l'alchimista deve concentrare la sua attenzione sulla fiamma spirituale bruciante della sua opera: la redenzione rivoluzionaria dell'umanità.

7.

Gli ebrei assimilati, ateo-religiosi, libertari:
Gustav Landauer, Ernst Bloch, György Lukács,
Erich Fromm

Questo gruppo di autori si situa al di fuori del quadro religioso ebraico; le loro inquietudini religiose si riferiscono a fonti ebraiche, ma non rientrano in alcuna confessione religiosa, né nella religione nel senso abituale del termine. Esse tendono a sfuggire alle distinzioni tradizionali tra la religione e il secolo, il sacro e il profano (Durkheim), il naturale e il sovrannaturale (Max Weber), il trascendente e l'immanente (Mircea Eliade). Il termine provvisorio di *ateismo religioso* (proposto da Lukács a proposito di Dostoevskij) permette di comprendere questa figura paradossale dello spirito che sembra cercare, con l'energia della disperazione, il punto di convergenza messianico tra il sacro e il profano.

Alcuni di loro hanno ricevuto in gioventù una educazione ebraica religiosa (Fromm), ma la maggior parte ha scoperto l'ebraismo solo più tardi. Indipendentemente da questa traiettoria individuale, essi hanno in comune una posizione strana e contraddittoria, che associa il rifiuto delle credenze religiose propriamente dette a un interesse appassionato per le correnti mistiche e millenaristiche ebraiche e cristiane. Si tratta in ogni caso di una spiritualità messianico-rivoluzionaria che intesse, intreccia, incrocia in maniera inestricabile il filo della tradizione religiosa e quello dell'utopia sociale.

Vicini all'ideale libertario negli anni 1914-23, i più (eccetto Gustav Landauer) si avvicineranno progressivamente al marxismo, giungendo in certi casi fino all'adesione al comunismo (György Lukács e – in una certa misura – Ernst Bloch), passando per tappe intermedie di anarcobolscevismo. Altre figure ebraiche dell'epoca

sono vicine alle problematiche di questo gruppo: Ernst Toller, Manes Sperber, Eugen Leviné ecc.

Nato il 7 aprile 1870 in una famiglia ebraica borghese e assimilata del Sud-ovest della Germania, scrittore, filosofo, critico letterario, amico di Martin Buber e di Kropotkin, redattore della rivista libertaria «Der Sozialist» (1909-15), Gustav Landauer è il solo *anarchico militante* degli autori analizzati in questo capitolo. Diventato commissario del popolo alla Cultura nella effimera Repubblica dei Consigli di Baviera del 1919, sarà assassinato dall'esercito il 2 maggio 1919, dopo la sconfitta della rivoluzione a Monaco. La sua opera profondamente originale è stata definita da alcuni ricercatori moderni come «un messianismo ebraico a carattere anarchico».¹

Gustav Landauer è prima di tutto un *romantico rivoluzionario* ed è a partire da questa fonte che si può dar conto tanto del suo messianismo, quanto della sua utopia libertaria.² In realtà, il romanticismo rivoluzionario si manifesta nella sua visione del mondo in modo pressoché «idealtipico»: difficilmente si può immaginare un autore in cui *passato e avvenire, conservatorismo e rivoluzione* siano così direttamente intrecciati, così intimamente articolati. Se esiste un modello compiuto di pensiero restauratore-utopico nell'universo culturale del secolo XX, è proprio in Landauer che lo si può trovare.

In un articolo autobiografico scritto nel 1913, Landauer descrive l'atmosfera della sua giovinezza come una rivolta contro l'ambiente familiare, come «lo scontro incessante di una nostalgia romantica contro le barriere ristrette del filisteismo (*enge Philisterschranken*)».³ Che cosa significa il romanticismo per lui? In una nota che si trova tra le sue carte presso l'Archivio Landauer, a Gerusalemme, egli precisa che il romanticismo non dev'essere inteso né come «reazione politica» (Chateaubriand) o «medievalismo tedesco-patriottico», né come «scuola letteraria». Quel che accomuna il romanticismo, Goethe, Schiller, Kant, Fichte e la Rivoluzione francese, è il fatto che tutti sono *anti-filistei* (*Anti-Philister*),⁴ termine che designa, nel linguaggio culturale del secolo XIX, la ristrettezza, la meschineria e la volgarità borghesi.

Oltre ai poeti romantici – in particolare Hölderlin, che in una

conferenza del 1916 egli paragona ai profeti biblici! – è Nietzsche il nome che ricorre più spesso nei suoi scritti. Ma, contrariamente all'autore di *Zarathustra* e alla maggior parte degli altri critici romantici della civiltà moderna, il suo orientamento è sin dall'inizio socialista e libertario. È per questo che s'identifica con Rousseau, Tolstoj e Strindberg, nei quali trova la fusione armonica tra «rivoluzione e romanticismo, purezza e fermento, santità e follia...».⁵

Come presso i romantici classici, la *Gemeinschaft* medievale occupa un posto d'onore nella sua problematica restauratrice. Per lui il Medioevo cristiano (nella sua dimensione «cattolica» universale e non «tedesco-patriottica») è stato un'epoca di «straordinaria grandezza», dove «lo spirito dà alla vita un senso, una sacralizzazione e una benedizione». Egli intravede nei comuni, nelle gilde, confraternite, corporazioni e associazioni medievali, l'espressione di una *vita sociale* autentica e ricca di spiritualità, che contrappone allo *Stato* moderno, «questa forma suprema del non-spirito (*Ungeist*)»; egli rimprovera al marxismo di negare l'affinità tra il socialismo dell'avvenire e certe strutture sociali del passato come le repubbliche urbane del Medioevo, la marca rurale e il *mir* russo.⁶

La filosofia romantica della storia di Landauer si esprime nel modo più sistematico nel saggio *La rivoluzione*, pubblicato nel 1907 in una collana di monografie sociologiche diretta da Martin Buber. Il Medioevo cristiano è presentato in questo testo come un «culmine culturale», un periodo di espansione e di pienezza; Landauer non ne nega gli aspetti oscurantisti, ma si sforza di relativizzarli: «A chi mi volesse obiettare che ci sono state anche queste e quelle forme di feudalesimo, di clericalismo, d'inquisizione, posso soltanto rispondere: "Lo so, eppure..."». Per contro, tutta l'epoca moderna che si apre con il secolo XVI ai suoi occhi è «un periodo di decadenza e dunque di transizione», di scomparsa dello spirito e sua sostituzione con la violenza, l'autorità, lo *Stato*. In questo lungo cammino che va dal declino dello spirito cristiano (medievale) allo sviluppo del nuovo spirito comune dell'avvenire socialista, le *rivoluzioni* sono il solo momento di autenticità, il solo vero «bagno di spirito»: «senza questa rigenerazione temporanea, noi non potremmo continuare a vivere, saremmo condannati a scomparire». La prima rivoluzione moderna e la più importante è per Landauer quella di Thomas Münzer e degli anabattisti, che «avevano ten-

tato un'ultima volta, e per molto tempo, di cambiare la vita, tutta la vita», e di «ristabilire ciò che era esistito al tempo dello spirito». Egli manifesta anche la propria simpatia per i monarca-cristiani, la Lega, la Fronda e tutti i movimenti anticentralisti che testimoniano degli «sforzi della tradizione per restaurare e ampliare le antiche istituzioni della federazione degli ordini e dei parlamenti...».⁷

Nell'*Appello al socialismo* del 1911 egli affronta direttamente la filosofia del progresso comune ai liberali e ai marxisti della Seconda Internazionale: «Nessun progresso, nessuna tecnica, nessuna virtuosità ci porteranno la salvezza e la felicità». Rifiutando «la fede nell'evoluzione progressista (*Fortschrittentwicklung*)» dei marxisti tedeschi, presenta la propria visione del mutamento storico:

Per noi la storia umana non è fatta di processi anonimi, e non è solo un'accumulazione d'innumerabili piccoli eventi (...). Là dove per l'umanità è avvenuto qualcosa di alto e di grandioso, di sconvolgente e di rinnovatore, furono l'impossibile e l'incredibile (...) a determinare la svolta.

Il momento privilegiato di questa irruzione del nuovo è proprio la *rivoluzione*, allorché «l'incredibile, il miracolo si sposta verso il regno del possibile».⁸

Dunque, giustamente Karl Mannheim vedeva nell'anarchismo radicale, e in particolare nel pensiero di Gustav Landauer, l'erede del millenarismo anabattista, dove «la mentalità chiliastica si conserva nella sua forma più pura e genuina». Si tratta di una forma di pensiero che rifiuta qualsiasi concetto di *evoluzione*, qualsiasi rappresentazione del *progresso*: nel quadro di un «modo differenziato di sperimentare il tempo storico», la rivoluzione è percepita come una irruzione (*Durchbruch*), un istante improvviso (*abrupter Augenblick*), un *vissuto del momento* (*Jetzt-Erleben*).⁹ Questa analisi è tanto più impressionante in quanto si applica non solo a Landauer, ma anche, con poche varianti, a Martin Buber, Walter Benjamin (ricordiamo il suo concetto messianico di *Jetztzeit*) e molti altri pensatori ebrei tedeschi.

La principale critica di Landauer al «progresso», alla modernità e all'era industriale, è che hanno portato al dominio assoluto del «vero Anticristo», del «nemico mortale di ciò ch'era stato il vero cristianesimo o lo spirito della vita»: lo *Stato moderno*.¹⁰ Anar-

chico convinto, egli si richiama a Proudhon, Kropotkin, Bakunin e Tolstoj per opporre allo Stato centralizzato la *regeneratio* della società attraverso la costituzione di una rete di strutture autonome, ispirate alle comunità precapitalistiche. Non si tratta di un ritorno al passato medievale, ma di dare una forma nuova all'antico e di creare una *Kultur* con i mezzi della *Zivilisation* moderna.¹¹

Ciò significa concretamente che le forme comunitarie del Medioevo, che si sono preservate durante secoli di decadenza sociale, devono divenire «i germi e i cristalli di vita (*Lebenskristalle*) della cultura socialista futura». Le comuni rurali, con le loro vestigia dell'antica proprietà comunale e la loro autonomia rispetto allo Stato, saranno il punto di appoggio per la ricostruzione della società; i militanti socialisti s'installeranno nei villaggi, aiutando a risuscitare lo spirito dei secoli XVI e XVII – lo spirito dei contadini eretici e ribelli del passato – e a ristabilire l'unità (sconvolta dal capitalismo) tra agricoltura, industria e artigianato, tra lavoro manuale e lavoro intellettuale, tra insegnamento e apprendimento.¹²

In un saggio su Walt Whitman, Landauer paragona il poeta americano a Proudhon, sottolineando che i due uniscono «spirito conservatore e spirito rivoluzionario, individualismo e socialismo». ¹³ Questa definizione si applica rigorosamente alla sua propria visione sociale del mondo, la cui dialettica utopica unifica tradizione ancestrale e speranza futura, conservazione romantica e rivoluzione liberataria. Come osserva Martin Buber nel capitolo dedicato a Landauer del suo libro *Sentieri in utopia*: «Quel ch'egli si propone è in definitiva una conservazione rivoluzionaria: una selezione rivoluzionaria degli elementi dell'essere sociale che sono degni di conservazione, che sono utili per il nuovo edificio». ¹⁴

Fra gli «elementi dell'essere sociale che meritano di essere conservati» figurano in buona posizione certe tradizioni religiose mistiche ed eretiche. Prima di tutto *cristiane: fino al 1908 i riferimenti religiosi di Landauer sono pressoché esclusivamente ripresi dal cristianesimo*. Sono soprattutto gli *eretici* e i *mistici* che lo attirano. In *La rivoluzione* egli celebra il profeta hussita del secolo XVI Peter Chelcicky, «un anarchico cristiano molto in anticipo sul suo tempo, che aveva identificato nella Chiesa e nello Stato i nemici mortali della vita cristiana», nonché la guerra dei contadini e il vero spirito cristiano che li ispirava. ¹⁵ Fra i mistici cristiani è soprattutto

Maestro Eckhart che lo interessa: durante un periodo di un anno in prigione, nel 1899 (per «oltraggio alle autorità»), egli traduce in tedesco moderno una raccolta dei suoi scritti, preceduta da una prefazione in cui dichiara: «Maestro Eckhart è troppo buono per un omaggio storico: deve risuscitare come vivente». ¹⁶ È evidente qui un parallelo con Martin Buber che all'incirca nello stesso periodo studiava i mistici del Rinascimento e che nel 1901 pubblicherà un saggio su Jakob Böhme. Questo interesse comune per il misticismo cristiano sarà d'altra parte uno dei primi terreni di avvicinamento personale tra i due dopo il loro incontro nel 1900. ¹⁷

Più in generale il concetto di *religione* di Landauer è quello che i romantici hanno ricavato da Goethe e Spinoza. Si tratta di una forma di panteismo? In un saggio del 1901 egli identifica Dio con la *natura naturans* riferendosi a Maestro Eckhart, Spinoza e Goethe. ¹⁸ In ogni caso questa religione è radicalmente distinta (e per certi aspetti diametralmente opposta) a quella delle Chiese o delle confessioni. In una lettera del 1891 (conservata tra le sue carte presso l'Institut d'Histoire sociale di Amsterdam), egli scrive: «Un rabbino (...) non può possedere la vera religione, altrimenti non sarebbe il chierico di una confessione stabilita». ¹⁹ Egli fa propria una osservazione del teologo romantico Schleiermacher: la religione dev'essere l'accompagnamento della vita, come la musica. Si deve far tutto *con* la religione, niente *per mezzo* della religione. Come i romantici Landauer cerca nelle altezze supreme dello Spirito (*Geist*) il punto di unione tra Religione, Scienza e Arte. ²⁰

Uno dei temi centrali di questa religiosità romantica panteista o atea è quello del *divenire-Dio dell'uomo*. In uno dei suoi primi scritti pubblicati – un saggio su *L'educazione religiosa della gioventù* del 1891 – Landauer proclama che il solo Dio a cui si deve credere è «il Dio che noi vogliamo divenire e che diverremo». ²¹ Questa problematica eterodossa si ritrova in molti dei suoi scritti e in particolare in un lungo commento (rimasto inedito) al Vangelo di Giovanni, che si richiama alla promessa contenuta nelle Scritture: «Voi sarete come dei». ²²

Landauer si sentiva vicino ai *libertari religiosi* come Tolstoj, nel quale vedeva «il nuovo Gesù» venuto a portare un messaggio di redenzione sociale, una religione opposta a quella delle Chiese, senza mitologia né superstizione. Nemico del fariseismo, Tolstoj amava

i criminali e i peccatori, ma odiava la menzogna: la sua religione era quella dell'amore «nel senso di Platone, nel senso di Gesù, nel senso di Spinoza». ²³

Come molti altri ebrei romantici di questa generazione, Landauer è affascinato dalla figura del Cristo che considera, con Mosè e Spinoza, una delle tre grandi figure profetiche del popolo ebraico. ²⁴ In una nota conservata presso l'Archivio Landauer a Gerusalemme si trova questa osservazione: «Gesù, il più grande di tutti gli oratori, oggi potrebbe tenere *un solo* discorso: immediatamente dopo verrebbe messo in prigione *per alto tradimento!* (...). *Da quale Tempio* espellerebbe i *farisei*, se ritornasse!». ²⁵

Prima del 1908, negli scritti, o anche nella corrispondenza di Landauer, i riferimenti all'ebraismo sono molto scarsi. In un saggio del 1907 intitolato *Popolo e terra. Trenta tesi socialiste*, egli elenca le figure spirituali di ogni nazione: Rabelais, Molière e Voltaire per la Francia, Goethe per la Germania ecc. E aggiunge: «Così, gli ebrei hanno anch'essi la loro unità e i loro Isaia, Gesù, Spinoza», una scelta molto caratteristica, in cui due dei rappresentanti superiori dell'ebraismo sono quanto meno lontani dalla tradizione religiosa ortodossa... In realtà le sue simpatie più profonde in questo testo non vanno ancora all'ebraismo ma a un'altra cultura che superava i limiti degli Stati e delle lingue: «La cristianità con il suo Dante e il suo gotico, che si estendeva da Mosca alla Sicilia e alla Spagna». ²⁶

Ciò che provoca la svolta di Landauer verso l'ebraismo è la scoperta, grazie agli scritti di Buber – soprattutto *La leggenda del Baal Shem* del 1908 –, di una nuova concezione della spiritualità ebraica, di una *religiosità ebraica romantica*.

Poco dopo la pubblicazione di questo libro, Landauer, in una lettera dell'ottobre 1908, saluta «questi racconti meravigliosi e leggendari (della tradizione dei mistici ebrei polacchi del secolo XVIII) del Baal Shem e di Rabbi Nachman». ²⁷ E scriverà una recensione, pubblicata solo nel 1910, che mette in evidenza gli aspetti romantico-messianici del libro:

La cosa straordinaria di queste leggende ebraiche è (...) che il Dio che si ricerca, non solo deve liberare dai limiti e dalle illusioni della vita sensibile, ma deve soprattutto essere il Messia che solleverà dalla sofferenza e dall'oppressione i poveri ebrei martoriati...

I racconti chassidici sono l'opera collettiva di un *Volk*, il che non significa qualcosa di «popolare» o triviale, ma una «crescita vivente: il futuro nel presente, lo spirito nella storia, l'insieme nell'individuo (...), il Dio liberatore e unificatore nell'uomo imprigionato e lacerato, e il cielo in terra». ²⁸

D'altra parte, in questa recensione, Landauer dichiara esplicitamente il cambiamento del *proprio atteggiamento nei confronti dell'ebraismo*, in conseguenza della lettura del libro:

In nessun testo un ebreo può apprendere, come nel pensiero e nella scrittura di Buber, ciò che molti oggi non sanno da sé, e che scoprono soltanto grazie a un impulso esterno: che l'ebraismo non è un accidente esterno (*äussere Zufälligkeit*), ma una qualità interna imperitura (*unverlierbare innere Eigenschaft*), la cui identità riunisce un certo numero d'individui in una *Gemeinschaft*. Si stabilisce così, tra l'autore del libro e chi scrive quest'articolo, un terreno comune, una equivalenza nella situazione dell'anima (*Seelensituation*)... ²⁹

Landauer stesso era uno di quegli ebrei per i quali l'ebraismo era stato un «accidente esterno»: in una lettera alla redazione del periodico «Zeit», in risposta a un articolo antisemita di un certo von Gerlach, egli aveva definito l'appartenenza all'ebraismo come un «caso» (*Zufall*). ³⁰

In un altro articolo su Buber, del 1913, Landauer sottolinea che, grazie alla sua opera che ha tolto dal dimenticatoio una tradizione sepolta e dimenticata, «l'immagine dell'essenza ebraica (*des jüdischen Wesens*) è mutata per gli ebrei e per i non ebrei». ³¹ Il *Baal Shem* di Buber, dunque, è stato per Landauer, come per molti altri intellettuali ebrei di cultura tedesca, «l'impulso esterno» che ha permesso loro di scoprire la propria identità ebraica. Nondimeno, sarebbe troppo unilaterale voler rendere conto di questa «svolta ebraica» solamente mediante l'*influsso* di Buber. Tanto più che *le idee religiose di Buber sono a loro volta profondamente influenzate dalla filosofia sociale di Landauer e dai suoi scritti sulla mistica cristiana*. ³² In realtà, i due attingono alla stessa fonte – la cultura neoromantica tedesca – ed è a partire da questa base comune che s'influenzano reciprocamente.

Ciò che distingue l'itinerario di Landauer da quello di Buber, oltre alle diverse scelte politiche, è il loro atteggiamento nei confronti della religione. Mentre la spiritualità di Buber rientra nella fede religiosa in senso stretto, quella del filosofo anarchico appartiene piuttosto al campo ambiguo dell'*ateismo religioso*. I temi pro-

fetici, mistici o messianici ebraici sono, almeno per certi aspetti, *secolarizzati* nella sua utopia socialista; ma non si tratta di una secolarizzazione nel senso comune del termine: la dimensione religiosa resta presente proprio al cuore dell'immaginario politico. Non è abolita ma conservata-soppressa – nel senso dialettico di *Aufhebung* – nella profezia utopica e rivoluzionaria. In questa *secolarizzazione mistica* – alcuni parlano di «ateismo mistico» di Landauer –,³³ l'universo simbolico religioso s'iscrive esplicitamente nel discorso rivoluzionario e lo carica di una spiritualità *sui generis* che sembra sfuggire alle distinzioni abituali tra la fede e l'ateismo. Egli rifiuta di credere in un Dio «al di là della terra e al di là del mondo» (*einen überirdischen und überweltlichen Gott*); seguendo Feuerbach, afferma che è stato l'uomo a creare Dio e non viceversa. Ma ciò non gli impedisce di definire il socialismo come una «religione»...³⁴

L'atteggiamento di Landauer verso la religione ebraica è ispirato dalla dialettica romantica dell'utopia: essa riunisce in uno stesso movimento dello spirito il passato millenario e l'avvenire liberato, la tradizione conservata nella memoria collettiva e la rivoluzione. In un articolo del 1913 sulla questione ebraica, dichiara: «L'arcaico, che noi ritroviamo nella nostra anima, è il cammino dell'umanità in divenire, e la tradizione del nostro cuore martirizzato e nostalgico non è altro che la rivoluzione e la rigenerazione dell'umanità».³⁵

Un esempio caratteristico di questo *tradizionalismo rivoluzionario* è, nel suo *Appello al socialismo*, l'interpretazione dell'istituzione del Giubileo, introdotto da Mosè, per ristabilire, ogni cinquant'anni, l'eguaglianza sociale mediante una redistribuzione delle terre e dei beni:

Il sollevamento (*Aufrubr*) come Costituzione, la trasformazione e il sovvertimento come una regola prevista per sempre (...) questo era il grandioso e il sacro (*das Heilige*) dell'ordine sociale mosaico. Noi ne abbiamo di nuovo bisogno: una nuova regolamentazione e un sommovimento spirituale che non fissi le cose e gli ordinamenti in maniera definitiva, ma *dichiarati se stesso permanente*. La rivoluzione deve diventare una parte del nostro ordine sociale, deve diventare la regola fondamentale della nostra Costituzione.³⁶

Una nota conservata nell'Archivio Landauer riprende questo tema da un altro punto di vista: in altre religioni, gli dei aiutano la nazione

e proteggono i suoi eroi; nell'ebraismo, al contrario, «Dio è l'eterno oppositore della bassezza, dunque il *sedizioso* (*Aufrührer*), lo *stimolatore* (*Aufrüttler*), l'*avvertitore* (*Mahnner*)». La religione ebraica testimonia della «santa insoddisfazione del popolo nei confronti di se stesso».³⁷

Nella concezione messianica della storia di Landauer, gli ebrei occupano un posto particolare: la loro missione (*Amt*), la loro vocazione (*Beruf*) o compito (*Dienst*) è di contribuire alla trasformazione della società e alla gestazione di una nuova umanità. Perché l'ebreo?

Una voce irrefutabile, come un grido selvaggio che risuona nel mondo intero e come un sospiro nel nostro foro interiore, ci dice che la redenzione dell'ebreo non potrà avere luogo che contemporaneamente a quella dell'umanità; e che le due sono un'unica e identica cosa: attendere il Messia nell'esilio e nella disperazione ed essere il Messia dei popoli.³⁸

Si tratta, beninteso, di una forma tipica di *messianismo paria*, che rovescia nel dominio spirituale il «privilegio negativo» (Max Weber) del popolo paria. Per Landauer, questa vocazione ebraica risale alla *Bibbia* stessa: in un commento su Strindberg del 1917, egli afferma l'esistenza di due grandi profezie nella storia: «Roma, la dominazione del mondo; Israele, la redenzione del mondo». La tradizione ebraica che non dimentica mai la promessa di Dio ad Abramo – la redenzione dell'ebreo insieme con tutte le nazioni – è la manifestazione «di una concezione, di una fede, di una volontà messianica».³⁹

Oggi la missione redentrica ebraica assume la forma secolare del *socialismo*. Landauer vede nella condizione ebraica moderna il fondamento oggettivo del ruolo socialista internazionale degli ebrei. Contrariamente alle altre nazioni, gli ebrei hanno la particolarità unica di essere un popolo, una comunità, *ma non uno Stato*: ciò dà loro la possibilità storica di sfuggire al delirio statalista... Partendo da questa premessa, l'anarchico Landauer rifiuta le due correnti dominanti nella comunità ebraica tedesca: l'assimilazione – che implica l'adesione allo Stato imperiale tedesco – e il sionismo, che mira a costruire uno Stato ebraico.⁴⁰ Separando radicalmente la nazione dallo Stato, Landauer dichiara di avere tre nazionalità: tedesca, tedesca del Sud ed ebraica!⁴¹ Egli rifiuta persino le designazioni di «ebreo tedesco» o di «tedesco ebreo» perché

non vuole ridurre una delle sue identità nazionali a un aggettivo... Donde la conclusione del suo articolo «eretico» (*Sind das Ketzergedanken?*) sulla questione ebraica: mentre le altre nazioni sono divise dai loro vicini mediante le frontiere di Stato, «la nazione ebraica ha i vicini nel suo seno». Egli vede in questa singolarità il segno più certo della missione degli ebrei nei confronti dell'umanità.⁴²

Invitato nel 1912 da una sezione locale del movimento sionista tedesco a Berlino, a tenere una conferenza su *Ebraismo e socialismo*, Landauer avanza l'idea provocatoria che la *Galuth*, l'esilio, la diaspora, è precisamente ciò che lega l'ebraismo al socialismo, tesi che discende logicamente da tutta la sua analisi della condizione ebraica.⁴³ È qui che la sua strada si separa da quella dell'amico sionista Martin Buber e lo conduce alla rivoluzione del 1918-19.

Landauer reagisce con una speranza appassionata alla Rivoluzione di ottobre in Russia, che egli considera un evento d'importanza primordiale, anche per l'avvenire degli ebrei. In una lettera a Buber del 5 febbraio 1918, egli esplicita la propria posizione; contrariamente all'amico che continua a volgere gli occhi verso la Palestina, egli scrive:

Il mio cuore non è mai stato attirato da quel paese, e non credo che sia necessariamente la condizione geografica di una *Gemeinschaft* ebraica. Il vero avvenimento importante per noi, e forse decisivo, è la liberazione della Russia (...); in questo momento mi sembra preferibile – nonostante tutto – che Bronstein non sia professore all'Università di Jaffa [in Palestina] ma piuttosto Trockij in Russia.⁴⁴

Appena scoppia la rivoluzione in Germania (novembre 1918) egli saluta con fervore «lo spirito della rivoluzione», e ne paragona l'azione con quella dei profeti biblici.⁴⁵ Nel gennaio 1919, Landauer scrive una nuova prefazione per la riedizione dell'*Appello al socialismo*, dove il suo messianismo si manifesta in tutta la sua intensità drammatica, insieme apocalittico-religiosa e utopico-rivoluzionaria: «Il Caos è qui (...). Gli spiriti si risvegliano (...); che dalla Rivoluzione venga a noi la Religione, una Religione dell'azione, della vita, dell'amore, che rende felici, che porta con sé la redenzione e che sovrasta tutto». Ai suoi occhi i Consigli operai che si sviluppano in Europa sono «parti organiche del popolo che si autogestisce (*selbst-bestimmend*)» ed è probabile ch'egli li considerasse come una figura nuova delle comunità autonome del Medioevo.⁴⁶

Ciò permette di comprendere perché egli s'impegni nell'effimera Repubblica dei consigli operai di Baviera (aprile 1919), dove diventerà – solo per alcuni giorni – il commissario del popolo della Pubblica Istruzione. Al momento della caduta della Repubblica dei consigli, il 2 maggio 1919, sarà imprigionato e assassinato dalle guardie bianche. In un articolo redatto in quei giorni, Martin Buber gli rende l'ultimo omaggio: «Landauer è caduto come un profeta e un martire della comunità umana futura».⁴⁷

Pressoché dimenticato oggi, Gustav Landauer aveva segnato con la sua influenza spirituale la maggior parte degli intellettuali ebrei della generazione romantica; si può seguire la traccia di questo influsso non solo in Buber, ma anche in Hans Kohn, Rudolf Kayser, Leo Löwenthal, Manes Sperber, Gershom Scholem, Walter Benjamin, Ernst Bloch ed Ernst Toller.

«Teologo della rivoluzione» e filosofo della speranza, amico di gioventù di Lukács e di Walter Benjamin, Ernst Bloch si autodefinisce un pensatore *romantico rivoluzionario*.⁴⁸ Nato nella città industriale di Ludwigshafen, sede della IG Farben, egli guardava con meraviglia la città vicina, Mannheim, antico centro culturale e religioso; come dirà egli stesso anni dopo in una conversazione autobiografica, questo contrasto tra «il volto brutto, nudo e senza riguardi del tardo capitalismo» – simbolo del «carattere da stazione ferroviaria» (*Bannhofshaftigkeit*) della nostra vita moderna – e l'antica città sull'altra riva del Reno, simbolo della «più splendida storia medievale» e del «Sacro Impero romano-germanico», ha lasciato una traccia profonda nel suo spirito.⁴⁹ Lettore entusiasta di Schelling sin dall'adolescenza, allievo del sociologo neoromantico (ebreo) Georg Simmel a Berlino, Bloch parteciperà per alcuni anni (con Lukács) al Circolo Max Weber di Heidelberg, uno dei principali centri del romanticismo anticapitalista negli ambienti universitari tedeschi. Testimonianze dell'epoca lo descrivono come un «ebreo apocalittico cattolicizzante», o come «un nuovo filosofo ebreo (...) che si credeva, manifestamente, il precursore di un nuovo Messia».⁵⁰

In quella fase (1910-17) esisteva una profonda comunanza spirituale tra Bloch e Lukács, di cui sono testimonianza i loro primi scritti. Secondo Bloch (nell'intervista che mi ha concesso nel 1974)

«noi eravamo come vasi comunicanti: l'acqua era sempre alla stessa altezza nei due recipienti». Proprio grazie a Lukács egli fu iniziato all'universo religioso di Maestro Eckhart, Kierkegaard e Dostoevskij, tre fonti decisive della sua evoluzione spirituale.⁵¹

Lo *Spirito dell'utopia* può essere considerato, soprattutto nella sua prima versione (1918), insieme agli scritti di Landauer che Bloch conosceva bene, come una delle opere più caratteristiche del romanticismo rivoluzionario moderno. Sin dall'inizio vi si trova una critica aspra della macchina e della «freddezza tecnica», seguita da un inno alla gloria dell'arte gotica, questo «spirito di elevazione» che diviene «trascendenza organico-spirituale», e ch'è superiore alla stessa arte greca, perché fa dell'uomo in quanto Cristo «la misura alchemica di tutta la costruzione»...⁵² Nell'ultimo capitolo del libro appare una visione stupefacente dell'utopia del futuro: una società gerarchizzata, neomedievale, composta in basso «solo da artigiani e contadini» e in alto da una «nobiltà senza servi né guerra», un'«aristocrazia spirituale» di uomini «cavallereschi e pii», il tutto, beninteso, dopo la rivoluzione socialista che abolirà l'economia del profitto e lo Stato che la protegge...⁵³ Durante il nostro incontro del 1974, Bloch insisteva, a proposito di questo passo: «La nuova aristocrazia di cui parlavo, era quindi *non redditizia* dal punto di vista economico, vale a dire non fondata sullo sfruttamento, ma dotata, al contrario, di virtù ascetiche e cavalleresche; queste virtù costituiscono, a suo avviso, «una eredità morale e culturale che possiamo trovare in Marx ed Engels», il cui rifiuto del capitalismo come sistema fondamentalmente ingiusto implica valori che risalgono «al Codice dei cavalieri, al Codice della Tavola Rotonda di re Artù».⁵⁴ Ciò detto, questo paragrafo scomparirà nella seconda edizione – largamente rimaneggiata e più marxista – del libro, comparsa nel 1923. Un altro cambiamento significativo è l'opposizione che Bloch stabilisce tra l'idea di umanità del Medioevo «autenticamente cristiana» e il «romanticismo della nuova reazione» che è «senza spirito e non cristiano» (*geistlos und unchristlich*), e che dimentica Thomas Münzer e la guerra dei contadini, per venerare soltanto la «paccottiglia araldica».⁵⁵ In altri termini: senza abbandonare la sua problematica romantica, Bloch si preoccupa nel 1923 di distinguerla più nettamente dal romanticismo con-

servatore o retrogrado, facendo appello a riferimenti storici rivoluzionari (millenaristici).

I passi appena citati rivelano già ciò che costituisce l'aspetto dominante del romanticismo di Bloch: la religiosità. Egli respinge senza appello «gli ideali filistei» della borghesia libera-pensatrice e «banalmente atea» e considera come uno dei risultati necessari della rivoluzione socialista, lo stabilimento di una *Chiesa nuova* in quanto «spazio pensabile di una tradizione che continua a sgorgare e di un legame con la fine».⁵⁶

È in termini carichi di religiosità ch'egli svilupperà le sue idee politiche, la sua utopia marxista-libertaria, anarchobolscevica. Lo Stato è per lui, come per gli anarchici, il nemico mortale, di cui denuncia «l'essenza coercitiva, satanica, pagana». Lo Stato pretende di essere «Dio in terra», ma il falso Dio che abita dentro di lui si manifesta immediatamente nella guerra e nel terrore bianco. Lo Stato come fine in sé e l'«onnipotenza mondiale attraverso l'adorazione del diabolico» sono in ultima analisi «la formula cosciente dell'anticristianesimo (*Antichristentum*)». Bloch insiste dunque sulla distinzione radicale tra la libera associazione socialista del futuro, così come la concepivano Marx ed Engels, e ogni forma di «socialismo di Stato». Ma egli riconosce al tempo stesso il bisogno ineluttabile di utilizzare la violenza e il potere per lottare contro l'ordine stabilito:

In sé il dominio e il potere sono malvagi, ma è necessario opporre loro altrettanta potenza (*machtegemäss*), quasi un imperativo categorico che punta la pistola, dove e finché il diabolico continuerà a opporsi violentemente al (non ancora scoperto) amuleto della purezza.⁵⁷

Il che lo induce ad ammettere (nel 1923) che lo Stato può essere, come nel bolscevismo, un «male necessario» provvisorio, tesi che, beninteso, lo differenzia dalle concezioni anarchiche propriamente dette. Ma egli sottolinea nondimeno che, da un punto di vista socialista, lo Stato deve deperire ed essere sostituito da una semplice «organizzazione internazionale della produzione e del consumo».⁵⁸ In *Spirito dell'utopia*, Bloch non menziona alcun autore anarchico, ma in un saggio redatto verso la stessa epoca (1918) egli saluta il «bakuninista cristiano» Hugo Ball e l'idea dell'anarchia come «l'espressione variegata, multiforme e diretta del Cristo».

L'utopia più radicale del futuro è, ai suoi occhi, quella di Bakunin: «La confederazione, liberata da tutti gli "Stati" e anche da tutte le "organizzazioni" autoritarie».⁵⁹

La religiosità di Bloch ha le sue fonti in testi tanto cristiani – l'*Apocalisse*, Gioacchino da Fiore, i mistici eretici del Medioevo – che ebraici: l'Antico Testamento (soprattutto il *Deutero-Isaia*), la Cabala (e i cabalisti cristiani), il chassidismo, gli scritti di Buber ecc.⁶⁰ In una intervista con Jean-Michel Palmier, nel 1976, Bloch lascia intendere ch'egli ha iniziato a occuparsi di Cabala nello stesso periodo in cui si è dedicato alla filosofia e alla tradizione del romanticismo tedesco.⁶¹ Questo tratto è tipico dell'intelligencija uscita da famiglie interamente assimilate, che scoprirà il messianismo e la mistica ebraica attraverso la mediazione di un Baader, di uno Schlegel o di un Molitor.

Secondo Emmanuel Lévinas, la cultura ebraica di Bloch «si riduce probabilmente alla lettura dell'Antico Testamento (in traduzione) e agli elementi folclorici dell'ebraismo est-europeo importati con le storie chassidiche, molto apprezzate in Occidente».⁶² Ciò non mi sembra esatto: gli scritti giovanili di Bloch testimoniano di una conoscenza abbastanza precisa della Cabala e della letteratura sulla mistica ebraica. Nella prima edizione dello *Spirito dell'utopia* (1918) si trovano molti riferimenti alla Cabala e a temi cabalistici (Shechina, Adam Kadmon) e a cabalisti ebrei (Meir Ben Gabbai, Eyebeschütz) e cristiani (Molitor), oltre che, beninteso, al *Baal Shem*.⁶³

L'atteggiamento di Bloch verso l'ebraismo è complesso: uno dei rari testi in cui egli si è spiegato in proposito è il capitolo *Simbolo: gli ebrei*, nella prima edizione di *Spirito dell'utopia*, soppresso nella riedizione del 1923, ma incluso nella raccolta *Durch die Wüste* (Attraverso il deserto) edita nello stesso anno. In questo scritto Bloch respinge tanto l'assimilazionismo della borghesia ebraica libera-pensatrice e a-religiosa, quanto il mantenimento del ghetto tradizionale dell'Europa orientale. Quanto al sionismo, egli lo accusa di «volere, con il concetto di Stato nazionale – che ha avuto corso in modo abbastanza effimero nel secolo XIX –, trasformare la Giudea in una specie di Stato balcanico asiatico». Tuttavia tiene alla continuità storica del «popolo dei Salmi e dei profeti» e si rallegra del «risveglio della fierezza di essere ebrei» nell'epoca attuale.

La religione ebraica possiede ai suoi occhi la virtù essenziale di essere «costruita sul Messia, sull'appello al Messia». Egli attribuisce, in conseguenza, agli ebrei, insieme ai tedeschi e ai russi, un ruolo cruciale nella «preparazione dell'epoca assoluta», in quanto questi tre popoli erano destinati a ricevere «la nascita di Dio e il messianismo».⁶⁴

Adorno non ha torto quando scrive che «la prospettiva della fine messianica della storia, dell'eruzione verso la trascendenza» è il centro attorno a cui tutto si ordina in *Spirito dell'utopia*.⁶⁵ In questo nodo centrale si combinano e s'intrecciano i riferimenti ebraici e cristiani. Ernst Bloch, come Landauer e Buber, considera Gesù come un profeta ebreo che deve «ritornare al suo popolo» ed essere riconosciuto come tale dagli ebrei. Ma egli non lo considera come il Messia: il vero Messia; il «Messia lontano», il Salvatore, «l'ultimo Cristo, ancora sconosciuto» non è ancora venuto.⁶⁶ In *Spirito dell'utopia* egli saluta i Consigli degli operai e dei soldati del febbraio 1917 in Russia, non solo come i nemici dell'economia monetaria (*Geldwirtschaft*) e della «morale del commerciante» («questo coronamento di tutto ciò che di scellerato c'è nell'uomo»), ma anche come «i pretoriani che, nella Rivoluzione russa, hanno instaurato per la prima volta il Cristo come imperatore».⁶⁷

Dopo la Rivoluzione di Ottobre, come scrive Arno Münster, si produce uno «spostamento di accenti» nell'opera di Bloch, verso la concretizzazione storica dell'utopia.⁶⁸ Il primo risultato di questo orientamento è il *Thomas Münzer, teologo della rivoluzione*, pubblicato nel 1921, quando la Germania sembrava ancora alla vigilia di una nuova ondata rivoluzionaria.

Non c'è dubbio che Bloch si è largamente ispirato agli spunti di Gustav Landauer su Münster (nell'opera *La rivoluzione* del 1907),⁶⁹ anche se non lo cita. Ne risulta una lettura esplicitamente anarchica del messaggio anabattista: secondo Bloch, questa corrente eretica «negava l'autorità dello Stato» e «proclamava, anticipando Bakunin, la libertà di associazione al di sopra degli Stati, l'internazionale dei poveri di spirito, degli eletti, la negazione nichilista di qualsiasi legge imposta dall'esterno, la libertà per ciascuno di adottare la morale da lui scelta e compresa». Nonostante la sua adesione alla Rivoluzione russa, Bloch sembra dunque serbare

un orientamento profondamente «mistico-libertario». ⁷⁰ Contro la divinizzazione dello Stato ad opera del suo teologo machiavellico (Lutero), contro la «dura ed empia materialità dello Stato», egli vede in Thomas Münzer l'incarnazione dell'ideale cristiano di una «pura comunità di amore senza istituzioni giuridiche e statali». Per Bloch, Münzer rappresenta un anello centrale nella «storia sotterranea della rivoluzione» costituita dalle correnti eretiche e millenariste del passato: i fratelli della valle, i catari, gli albigesi, Gioacchino da Fiore, i fratelli del buon volere, i fratelli del libero spirito, Maestro Eckhart, gli hussiti, Münzer e gli anabattisti, Sebastian Frank, gli Illuminati, Rousseau, Weitling, Baader, Tolstoj. Oggi tutta questa immensa tradizione «batte alla porta per farla finita con la paura, con lo Stato e con tutto il potere inumano». ⁷¹

Questo atteggiamento rivoluzionario anarcobolscevico è inseparabile da una concezione messianica della temporalità, opposta a ogni gradualismo del progresso: per Münster e compagni, non si combatteva soltanto per tempi migliori, ma per la fine di tutti i tempi, per «l'irruzione del Regno». È caratteristico dell'orientamento religioso «sincretico» (giudeo-cristiano) di Bloch che si associno in uno stesso messaggio il *Terzo Vangelo* di Gioacchino da Fiore, il chiliasmo degli anabattisti e il millenarismo dei cabalisti di Safed (sec. XVI), che attendono a nord del lago di Tiberiade, «il vendicatore messianico che rovescerà Impero e Papato e restaurerà L'Olam-ha-Tikkun...». ⁷²

Bloch è particolarmente sensibile agli aspetti restituzionisti del messianismo: egli sottolinea che l'ideale degli anabattisti significava sfuggire alla maledizione scagliata sul lavoro e ritorno finale al Paradiso; e che il sogno di Münzer era la *restitutio omnium*, cioè il ritorno escatologico di tutte le cose alla loro primitiva perfezione (analoga alla *restitutio in integrum* menzionata in *Spirito dell'utopia* e ripresa da Benjamin nel *Frammento teologico-politico*). ⁷³

Tuttavia, sarebbe sbagliato interpretare il *Thomas Münzer* di Bloch soltanto come un esercizio di storia della religione o una versione più romantica di *Vorläufer des Sozialismus* (Precursori del socialismo) di Kautsky; la questione per lui è della *più bruciante attualità* in una Germania in preda alla febbre rivoluzionaria (nel marzo 1921 avrà luogo una offensiva semi-insurrezionale di operai

influenzati dal movimento comunista). Nella conclusione del libro egli annuncia «il tempo che viene» – «in Germania e in Russia conoscerà il suo pieno sviluppo» – e crede di percepire che «un modo di sentire messianico si appresta a sorgere di nuovo». La principessa Sabbat appare ancora nascosta dietro un sottile muro fessurato, mentre «alto sopra le macerie delle infrante sfere della civiltà (...) splende lo spirito della non sradicabile utopia». La fede di Bloch nell'avvento imminente dell'utopia millenarista è il punto di fuga che colloca nella sua prospettiva autentica tutta l'opera: «Deve divenire ora il tempo del Regno, là procede l'irradiazione del nostro spirito non deluso e che mai rinuncia». ⁷⁴

L'esame delle opere della maturità di Bloch – soprattutto il *Prinzip Hoffnung* (Principio speranza, 1949-55) – esce dal quadro di questo lavoro. Anche se si può constatare una notevole continuità nell'orientamento romantico-rivoluzionario e messianico, la problematica libertaria tende a scomparire. Ernst Bloch non ha mai aderito al *diamat* staliniano, ma non si può ignorare l'influenza del «socialismo di Stato» della Repubblica democratica tedesca (che egli abbandonerà nel 1961) in certe formulazioni del *Principio speranza*: le idee anarchiche sono rifiutate come «piccolo-borghesi» ed egli critica l'«odio astratto del potere» e il «sentimento smodato della libertà» in Bakunin... ⁷⁵

Nato in una famiglia dell'alta borghesia ebraica assimilata di Budapest, György Lukács si è sempre riconosciuto essenzialmente nella cultura tedesca. ⁷⁶ Appassionato per il romanticismo, egli traccia nel 1907-8 il piano di un'opera intitolata *Il romanticismo del XIX secolo* e la sua prima opera importante, *L'anima e le forme* (1910) riguarda in particolare scrittori legati al romanticismo o al neoromanticismo: Novalis, Theodor Storm, Stephan George, Paul Ernst ecc. Questa dimensione «romantica anticapitalistica» (il termine è dello stesso Lukács) non scompare dai suoi scritti neanche dopo la sua adesione al comunismo: per esempio il suo saggio *La vecchia cultura e la nuova*, del 1919, è carico di una profonda nostalgia delle culture precapitalistiche che Lukács oppone al carattere «distruttore di cultura» del capitalismo. Un particolare divertente ma molto caratteristico illustra la permanenza di una sensibilità romantica: uno dei primi decreti di Lukács in qualità di commis-

sario del popolo all'Istruzione fu, nell'aprile 1919, quello che istituiva la lettura dei racconti di fate in tutte le scuole e gli ospedali pediatrici del paese...⁷⁷

È in questo quadro spirituale che si sviluppa l'interesse di Lukács per il pensiero mistico, tanto cristiano quanto ebraico (o induista!). È probabile che – come molti altri intellettuali di cultura tedesca, ebrei e no – egli abbia scoperto l'universo spirituale della religiosità ebraica mistica grazie ai libri di Buber sul chassidismo. Nel 1911 egli scrive a Buber manifestando la propria ammirazione per le sue opere che gli hanno procurato una «grande esperienza di vita» (*ein grosses Erlebnis*), e in particolare per il *Baal Shem* (1908), che saluta come un libro «indimenticabile». La corrispondenza tra Buber e Lukács prosegue fino al 1921 e uno scambio di lettere del novembre-dicembre 1916 suggerisce che ci fu un incontro personale tra i due a Heppenheim (il villaggio in cui viveva Buber).⁷⁸ Nel 1911, Lukács pubblica una recensione ai libri di Buber in una rivista ungherese di filosofia con il titolo *Misticismo ebraico*, dove compara il *Baal Shem* a Maestro Eckhart e Jakob Böhme. In questo testo, il solo che Lukács abbia mai scritto su un tema ebraico (e che non farà mai tradurre né ripubblicare), egli attribuisce una grande importanza al chassidismo nella storia delle religioni dell'epoca moderna: «Il movimento chassidico di cui il *Baal Shem* è stata la prima grande figura e Rabbi Nachmann l'ultima è stato un misticismo primitivo e possente, il solo vero e grande movimento dopo il misticismo tedesco della Riforma e quello spagnolo della Controriforma». ⁷⁹ Uno degli aspetti che lo attirano di più verso il chassidismo, così come Buber lo presenta, è l'*aspirazione messianica*: nel suo quaderno di appunti del 1911, Lukács riproduce alcuni estratti dalle opere di Buber, tra cui un passo da *Geschichten des Rabbi Nachman* (Storie di Rabbi Nachmann, 1906), dove si parla dell'attesa del Messia a Gerusalemme.⁸⁰ Alcuni anni dopo, in un altro quaderno dedicato a Dostoevskij, si riferisce all'idea che lo Shabbat sia «la fonte del mondo futuro» o il riflesso della redenzione, citando una frase del libro *La leggenda del Baal Shem* (1908).⁸¹

In realtà molte testimonianze coeve rivelano la presenza nel giovane Lukács di un messianismo ardente e apocalittico. Marianne Weber, moglie del sociologo, descrive il Lukács degli anni 1912-17 come un pensatore «agitato da speranze escatologiche nella venuta

di un nuovo Messia» e per il quale «l'ordine socialista fondato sulla fraternità è la preconditione della redenzione». ⁸² Può darsi che Bloch abbia contribuito a questa dimensione escatologica del giovane Lukács: Paul Honigsheim, che frequentava allora il Circolo Max Weber, descrive i due in questi termini: «Ernst Bloch, l'apocalittico ebreo cattolicheggiante, con il suo adepto, Lukács». ⁸³ Uno degli elementi spirituali che questi condivide con Bloch è la fusione tra mistica ebraica e russa. Emma Ritook, una intellettuale ungherese che conosceva molto bene i due filosofi negli anni 1910-14 (prima di rompere con entrambi e diventare antisemita e anticomunista), scriverà negli anni venti in ungherese un romanzo a chiave, *Le avventure dello spirito*, in cui uno dei personaggi, Ervin Donath (molto probabilmente ispirato a Lukács) proclama: «Ho spesso pensato che bisognerà rivolgersi verso l'Est, ma finora mi mancava la connessione sicura (con il misticismo ebraico). Potrebbe darsi che il misticismo slavo prepari il terreno per una nuova missione dello spirito ebraico?». ⁸⁴

Un'altra fonte, meno sospetta, conferma l'attrazione di Lukács per il messianismo ebraico: Béla Balázs, all'epoca uno dei suoi migliori amici, scrive nel 1914 nel suo diario:

La grande nuova filosofia di Gyuri [Lukács] (...) *il messianismo*. Gyuri ha scoperto in sé l'ebreo! La ricerca degli antenati. La setta chassidica, Baal Shem. Ora anche lui ha trovato i suoi antenati e la sua razza, mentre io resto solo e abbandonato (...). La teoria di Gyuri sull'emergenza o riemergenza di un tipo ebraico, l'asceta antirazionalista, che è l'antitesi di ciò che abitualmente si descrive come ebreo. ⁸⁵

Come altri intellettuali ebrei tedeschi, l'interesse di Lukács per l'ebraismo riguarda precisamente gli aspetti «romantici», in opposizione all'immagine razionalista della religione ebraica veicolata dalla *Haskalà*, dall'*establishment* ebraico liberale e dai sociologi tedeschi (Max Weber, Werner Sombart). Egli sembra distinguere (soprattutto nelle note su Dostoevskij del 1915) due aspetti radicalmente diversi nella religione ebraica: da una parte ciò che chiama il «Jehovaico», espressione dell'autoritarismo punitivo e della metafisica dello Stato e, dall'altra, il messianismo, che contiene in sé una vera «democrazia etica». Il suo interesse lo porta in particolare verso le correnti messianiche ebraiche «eretice» come Sab-

batai Sevi e Jakob Frank, gli stessi che alcuni anni dopo affascineranno Gershom Scholem...⁸⁶

Sarebbe sbagliato concepire questo messianismo del giovane Lukács come esclusivamente di origine ebraica. La sua conoscenza dei testi ebraici a parte l'Antico Testamento è molto limitata. La sua tendenza apocalittica deve altrettanto, se non di più, alla mistica slava e in particolare a Dostoevskij. L'osservazione di Balázs («Gyuri ha scoperto in sé l'ebreo») è interessante perché in molti scritti e interviste autobiografiche, Lukács ha sempre negato qualsiasi rapporto del proprio pensiero con il giudaismo.⁸⁷ In ogni caso il suo ritorno alle radici ebraiche è molto più limitato che non quello di un Bloch o di un Benjamin.

Max Weber, che aveva avuto con Lukács molti incontri su questioni etiche e religiose, lo situa direttamente nel contesto spirituale tedesco come «uno dei tipi dell'«escatologismo» tedesco, agli antipodi di Stefan George».⁸⁸ In effetti Stefan George, il poeta conservatore della germanità ancestrale, era considerato dai suoi adepti come una vera guida religiosa; questo non era il parere di Lukács che sottolinea, in una lettera a Félix Bertaux del 1913, che in questo caso non si tratta «veramente di un profeta, di un vero inviato e annunciatore di Dio», il che presuppone la possibilità dell'avvento di un autentico profeta messianico...⁸⁹

La guerra ha esacerbato questo sentimento apocalittico, in quanto essa significa per Lukács il punto più basso dell'abisso, «l'epoca (...) dell'assoluta peccaminosità» (*das Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit*), secondo l'espressione di Fichte che egli riprende in *La teoria del romanzo*. In una nota su Dostoevskij, egli associa questa formula fichtiana alla dottrina ebraica secondo la quale «il Messia non potrà venire che in un'epoca di totale (*vollendeter*) empietà».⁹⁰ Talora questa speranza messianica traspare nei suoi scritti, per esempio nel saggio *Ariadne auf Naxos* (Arianna a Naxos, 1916) dove si parla di un Dio nuovo che verrà, di cui si intravedono già i primi segni.⁹¹

Occorre comunque sottolineare che questo messianismo s'inscrive nel quadro di una «religiosità atea», molto lontana dalla religione nel senso abituale. La figura simbolica di questa forma di spiritualità è, agli occhi di Lukács, il poeta e martire *narodnik* russo Ivan Kalia'ev che, in un attentato nel febbraio 1905, superando i suoi scrupoli morali e religiosi, ha ucciso il Granduca Sergio, gover-

natore di Mosca (sarà condannato a morte dalle autorità zariste poco dopo). Nelle note di Lukács su Dostoevskij, Kalia'ev è il rappresentante dei credenti che si considerano atei e la cui fede si rivolge «a un Dio nuovo, silenzioso, che ha bisogno del nostro aiuto».⁹² Si profila in questo appunto la dimensione *politica* dell'escatologia lukacsiana (d'ispirazione tanto cristiana che ebraica), il cui percorso spirituale è formulato in un'altra nota in una sintesi sorprendente: «il sapere dei profeti: l'avvento del Messia – ma non il Messia stesso (...). È una menzogna che il Cristo sia già là – il suo avvento: la rivoluzione».⁹³

Contrariamente ad altri autori della corrente neoromantica che gli sono vicini (Paul Ernst, Thomas Mann ecc.), Lukács manifesta una tendenza radicalmente *antistatalista*, soprattutto a partire dalla guerra. Nella sua corrispondenza con Paul Ernst, egli si riferisce al servizio militare obbligatorio come alla «più infame schiavitù che sia mai esistita» e denuncia il peccato capitale contro lo spirito che commette Hegel rivestendo la potenza dello Stato di un alone metafisico. Certo, aggiunge, lo Stato è una potenza «ma anche il terremoto e l'epidemia lo sono».⁹⁴ Questo paragone ritorna in una versione meravigliosamente oltraggiosa nelle note su Dostoevskij, dove Lukács si riferisce allo Stato come *organisierte Tuberkolose*: «Il vittorioso ha ragione. Lo Stato come tubercolosi organizzata; se i microbi della peste si organizzassero, fonderebbero il Regno mondiale».⁹⁵ Come dimostra molto bene Ferenc Feher in un pregevole saggio sul «giovane Lukács», l'insieme del progetto di libro su Dostoevskij (di cui resta soltanto un insieme di appunti) si struttura come la storia di un'immensa decadenza: l'istituzionalizzazione-alienazione dello spirito nella Chiesa e nello Stato. Tutta la storia umana è quella di una sfilata vittoriosa dello Stato, cioè di una depravazione crescente.⁹⁶ Riferendosi a Kierkegaard, Lukács caratterizza il trionfo della Chiesa e dello Stato come un'«astuzia di Satana» e, a proposito di Nietzsche, definisce lo Stato come «l'immoralità organizzata, all'interno come polizia, punizione, ordini sociali, commercio, famiglia; all'esterno come volontà di potenza, di guerra, di conquista, di vendetta».⁹⁷

In uno dei quaderni che si possono consultare all'Archivio Lukács si trova una bibliografia (redatta probabilmente verso il 1910 o il 1911) di testi dell'anarcosindacalismo francese: Sorel, Berth,

Lagardelle, Pouget.⁹⁸ Si trova anche, fra le note su Dostoevskij, un riferimento anarchizzante a Sorel: dopo una citazione dell'*Apocalisse* di Giovanni sulla necessaria abolizione dei commerci, viene il testo che segue: «*Lo Stato*, Sorel: nessuna correzione è possibile finché questo potere non è ridotto a svolgere soltanto un ruolo secondario nei rapporti sociali».⁹⁹ La scelta di Sorel (che si ritrova anche in Benjamin) è comprensibile per il carattere a un tempo romantico anticapitalistico e *apocalittico* del pensiero del teorico dello sciopero generale.¹⁰⁰

Questa problematica sorelliana occuperà un posto ancor più rilevante nella radicalizzazione politica di Lukács dopo il suo ritorno a Budapest nel 1917, quando sarà profondamente attirato dall'eminente storico e dirigente anarcosindacalista ungherese (di origine ebraica) Erwin Szabo. In un testo autobiografico del 1969, Lukács ricorda: «Fu a quel punto della mia evoluzione che l'anarcosindacalismo francese m'influenzò notevolmente».¹⁰¹ All'epoca (1917-18), le sue concezioni politiche si caratterizzano in effetti per l'antiparlamentarismo, la subordinazione della politica all'etica, e il rifiuto di ogni dittatura, fosse pure rivoluzionaria: si tratta di una visione socialista etica semianarchica.

Nel corso del 1918, probabilmente sotto l'influsso della Rivoluzione russa, il messianismo di Lukács si politicizza e si articola con la sua ideologia rivoluzionaria. In una conferenza del 1918, egli rende omaggio agli anabattisti e rivendica il loro imperativo categorico: «Portare ora sulla terra il regno di Dio».¹⁰² Infine, nel dicembre 1918, egli pubblica un articolo (*Il bolscevismo come problema morale*) dove si parla del proletariato come «portatore della redenzione sociale dell'umanità» come «classe-messia della storia del mondo».¹⁰³ Il messianismo si è così «secolarizzato» e tende a confondersi con la rivoluzione sociale, concepita allora (1918-19) da Lukács come uno sconvolgimento totale su scala mondiale.

Questa visione del mondo si manterrà, in certa misura, anche nel primo periodo della sua adesione al comunismo. La prima opera bolscevica da lui letta (fine 1918) gli facilita la transizione: si tratta di *Stato e rivoluzione* di Lenin la cui problematica radicalmente anti-statalista non è priva di convergenze con l'anarchismo. La lettura di questo libro sembra in ogni caso aver svolto un ruolo nella sua decisione di aderire al Partito comunista ungherese nel dicembre

1918.¹⁰⁴ Uno dei primi articoli che Lukács pubblica sulla stampa comunista, *Partito e classe* (1919), è ancora pregno dell'influenza anarcosindacalista di Erwin Szabo.¹⁰⁵ Un altro esempio significativo è il celebre articolo antiparlamentarista del 1920 (*Zur Frage des Parlamentarismus*), del resto apertamente criticato da Lenin. In una intervista concessa poco prima di morire (1971), Lukács ricorda che nel 1919 egli era convinto che la rivoluzione proletaria avrebbe rapidamente portato il «paradiso in terra», concepito in modo profondamente «ascetico-settario».¹⁰⁶

È soltanto a poco a poco, tra il 1920 e il 1923, che Lukács aderisce effettivamente al bolscevismo. *Storia e coscienza di classe*, la grande opera del 1923, è già una *Aufhebung* (negazione-conservazione-superamento) del messianismo e dell'utopia libertaria in una problematica marxista-dialettica. Tuttavia, in un'autocritica (probabilmente sincera) del 1967, Lukács si riferisce al «messianismo utopico» del libro.¹⁰⁷

Lukács è, fra tutti i pensatori che abbiamo esaminato, uno dei meno toccati dalla problematica ebraica; il suo rapporto con il messianismo ebraico resta largamente «sotterraneo» e si manifesta solo indirettamente nella sua opera. Il quadro della sua riflessione e delle sue aspirazioni utopico-rivoluzionarie è sempre universale-umanista, mondiale. Egli rappresenta, nell'insieme qui analizzato, il polo opposto a Scholem, per il quale, viceversa, è l'utopia anarchica che scompare dalla superficie, per agire soltanto in maniera «occulta» e mediata, soprattutto tramite i suoi scritti sul messianismo ebraico.

Erich Fromm è noto soprattutto per i suoi lavori pubblicati negli Stati Uniti a partire dagli anni quaranta: *Escape from Freedom* (1941), *Man for himself* (1947), *The Sane Society* (1955) ecc. Nel decennio successivo Marcuse aveva sottoposto questi scritti a una critica severa, attaccandoli come opere conformiste che, con il loro «revisionismo culturale», avrebbero privato la psicoanalisi freudiana della sua forza critica.¹⁰⁸

Qualunque cosa si pensi di queste critiche (a mio avviso insieme pertinenti e discutibili), esiste un altro periodo dell'opera di Fromm, molto meno conosciuto, quello dei suoi primi scritti psicoanalitici (1927-34), che presenta il più grande interesse e la cui potenza critica e perfino rivoluzionaria è innegabile. Solo una parte di questi lavori

è stata riedita o tradotta. Essi corrispondono all'epoca in cui Fromm comincia a indagare le possibili convergenze tra psicoanalisi e marxismo, e in cui si associa alle attività dell'Institut für Sozialforschung di Francoforte, pubblica articoli e recensioni nella rivista dell'istituto e partecipa ai suoi progetti di ricerca collettiva.

Nonostante la diversità dei temi, questi lavori presentano alcune caratteristiche comuni: una dimensione messianica (di origine ebraica), un atteggiamento di critica radicale del capitalismo come sistema socioeconomico e come struttura psichica (caratteriale) e un orientamento politico antiautoritario. La combinazione di questi tre elementi configura un pensiero originale e sovversivo, che presenta molte analogie con l'itinerario di un Walter Benjamin o di un Ernst Bloch.

In una nota autobiografica redatta nel 1966, Fromm osserva, non senza fierezza, che egli ha studiato l'*Antico Testamento* e il *Talmud* sin dall'infanzia. Suoi maestri sono stati eminenti eruditi rabbinici: Ludwig Krause, uno zio di sua madre, talmudista, tradizionalista di stretta osservanza; il celebre rabbino Nehemia Nobel «un mistico profondamente impregnato del misticismo ebraico e del pensiero umanistico occidentale», e lo specialista del chassidismo (nonché intellettuale socialista) Salman Rabinkow.¹⁰⁹ Ciò che l'aveva colpito di più nella *Bibbia* – in particolare alla luce della catastrofe della prima guerra mondiale – era la profezia messianica di Isaia, di Osea e di Amos, la promessa di una «fine dei tempi» che avrebbe stabilito la pace eterna tra le nazioni e gli uomini.¹¹⁰ È a partire da questo contesto culturale che egli inizia a interessarsi alla filosofia di Marx, che resterà sempre ai suoi occhi l'espressione, in linguaggio secolare, della tradizione del messianismo profetico.¹¹¹

All'inizio degli anni venti, Fromm partecipa alla creazione del Freie Jüdische Lehrhaus (Liberata casa di studi ebraici) a Francoforte, istituzione animata da Franz Rosenzweig e Martin Buber: là assiste (con Ernst Simon e Nahum Glatzer) a un seminario di Gershom Scholem sull'apocalittica del *Libro di Daniele*.¹¹² Contemporaneamente studia a Heidelberg con Rickert, Jaspers e Alfred Weber, e nel 1922 presenta una tesi di dottorato intitolata *Das jüdische Gesetz, ein Beitrag zur Soziologie des Diasporajudentums* (La legge ebraica, un contributo alla sociologia dell'ebraismo della Dia-

spora) dove si esamina, tra l'altro, la struttura sociopsicologica del chassidismo.¹¹³ Secondo Scholem egli era allora un ebreo religioso *shomer mitzvot*, cioè «fedele ai comandamenti della legge», e membro dell'Associazione degli studenti sionisti.¹¹⁴

A partire dal 1924 Fromm si stabilisce a Heidelberg, dove si fa psicoanalizzare da una freudiana ortodossa, Frieda Reichmann (che sposerà nel 1926). Probabilmente è per effetto dell'analisi che Fromm perde allora la fede religiosa, anche se il suo pensiero resterà sempre profondamente segnato dalla religiosità. Secondo Scholem, Fromm era diventato nel 1927 «un trockista entusiasta», convinto della superiorità della sua nuova fede e pieno di commiserazione per l'angustia sionista piccolo-borghese del suo ex maestro.¹¹⁵

La prima pubblicazione psicoanalitica di Fromm – comparsa nel 1927 nella rivista «Imago», diretta da Freud – è un articolo assolutamente sorprendente, attraversato da un forte afflato messianico: *Der Sabbath* (Lo Shabbat). La problematica del testo è tipicamente restituzionista-utopica e ancora carica di spirito religioso, nonostante il linguaggio scientifico e l'influenza diretta del libro di Otto Rank, *Il trauma della nascita* (1924), nonché dei lavori di Reik e di Abraham sulla psicoanalisi delle religioni. L'articolo comincia con l'esaminare il senso dell'interdizione del lavoro durante il sabato ebraico, mostrando come il concetto biblico di «lavoro» si riferisca essenzialmente al rapporto tra gli uomini e la natura, più precisamente la terra. La proibizione del lavoro implica dunque la sospensione, durante il sabato, della «violazione incestuosa della Madre Terra e della natura in generale da parte dell'uomo». Secondo Fromm, il significato psicologico profondo del rito sabbatico ebraico è il seguente: mediante l'interdizione rigorosa e severa di qualsiasi attività lavorativa durante il sabato, la religione ebraica mira al «ristabilimento (*Wiederherstellung*) dello stato paradisiaco senza lavoro, dell'armonia tra l'uomo e la natura, del ritorno nel ventre materno (*der Rückkehr in den Mutterleib*). Donde la promessa talmudica che il Messia verrà quando Israele osserverà, per una volta interamente, il sabato. Secondo Fromm,

i profeti vedono nel tempo messianico una situazione in cui la lotta tra l'uomo e la natura avrà trovato la sua fine (...). Lo stato paradisiaco sarà di nuovo ristabilito. Se l'uomo è stato espulso dal Paradiso, perché ha voluto essere come Dio – uguale al padre, cioè capace di conquistare la madre –, e se il lavoro è la puni-

zione per questa infrazione originaria (*Urverbrechen*), allora, secondo la concezione dei profeti, nel periodo messianico l'uomo vivrà in armonia totale con la natura, cioè senza necessità di lavorare, nel Paradiso, l'equivalente del ventre materno.¹¹⁶

Fromm ritornerà a più riprese sulle idee espresse in questo articolo nei suoi scritti successivi alla seconda guerra mondiale, ma attenuandone l'aspetto restituzionista e dando loro una dimensione più razionalista e «progressista».¹¹⁷

È interessante confrontare questo saggio sul sabato con le riflessioni di Walter Benjamin, contenute sia nel saggio sulla lingua del 1916 che negli scritti teologici posteriori, sul tema del ristabilimento dell'armonia edenica tra l'uomo e la natura. Non si tratta di una qualunque «influenza», ma di figure diverse della stessa corrente di pensiero presente nella cultura ebraico-tedesca.

La preoccupazione di combinare il marxismo e la psicoanalisi è al centro degli scritti successivi di Fromm. Quel che colpisce nella sua interpretazione del marxismo è la carica direttamente *anti-autoritaria*, che si manifesta anche nella sua lettura e nella sua applicazione al metodo freudiano. Un esempio molto rivelatore è l'articolo del 1931, *Contributo alla psicologia del criminale e della società punitiva (der strafenden Gesellschaft)*. Secondo Fromm il vero scopo della punizione legale non è, come si pretende, la prevenzione del crimine e ancora meno la correzione del criminale, ma «l'educazione della massa alla subordinazione e all'attaccamento ai dominanti». Ogni società di classe è caratterizzata dal dominio esercitato su una grande massa di spossati da un ristretto strato di possidenti. La violenza fisica (la polizia e l'esercito) rappresenta il mezzo più visibile per assicurare tale dominio, ma alla lunga non permette di garantirlo efficacemente. Donde l'importanza capitale di mezzi psichici il cui ruolo è quello di «condurre le masse a una situazione di attaccamento e di dipendenza spirituale verso la classe dominante, o i suoi rappresentanti, di modo che essa si sottometta e obbedisca perfino senza l'uso della violenza». La giustizia penale è uno di questi mezzi; essa permette allo Stato della classe dominante d'imporsi alla massa come una figura paterna che punisce ed esige obbedienza; essa è dunque «una precondizione psichica indispensabile della società di classe» e non ha niente a che vedere

con una pretesa prevenzione della criminalità.¹¹⁸ È difficile non vedere in queste righe una premonizione dell'avvenire che attendeva la Germania negli anni successivi...

La prima opera maggiore di Fromm è *Il dogma di Cristo*, pubblicata a Vienna nel 1931. Questo lavoro che combina psicoanalisi e marxismo, non è in rottura con le sue preoccupazioni ebraico-religiose, perché ai suoi occhi il cristianesimo primitivo è il continuatore diretto del messianismo ebraico in lotta contro l'Impero romano.

Per Fromm il cristianesimo era originariamente «un movimento messianico rivoluzionario» il cui messaggio era l'attesa escatologica, l'avvento imminente del regno di Dio. La comunità cristiana primitiva era «una libera confraternita di poveri», fortemente ostile a ogni autorità, a ogni potere di tipo «paterno». Il mito cristiano originario di Cristo come Messia-martire elevato alla dignità di Dio comportava una ostilità nascosta nei confronti del Dio padre, dell'imperatore e dell'autorità in generale. Il cristianesimo è stato l'espressione delle tendenze rivoluzionarie, delle aspirazioni e nostalgie delle masse oppresse, prima ebraiche e poi pagane, che si riunivano in «una organizzazione comunitaria senza autorità, né statuti, né burocrazia».¹¹⁹

Al contrario, a partire dal secolo III si produce un cambiamento nella base sociale del cristianesimo: esso diviene anche la religione delle classi alte e dirigenti dell'Impero romano. Ne seguirà una modificazione profonda delle credenze relative al Cristo: l'uomo elevato alla dignità di Dio diviene il Figlio dell'Uomo che era stato sempre Dio (dogma della consustanzialità). Parallelamente la speranza escatologica di una autentica liberazione storica è progressivamente sostituita dall'idea della Salvezza come liberazione interiore, spirituale, non storica, individuale. Infine, in stretta associazione con questa rinuncia al messianismo, si assisterà a una *riconciliazione crescente tra la Chiesa e lo Stato*. In una parola: «Il cristianesimo, che era stata la religione di una comunità di fratelli tutti uguali, senza gerarchia né burocrazia, diventa la "Chiesa", il riflesso della monarchia assoluta dell'Impero romano». Questa trasformazione di una libera confraternita in una organizzazione gerarchica autoritaria è accompagnata da un cambiamento *psichico*: l'ostilità nei confronti del padre e il disprezzo dei primi cristiani per i ricchi e i dirigenti – «in breve, per qualsiasi autorità» – è sostituito dal rispetto e dalla subordinazione nei confronti delle nuove autorità clericali. Le pul-

sioni aggressive, originariamente dirette contro il padre, si rivolgono ora verso il proprio io, offrendo così uno sfogo senza pericolo per la stabilità sociale, e generando un sentimento generale di colpa, accompagnato dal bisogno masochista di espiazione.¹²⁰ Se il riferimento di Scholem al «trockismo» di Fromm nel 1927 è esatto, non è impossibile che questa analisi dell'evoluzione del cristianesimo sia analoga, nello spirito del suo autore, a quella che ha conosciuto il comunismo sovietico dopo la morte di Lenin...

Si potrebbe osservare a proposito di questa ricerca storica (come a proposito degli scritti di storia della religione di Gershom Scholem) che l'autore non proietta i suoi sentimenti sulla storia, ma i suoi atteggiamenti, le sue concezioni e i suoi valori (la sua visione del mondo) lo rendono più sensibile a certi aspetti della realtà storica piuttosto che ad altri: nel caso di Fromm, alla dimensione messianica e antiautoritaria del cristianesimo primitivo. Nonostante il suo carattere scientifico, è evidente che questo saggio non è «neutro», dal momento che l'autore non nasconde le proprie simpatie per l'escatologia rivoluzionaria dei primi cristiani.

Quest'opera è accolta nella «Zeitschrift für Sozialforschung» – la rivista dell'Istituto di ricerca sociale di Francoforte – come il primo esempio concreto di sintesi tra Freud e Marx.¹²¹ Senza appartenere direttamente all'Istituto, Fromm si associa negli anni trenta alla Scuola di Francoforte, pubblicando numerosi saggi e recensioni nella rivista diretta da Horkheimer.

L'articolo sul sabato del 1927 conteneva, almeno implicitamente, una critica di tipo romantico dell'etica borghese del lavoro e del dominio sulla natura che si ritrova, rafforzata, in uno dei suoi primi articoli per la «Zeitschrift» (1932). Esaminando lo spirito capitalista-borghese (come lo definiscono Weber e Sombart) a partire dai romanzi di Defoe e dall'autobiografia di Benjamin Franklin, Fromm lo mette in rapporto con il «carattere anale» studiato da Freud e dal suo allievo Karl Abraham. In questo contesto, egli oppone lo spirito precapitalista, per il quale la ricerca del piacere e delle soddisfazioni è un fine che va da sé (cui è subordinata l'attività economica), allo spirito del capitalismo, che considera il risparmio e l'accumulazione come i fini essenziali. Nel Medioevo l'individuo traeva soddisfazioni varie (a seconda della sua classe sociale) dalle festività sontuose, dalle belle pitture, dai monumenti splendidi, nonché dai numerosi giorni di riposo.

Era inteso che l'uomo ha un diritto innato alla gioia, alla felicità e al piacere; in essi si vedeva lo scopo di ogni attività umana, economica e no. In proposito lo spirito borghese ha introdotto un cambiamento decisivo. La gioia e la felicità hanno cessato di essere lo scopo evidente della vita. Qualcos'altro ha preso il primo posto nella scala dei valori: il dovere.¹²²

È evidente che questo saggio – che ha profondi legami con la tematica dell'articolo sul sabato, anche se l'aspetto messianico è assente – manifesta una idealizzazione romantica dei modi di vita precapitalistici (in particolare quello medievale).

Una prospettiva analoga ispira un altro saggio di Fromm, sempre degli stessi anni, dedicato agli scritti sul matriarcato di Bachofen. Egli comincia col constatare che i lavori di Bachofen sono stati accolti con entusiasmo da due campi politici opposti: i socialisti (Marx, Engels, Bebel ecc.) e gli antisocialisti controrivoluzionari (Klages, Bäumlner).

L'elemento comune al ventaglio di atteggiamenti adottati nei confronti del matriarcato è la comune distanza dalla società borghese democratica (...) che si siano rivolti al passato come a un paradiso perduto, o che si siano rivolti, pieni di speranza, a un futuro migliore. Ma l'atteggiamento critico verso il presente era la sola cosa che i due gruppi opposti di sostenitori della teoria del matriarcato avevano in comune.

Fromm sottolinea che la società matriarcale di cui parla Bachofen comporta molti tratti che l'avvicinano agli ideali socialisti: democrazia, eguaglianza, libertà, fraternità, armonia con la natura, assenza di proprietà privata; egli cita una osservazione del socialista Kelles-Krauz secondo il quale Bachofen ha scavato sotto la rinascita borghese per far emergere i germi preziosi di una nuova rinascita rivoluzionaria: la rinascita dello spirito comunista. A partire da Bachofen e da Freud, Fromm distingue due tipi di carattere sociale: i patricentrici e i matricentrici. Il tipo patricentrico è caratterizzato da sensi di colpa, amore docile dell'autorità paterna, desiderio e piacere di dominare i più deboli, accettazione della sofferenza come punizione delle proprie colpe; la società borghese e l'etica protestante del lavoro ne sono l'espressione moderna. Il tipo matricentrico, per contro, non conosce né l'angoscia né la sottomissione, ma l'amore materno per i deboli e una maggiore attitudine al piacere e alla gioia, sensi di colpa molto meno intensi ecc.

I rappresentanti moderni delle tendenze matricentriche sarebbero la classe operaia e il programma sociale marxista.¹²³

Anche questo articolo dev'essere messo in rapporto col saggio del 1927 sul sabato: la società matriarcale primordiale di cui parla Bachofen appare come l'equivalente antropologico del paradiso edonico e materno, liberato dalla maledizione del lavoro, e la rivoluzione socialista è il corrispondente secolare dell'avvento del Messia che ristabilisce il Giardino dei piaceri.

Il testo di Fromm pubblicato nella «Zeitschrift für Sozialforschung» avrà una influenza profonda su Walter Benjamin, che scriverà l'anno successivo il suo saggio su Bachofen sviluppando temi simili, riferendosi esplicitamente a quello che chiama «il notevole studio» di Fromm.¹²⁴

Dopo la partenza di Fromm per gli Stati Uniti (1934), il radicalismo rivoluzionario-libertario del suo marxismo si attenuerà e il suo pensiero prenderà una piega più moderata, di cui si possono già percepire i primi segni nel lavoro che scrive nel 1936 per lo studio della Scuola di Francoforte sull'autorità e la famiglia: pur riaffermando la propria prospettiva antiautoritaria, egli respinge l'anarchismo come una forma di rivolta incoerente, e fa l'elogio della democrazia borghese del secolo XIX come forma di autorità fondata sulla soddisfazione (ineguale ma reale) degli interessi del complesso degli strati sociali.¹²⁵

Ciò detto, la critica culturale della civiltà industriale, l'aspirazione messianica a un mondo nuovo e la tendenza antiautoritaria, resteranno presenti nell'opera successiva di Erich Fromm, come dimostra, per esempio, il libro del 1966 *Voi sarete come dei*, una lettura umanista-socialista del profetismo biblico. Qui egli riprende quasi parola per parola il saggio del 1927 (salvo il riferimento al Paradiso perduto, che scompare completamente), sottolineando che il sabato è l'espressione dell'idea centrale dell'ebraismo: «Il concetto di libertà, della completa armonia fra uomo e natura, fra uomo e uomo; il concetto dell'anticipazione del tempo messianico e della vittoria umana sul tempo, sulla tristezza e sulla morte».¹²⁶ I riferimenti escatologici che attraversano quest'opera non hanno più l'esplosività sovversiva dei lavori degli anni venti e trenta, ma attestano la continuità delle preoccupazioni politico-religiose dell'autore e il suo atteggiamento critico di fronte all'ordine stabilito.

8.

Crocevia, circoli e figure: alcuni casi esemplari

In questo saggio ci limitiamo a studiare una decina di autori, ma non c'è dubbio che se ne possono trovare molti altri nell'intelligencija ebraica di cultura tedesca che condividono un orientamento libertario e una concezione romantico-messianica della storia.

Esamineremo brevemente alcuni crocevia culturali, circoli e correnti letterarie, politiche e/o religiose dell'Europa centrale che costituiscono l'ambiente più favorevole per l'emergere dell'affinità elettiva tra utopia e messianismo, nonché taluni esempi, non necessariamente «esemplari» o rappresentativi, di scrittori, pensatori o militanti usciti da questi circoli.

La rivista «Der Jude», diretta da Martin Buber, è uno di questi luoghi culturali privilegiati. Tra i suoi collaboratori si trovano i nomi di Franz Rosenzweig, Gershom Scholem, Franz Kafka, Ernst Simon, Hugo Bergmann. Durante i nove anni di vita della rivista (1916-24), essa sarà uno dei principali centri di diffusione della sensibilità religiosa della cultura ebraico-tedesca.

Attorno alla rivista «Der Jude» si trovano certi autori che si situano da qualche parte tra Martin Buber e Gustav Landauer, ma che, per la loro identificazione primordiale con l'ebraismo, appartengono piuttosto all'universo spirituale degli ebrei religiosi anarchiceggianti: Hans Kohn e Rudolf Kayser.

Hans Kohn è stato negli anni 1912-14 uno dei principali animatori del Circolo Bar-Kochba di Praga, cui partecipano Hugo Bergmann, Robert Weltsch, Max Brod e, più occasionalmente, Franz Kafka. Com'è noto si tratta di un club culturale sionista influenzato da Martin Buber, Achad Ha-am (Asher Ginsberg: il teorico

del sionismo culturale avversario di Herzl e dell'idea di uno Stato ebraico) e Gustav Landauer. In un'opera pubblicata nel 1930, Hans Kohn descrive lo stato d'animo del suo ambiente:

Durante il primo decennio del secolo XX, si è ridestato l'interesse per il romanticismo. Novalis e, soprattutto, Hölderlin erano i «classici» più letti della nostra giovinezza (...). Alla nuova generazione la scienza specializzata e meccanizzata appariva fredda, senza vita e sterile. Essa voleva risalire alle fonti oscure e primordiali (*Urquellen*) dell'essere (...). La mistica è stata la fonte dell'eterna giovinezza in cui si è immersa la nostalgia religiosa dell'epoca.¹

È in questo contesto che si produrrà ciò che egli indica nella sua autobiografia (1965) come il trasferimento di concetti quali «comunità popolare organica» o *Volksurträume* (sogni ancestrali del popolo) dal nazionalismo tedesco al nazionalismo ebraico, cioè al sionismo. Hans Kohn è uno dei rari protagonisti dell'epoca che riconosca esplicitamente la filiazione del suo pensiero neoromantico ebraico dalle fonti germaniche:

Il nostro sionismo non era una reazione alla persecuzione ma, sotto l'influenza del pensiero tedesco dell'epoca, una ricerca delle nostre «radici», un ripiegamento verso l'interiorità, cioè verso il centro presunto della nostra vera identità, che si trovava, noi credevamo, duemila anni prima, nei tempi biblici.²

Nel 1913 egli pubblica una raccolta, *Vom Judentum* (Sull'ebraismo), cui collaborano – oltre a Kohn stesso, con un saggio intitolato *Lo spirito dell'Oriente* – Buber, Landauer e Karl Wolfskehl: un sionista, un anarchico e un discepolo conservatore di Stefan George... All'incirca nella stessa epoca egli tenta (invano) di pubblicare una scelta di testi di autori mistici... cristiani tedeschi. Queste preoccupazioni religiose e spirituali giudeo-cristiane sono sin dall'inizio strettamente associate a temi libertari: Gesù era a suo avviso

uno dei più grandi profeti ebrei, un anarchico etico religioso, per il quale i poteri e le ambizioni dell'epoca contano poco in confronto al *Malkhut Ha-Shamayim*, il Regno del Cielo che si avvicinava, di cui annunciava l'avvento agli ebrei e che doveva mettere fine alle ingiustizie sulla terra.³

Mobilitato durante la Grande guerra, Hans Kohn sarà fatto prigioniero dall'esercito zarista. Egli saluta con entusiasmo la Rivoluzione di Ottobre – «la più possente esperienza direttrice dell'u-

manità dopo il 1793» – e dalla Russia invia nel 1919 un articolo per la rivista di Buber, «Der Jude». In questo testo – un documento impressionante della radicalizzazione di certi ambienti ebraici religiosi durante l'apogeo dell'ondata rivoluzionaria nella Mitteleuropa – Kohn sostiene che la soluzione autentica della questione ebraica è possibile solo simultaneamente a una soluzione della «questione umana» (*Menscheitsfrage*) mediante la rivoluzione mondiale che distruggerà lo Stato, questo «fantasma sinistro (...) nemico dello spirito». Hans Kohn crede nella vocazione messianica degli ebrei, come popolo che porta *Ol Malkhut Ha-Shamayim* (il giogo del Regno del Cielo) e dal quale verrà la parola redentrice per l'intera umanità: il socialismo libertario, «questa dottrina dei nostri profeti e di Gesù» ispirato dallo «spirito di Gustav Landauer». Lo scopo della lotta, che si situa in un avvenire lontano, è quello d'instaurare «un potere che non sia più "potere" ma piuttosto: An-archia».⁴

Dopo un breve soggiorno a Parigi (1920), egli scopre gli scritti di Péguy e ne riprende la distinzione tra mistica e politica, in un libro sul nazionalismo pubblicato nel 1922. Occorre separare il popolo dallo Stato: la nazione non ha bisogno di uno Stato per svilupparsi socialmente e culturalmente, e il sentimento nazionale dev'essere dissociato dal concetto di uno Stato territoriale.⁵ Forte di queste idee, Hans Kohn parte per la Palestina, dove diventerà (nel 1925) uno dei fondatori e animatori del *Brit Shalom* (Alleanza per la pace). In quel periodo, in un saggio su *L'idea politica dell'ebraismo*, scrive che «i profeti hanno concepito l'avvento del regno messianico come un atto storico, che si compie tra le generazioni viventi», contrariamente all'apocalittica tardiva che lo ha trasformato in un evento metafisico, centrato sulla resurrezione dei morti. Per la tradizione ebraica, il mondo messianico «non si trova nell'aldilà, ma nel tempo che diviene, che verrà, *ha-olam haba*». È il tempo dell'unificazione di tutti gli uomini in un'alleanza fraterna, un regno di pace universale.⁶

Sempre discepolo fedele a Buber, Hans Kohn scrive a Gerusalemme tra il 1927 e il 1929 la biografia del suo maestro spirituale, che è anche il ritratto intellettuale di un'intera generazione ebraico-tedesca. Certe osservazioni in quest'opera suggeriscono che in quegli anni l'autore è alla ricerca di una sintesi (romantica) tra anarchi-

smo e marxismo. Dopo aver ricordato che Tönnies «come allievo di Marx» (un giudizio quanto meno discutibile), come pure i neoromantici, per influsso di Nietzsche, hanno sempre opposto la vera comunità allo Stato nazionale sovrano moderno, «formazione tipica della socializzazione borghese-capitalista», egli conclude:

Il socialismo di Marx ha lo stesso scopo finale dell'anarchia, cui apparteneva Gustav Landauer (...). Anche Marx vuole la libera associazione, apolitica, senza Stato, la vera *Gemeinschaft*, la società compiuta di tutti gli uomini.⁷

Nel 1929 scoppiava una ribellione araba in Palestina, duramente repressa dalle autorità britanniche. Traumatizzato dagli avvenimenti, Hans Kohn rompe con il sionismo e abbandona la Palestina. Nel 1933 parte per gli Stati Uniti dove diventerà presto conosciuto come storico del nazionalismo. I suoi lavori americani saranno – soprattutto dopo il 1945 – radicalmente antiromantici e anti-messianici, in una prospettiva liberale «classica».⁸

Contrariamente a Hans Kohn, Rudolf Kayser non era sionista. La sua tesi di dottorato (1914) è dedicata alla letteratura romantica, in particolare ad Armin e Brentano, ma egli s'interessa anche di religione ebraica: nel 1921 pubblica l'opera *Moses Tod* (La morte di Mosè) e, nel 1922, un saggio su Franz Werfel dove si tratta della dimensione ebraico-religiosa del poeta praghese e della sua aspirazione a una redenzione universale.⁹ Collaboratore della rivista «Der Jude», vi pubblica un articolo piuttosto sorprendente che lo situa (un po' come Hans Kohn) in uno spazio politico-religioso di cui Buber e Landauer rappresentano i poli magnetici. Pur rifiutando il sionismo, auspica la costituzione di una «Nuova alleanza» (*Neuer Bund*), un'«Associazione ebraica» (*jüdische Genossenschaft*) – che compara ai taborniti hussiti del secolo xv – la cui missione sarebbe quella di «preparare l'era del Messia» aiutando l'umanità a passare dall'«inferno della politica» al «paradiso messianico». Questa missione implica l'abolizione dello Stato, compito per il quale gli ebrei sono chiamati a svolgere un ruolo essenziale, in quanto «non si può immaginare alcuna comunità più lontana dallo Stato che quella etico-religiosa degli ebrei (...). L'idea dello Stato è una idea non ebraica (*unjüdisch*)». La comunità religiosa ebraica si distingue dallo Stato per l'assenza di rapporti di dominio: il potere

appartiene soltanto all'idea divina. È in questo senso che essa è «teocratica»: solo la legge divina regna. In conclusione: «Ecco dunque la missione degli ebrei: restando essi stessi senza Stato, fare della terra la patria degli uomini...».¹⁰

Nello stesso anno Kayser pubblica un fervente omaggio a Kurt Eisner e a Gustav Landauer, sotto il titolo *Il rivoluzionario ebreo*. Esagerata dagli antisemiti, negata dalla borghesia ebraica, la partecipazione degli ebrei ai movimenti rivoluzionari contemporanei è un fatto innegabile. Ebrei come Trockij, Radek, Axel'rod, Eisner, Leviné, Toller, Rosa Luxemburg, sono diventati dirigenti della rivoluzione: molti di loro hanno pagato con la vita, come «martiri dell'idea, Cristi e annunciatori di una nuova umanità». La loro figura ancestrale è il profeta che proclama l'irruzione imminente dell'era messianica: *Sabbatai Sevi!* Il rivoluzionario ebreo non aspira a riformare lo Stato, né a distribuire la ricchezza: ciò che vuole, nel rovesciare i troni, gli stati maggiori o i potentati economici, è sconvolgere i sentimenti umani, risvegliare la religiosità, l'amore e lo spirito.

Per questa ragione ogni ebreo rivoluzionario-spirituale dev'essere oggi necessariamente socialista: come negatore del capitalismo, della sua infame ricerca del profitto e del suo carattere materialista. Per questa stessa ragione, tuttavia, il suo fine ultimo è l'anarchia, l'abolizione di ogni rapporto di potere.

È per questo ideale che sono caduti Eisner e Landauer: «essi sono morti come Gesù di Nazareth e tutti gli altri martiri ebrei».¹¹ Questi due articoli rappresentano, in modo pressoché idealtipico, l'articolazione-fusione tra messianismo ebraico e rivoluzione anarchica; religiosità biblica e utopia moderna sembrano costituire qui un solo e unico sistema di vasi comunicanti, alimentato da un solo e medesimo fluido spirituale.

Rudolf Kayser conosceva Walter Benjamin ed era probabilmente quel «protettore» della casa editrice Fischer di cui Benjamin scrive in una lettera a Scholem del 26 maggio 1921.¹² Nel 1923 diventerà il direttore della principale rivista letteraria tedesca, «Die neue Rundschau». In un libro pubblicato nello stesso periodo, *Die Zeit ohne Mythos* (Il tempo senza miti), egli scrive che «nostro ultimo sogno è l'anarchia» e che «ogni irruzione rivoluzionaria nella vita politica e culturale ha questo significato: innalzarsi dal legale verso il metafisico...».¹³

Le idee di Buber e Landauer influenzeranno anche significativamente i movimenti della gioventù socialisti-sionisti, soprattutto lo Hapoel Hatzair (Il giovane operaio) e lo Hashomer Hatzair (La giovane guardia) che aspiravano a realizzare in Palestina una federazione di comunità rurali collettiviste. Questi movimenti erano diffusi soprattutto nell'Europa orientale, ma svolgevano un'importante attività anche a Vienna, in particolare presso giovani *Ost-Juden*. È là che lo scrittore Manes Sperber farà il suo apprendistato politico.

Nato nel 1905 nello *Shtetl* Zablutow in Galizia – la provincia polacca dell'Impero austro-ungarico – Manes Sperber proviene da un ambiente in cui si fiancheggiavano la tradizione ebraica chassidica e la cultura tedesca, i discepoli dello *Tzaddik* miracoloso e gli ammiratori di Schiller, Goethe e Heine. Le sue prime letture testimoniano di questo «incrocio culturale»: la *Bibbia* in ebraico, i racconti dei fratelli Grimm e i periodici viennesi...¹⁴ In quel villaggio ebraico, oppresso dalla povertà, «c'era sempre qualcuno per dimostrare che proprio l'eccesso di sofferenza e di miseria significava per l'appunto l'avvicinarsi ineluttabile del Messia e l'imminenza della sua venuta». Non solo gli adulti ma anche i bambini sapevano che il Messia poteva scendere in qualsiasi momento sulla terra. Il suo bisnonno, uno stimato rabbino chassidico, era solito salire ogni sera su una collina per scrutare l'orizzonte «nella speranza di veder arrivare il Messia». Con l'inizio della guerra mondiale e le sue atrocità, questo sentimento s'intensificò nello *Shtetl*: i chassidim assicuravano che «la liberazione si avvicinava a passi da gigante e si annunciava l'alba del tempo messianico: non si comprenderebbe, altrimenti, perché la guerra si estendesse senza limiti al punto di trasformare ben presto la terra in un immenso macello...» Il giovane Sperber condivideva la fede dei suoi antenati: «Prima ancora di essere capace di tradurre le parole del profeta Isaia, sapevo che occorreva attendere la venuta del Messia perché l'ingiustizia scomparisse dalla terra».¹⁵

Nel 1916 la sua famiglia si stabilisce a Vienna e da quel momento la sua educazione, la sua *Bildung* si svolgeranno nel contesto culturale germanico della capitale dell'Impero, allora al suo apogeo. L'adolescente scopre la poesia romantica – «nessun poeta mi ha mai ispirato tanta ammirazione come Hölderlin» –, la filosofia

di Nietzsche, che lo seduce (come molti anarchici) per il suo lato «sovversivo e rivoluzionario» e le opere espressioniste di Toller, Hasenclever e Georg Kaiser:¹⁶ in una parola, l'universo della cultura romantico-anticapitalista.

Molto rapidamente questo shock culturale provocherà una crisi religiosa: verso la fine della guerra, Sperber perde definitivamente la fede, il che, a suo avviso, avrà come conseguenza «una rottura destinata per sempre a restare irreparabile».¹⁷ Ma ciò non lo porta a rompere con l'ebraismo: al contrario, sin dal 1917, egli aderirà allo Hashomer Hatzair, organizzazione della gioventù sionista-socialista. In realtà, la sua fede messianica si è investita nell'utopia rivoluzionaria: «Avevo smesso da tempo di obbedire ai comandamenti, ma vivevo ancora nella stessa speranza con la quale, da bambino, attendevo il Messia. Era ormai l'attività rivoluzionaria che occupava il posto del messianismo».¹⁸

Lo Hashomer Hatzair – che in quel periodo aveva il suo centro a Vienna – era influenzato contemporaneamente dalla Jugendbewegung tedesca (soprattutto da Gustav Wyneken, al quale Benjamin era stato vicino verso il 1914), dalle idee di Buber sul rinnovamento dell'ebraismo, dal socialismo libertario di Gustav Landauer e dalla cultura romantica viennese.¹⁹ L'Ottobre 1917 soffierà sulle braci ma, secondo Sperber, «della rivoluzione russa, noi riprendevamo soprattutto il socialismo rivoluzionario dei discendenti dei narodniki e l'anarcocomunismo del principe rivoluzionario Kropotkin; il marxismo c'interessava molto meno».²⁰ L'antiautoritarismo libertario è dunque al cuore della loro utopia socialista: «Noi non intendevamo esercitare il potere all'interno dello Stato, ma rendere superflui sia lo Stato sia il potere». Sperber invoca con venerazione «la nobile figura di Gustav Landauer» assassinato a Monaco e simpatizza con i soviet della Baviera e dell'Ungheria, ma i suoi eroi preferiti sono a quell'epoca i rivoluzionari russi del volgere del secolo: Sofia Perovskaija, Vera Figner, Kalia'ev. Ciò che lo attira irresistibilmente verso i martiri della Narodnia Volia è il loro sacrificio e la loro dedizione totale alla «preparazione di uno stato di cose inaccessibile» – lo stesso che sognarono «sessanta generazioni di miei antenati» – la loro lotta eroica per «un avvenire messianico». Come loro, il giovane Sperber «credeva che solo i rivoluzionari avrebbero provocato l'avvento di un mondo sublime».²¹

Mentre per gli ebrei rivoluzionari dello *Shtetl* polacco e russo il passaggio alla rivoluzione implica quasi sempre l'abbandono totale dei riferimenti religiosi e l'adesione a un razionalismo materialista e radicalmente ateo, Manes Sperber e i suoi amici dello Hashomer, presi nel turbinio neoromantico della gioventù viennese, conserveranno, all'interno del loro impegno politico rivoluzionario, il riferimento al messianismo ebraico ancestrale. Per la maggior parte di loro si tratta di una fase transitoria, precedente alla loro adesione al marxismo e al leninismo; ma alcuni – tra i quali lo stesso Sperber – resteranno segnati, anche nel loro periodo comunista, da certe aspirazioni utopiche, millenariste e libertarie.

Nel corso degli anni venti, Sperber aderisce al tempo stesso al materialismo storico e alla psicologia individuale di Alfred Adler. Il parallelismo con l'itinerario spirituale di Erich Fromm è impressionante, ma a quanto pare i loro cammini non si sono mai incrociati. Nel 1926, Sperber pubblica un opuscolo in omaggio ad Adler in cui l'idea messianica conosce una curiosa trasmutazione cristiana: l'autore si rivolta contro la guerra mondiale, questo massacro senza precedenti «1914 anni dopo la nascita di colui che ha voluto stabilire il Regno del cielo sulla terra mediante il sentimento comunitario (*Gemeinschaftsgefühl*) e l'amore del prossimo». Ciò che l'attira verso la dottrina di Adler è tanto il tema romantico della *Gemeinschaft* che quello – ispirato da una lettura libertaria di Nietzsche – della lotta contro l'autoritarismo: la conclusione dell'opuscolo del 1926 celebra il maestro come un genio animato dal «pathos della comunità» e dal desiderio ardente di «distruggere la volontà di potenza». ²²

È verso il 1927, durante il suo soggiorno in Germania, che Sperber si lega al Partito comunista, pur rimanendo in contatto con un circolo di anarchici pacifisti, per i quali tiene conferenze. Egli ammira il «radicalismo di questi uomini ribelli che, privi di qualsiasi volontà di potenza, si battevano contro tutti i detentori di potere...». A questo proposito Manes Sperber s'interroga nella sua autobiografia: «Perché in tutta la mia esistenza ho conservato simpatie per gli anarchici, benché io abbia sempre rifiutato di seguirli sulla via degli atti terroristici individuali e nella loro concezione volontarista della storia?» ²³

Anche il sostegno all'Urss è il risultato della credenza – o del-

l'illusione – che in quel paese i poveri, gli sfruttati, i «portatori d'acqua» «avessero abolito una volta per sempre l'esercizio della potenza e dell'oppressione». A ciò si aggiungono a partire dal 1929 la crisi economica catastrofica e l'atmosfera apocalittica nelle file del Komintern, i cui militanti credevano all'avvento imminente della rivoluzione mondiale, «presto, molto presto, in un istante che non cessava di avvicinarsi, come la venuta del Messia che attendeva il mio bisnonno». ²⁴

Negli scritti del periodo comunista di Manes Sperber si trova un'eco attenuata delle sue inclinazioni libertarie. Nelle conferenze del 1933 pubblicate successivamente sotto il titolo di *Individuum und Gemeinschaft* (Individuo e comunità), egli riafferma in termini marxisti le proprie convinzioni antiautoritarie radicali: «Più grandi sono le masse nell'interesse delle quali esiste l'ordine, più ristretta sarà l'autorità necessaria per il suo mantenimento. L'ordine per tutti sarebbe fondato sull'autorità di tutti. Sarebbe dunque un ordine senza autorità (*autoritätslose Ordnung*)». ²⁵

Esiliato a Parigi, Sperber lavora nel 1934-35 all'Institut pour l'Étude du Fascisme (INFA), animato dal dirigente comunista tedesco Willi Münzenberg; è nei suoi locali che Benjamin avrebbe tenuto nel 1934 la conferenza su *L'autore come produttore*. Manes Sperber arriva a Parigi nel giugno 1934, alcuni mesi dopo la conferenza di Benjamin, ma è probabile che i due si siano incontrati in seguito.

Nel 1937, disgustato dai processi di Mosca, Sperber rompe con il Partito comunista; scrive allora un saggio intitolato *Zur Analyse der Tyrannis* (Per l'analisi della tirannia) che individua il germe della tirannia in ogni direzione autoritaria che si separi dalla comunità e si renda autonoma (*verselbständigt*) nei suoi confronti. Egli tuttavia non per questo perde la fede in un avvenire comunitario dove «la lotta per il potere e il dominio non avrà più posto nella vita degli uomini». ²⁶ Queste idee si ritrovano nei suoi scritti politici del dopoguerra, come *Il tallone di Achille* (1957), dove egli oppone alla filosofia politica della destra (stalinismo compreso) – «Lo Stato è la Ragione» – lo scopo autentico al quale aspira da sempre la sinistra: «una società in cui l'uomo non sia governato ma padrone della propria libertà, e dove il governo sia definitivamente sostituito dall'amministrazione delle cose», formula che riunisce in una sintesi armoniosa l'ideale libertario e l'utopia marxista. ²⁷

Una religione atea sotterranea traspare a tratti nella sua trilogia romanzesca del 1949-52 (*E il cespuglio divenne cenere, Più profondo dell'abisso, La baia perduta*) e nei numerosi saggi filosofici, letterari e politici. In ogni caso Sperber non cesserà mai di richiamarsi all'ebraismo, di cui definisce la specificità culturale-religiosa millenaria nei seguenti termini:

Senza dimenticare il passato, Israele, solo tra tutti i popoli, traeva la sua forza da una speranza escatologica, dall'attesa di un avvenire prossimo o lontano (...). Israele aveva per sé la Promessa: senza il messianismo profetico, Israele era ineluttabilmente perduto.

Non si tratta, ai suoi occhi, di un semplice riferimento storico, perché in un altro testo della stessa epoca (gli anni cinquanta) egli proclama l'attualità politica di questa eredità: «Si può dubitare che la sinistra possa durare senza nutrirsi di una speranza escatologica...».²⁸

Nell'autobiografia, redatta nel corso degli ultimi anni della sua vita, Sperber sembra constatare il fallimento della sua speranza messianico-rivoluzionaria: il Redentore al quale egli aveva creduto «era venuto, e non era quello vero, bensì un anticristo».²⁹ Non-dimeno questa speranza – in una versione secolarizzata – resterà la fonte d'ispirazione del suo sogno socialista-umanista di cambiamento del mondo: come scriverà in uno dei suoi ultimi saggi, «nessuna morte sacrificale, nessuna grazia della redenzione porterà la trasformazione tanto desiderata, perché l'avvento del Messia dipende da noi, da noi tutti, dagli atti di ciascuno di noi».³⁰

L'influenza di Landauer e più generalmente delle idee libertarie si esercita anche, in maniera notevole, sugli scrittori e poeti ebrei che partecipano al *movimento espressionista*, in particolare attraverso alcune riviste letterarie di orientamento pacifista che compaiono durante la prima guerra mondiale: «Die Tat», «Die weissen Blätter», «Die Aktion». Fra questi scrittori si possono ricordare Carl Einstein, Ludwig Rubiner, Walter Hasenclever, Alfred Wolfenstein, Ernst Weiss, Elsa Lasker-Schüler ecc. Temi apocalittici e messianici appaiono talvolta nei loro scritti, in rapporto con le loro aspirazioni rivoluzionarie, come per esempio nelle *Briefe an Gott* (Lettere a Dio, 1922) di Albert Ehrenstein, dove s'implora da Dio l'invio di un «riordinatore del mondo (*Weltordner*), un uccisore del demone (*Teufelstöter*), un formatore di anime che creerà la comunità planetaria comunista».³¹

Di tutte le figure ebraiche dell'espressionismo tedesco, è forse Ernst Toller quello che rappresenta in tutta la sua forma la sensibilità utopico-millenarista.

Poeta e drammaturgo, discepolo di Gustav Landauer, Ernst Toller appartiene, per il suo stile letterario e la sua sensibilità religiosa-idealista alla *Spätromantik* del secolo xx.³² Questa tendenza romantica e la sua opposizione pacifista alla guerra lo rendono sensibile all'opera di Landauer, in particolare *L'appello al socialismo* che «lo ha toccato e segnato in maniera decisiva».³³ In una lettera a Landauer datata 20 dicembre 1917, Toller tratteggia il nucleo centrale della sua *Weltanschauung* in gestazione: «Io credo che noi dobbiamo prima di tutto lottare contro la guerra, la miseria e lo Stato (...) e al loro posto stabilire (...) la comunità degli uomini liberi che esiste attraverso lo spirito».³⁴ I due si ritroveranno alla fine del 1918 accanto al loro amico Kurt Eisner a Monaco e successivamente parteciperanno entrambi alla Repubblica dei consigli di Baviera (marzo-aprile 1919). Sotto l'influenza di Landauer, Toller concepisce la rivoluzione socialista come negazione dello Stato e dell'industrializzazione, e come ritorno alle comunità rurali decentrate. Pacifista, egli vede nello Stato capitalista, responsabile della guerra mondiale, un *Golem*, un falso idolo che reclama sacrifici illimitati in vite umane.³⁵ Nella sua prima grande pièce espressionista, *Die Wandlung* (La trasfigurazione), scritta nel 1918, egli condanna i «castelli e le prigioni» governate da uomini «che non servono né Dio né l'umanità, ma un fantasma, un cattivo fantasma», e chiama il popolo a distruggerli.³⁶ Nella pièce *Masse Mensch* (L'uomo di massa), scritta in prigione nel 1919, «la Donna», che esprime le opinioni di Toller, grida al marito, patriota e bellicista, per il quale «lo Stato è sacro»:

Chi ha costruito le prigioni? Chi ha gridato «guerra santa»? Chi ha sacrificato milioni di vite umane sull'altare di un gioco di cifre falso? (...) Chi ha rubato ai suoi fratelli il loro volto umano? Chi li ha costretti a meccanzizzarsi? Chi li ha ridotti a pezzi di macchine? Lo Stato! Tu!».³⁷

Questo antistatalismo di tipo libertario si accompagna a un'etica della non-violenza – e a una polemica appassionata contro i sostenitori (comunisti) della violenza rivoluzionaria – in una combinazione che certi critici letterari coevi hanno chiamato «l'anarchi-

simo tolstoiano» di Toller.³⁸ In realtà egli sogna una *rivoluzione mondiale pacifista*, uno sconvolgimento universale non violento, che permetterebbe di realizzare ciò che egli chiama *lo scopo sacro*: una *Gemeinschaft* di uomini liberi.³⁹

Lungi dal concepire la storia secondo una visione progressista, Toller la percepisce intensamente come *un seguito ininterrotto di disfatte* (analogamente a Walter Benjamin) o di *rivoluzioni tradite*. In una lettera a Max Beer, autore della celebre *Storia del socialismo e delle lotte sociali*, Toller scrive:

Che cosa ho letto? Una storia di lotte sociali? Una storia di sollevamenti di massa sconfitti! Una storia della sofferenza interminabile di migliaia di anni di oppressione e sfruttamento, una storia di rivolta contro una miseria insopportabile, e di sconfitta. Nessuna rivoluzione in cui i rivoluzionari siano riusciti a realizzare i loro scopi. E la sola che ha trionfato, la rivoluzione cristiana, ha trionfato perché ha tradito le proprie idee, e si è trasformata, da forza comunista e ostile allo Stato (*staatsfeindlich*) in potere statale (*staatserhaltend*).⁴⁰

L'ideale libertario e quello comunista sono indissolubilmente associati ai suoi occhi e sembrano trovare la loro forma canonica nel cristianesimo primitivo.

Toller è nato in una famiglia ebraica assimilata, in una città polacca (Samotschin) annessa dalla Prussia, dove, scrive, «gli ebrei si consideravano dei pionieri della cultura tedesca»; egli risente tuttavia vivamente dell'antisemitismo che lo circonda.⁴¹ La religiosità messianica che caratterizza i suoi drammi politici attinge da fonti sia ebraiche sia cristiane; ma l'eroe della sua prima pièce, *La trasfigurazione*, è un ebreo i cui dilemmi esprimono senza dubbio la posizione lacerata e ambigua di Toller stesso verso l'ebraismo: contemporaneamente in rotta con la tradizione ebraica e incapace di assimilarsi completamente. Questo personaggio (Friedrich) esclama: «Io, ebreo, esiliato, lotto tra una sponda e l'altra, lontano da quella vecchia e ancor più dalla nuova». Si rivolge alla madre rimproverandole amaramente l'oscurantismo della religione ebraica: «Che cos'è il tuo Dio se non un giudice limitato, che giudica gli uomini con leggi inaridite? Che giudica sempre con le stesse leggi morte? (...) La ristrettezza della vostra nobile casa di Dio è soffocante». Tuttavia egli s'identifica con Assuero, la figura mitica dell'ebreo errante, e si sente uno straniero rispetto ai «gentili» che lo circondano: «Dov'è dunque la mia patria, madre? Essi hanno

una patria, quelli di fronte (...). Essi hanno la loro terra, nella quale sono radicati...».⁴² Nella sua autobiografia del 1933, Toller si chiede: «Non sono anch'io un ebreo? E non appartengo forse a questo popolo da millenni perseguitato, scacciato, martirizzato, assassinato, i cui profeti hanno gridato al mondo l'esigenza di Giustizia (...)»? Come Landauer – e molti altri ebrei dell'Europa centrale – egli tiene contemporaneamente alle sue identità tedesca ed ebraica: la Germania è «la terra in cui sono cresciuto, l'aria che respiro, la lingua che vivo, lo spirito che mi ha formato». D'altra parte, egli si considera internazionalista e rifiuta ogni nazionalismo, tedesco o ebraico, considerandolo oscurantista: «Se qualcuno mi avesse chiesto a chi appartengo, avrei risposto: una madre ebrea mi ha generato, la Germania mi ha nutrito, l'Europa mi ha formato, la mia casa (*Heimat*) è la terra, il mondo è la mia patria (*Vaterland*)».⁴³

L'utopia di una rivoluzione libertaria-pacifista è strettamente legata, nei primi drammi di Toller, alla speranza di redenzione messianica, concepita in uno spirito «ebraico-cristiano». L'idea cristiana del sacrificio redentore del Messia appare al cuore della pièce *La trasfigurazione*, in particolare nella scena in cui il coro dei prigionieri, guidato e ispirato da Friedrich, proclama: «Fratello, tu c'illumini il cammino / Con la crocifissione / Noi ci libereremo da soli / Noi troveremo la redenzione / E il cammino verso la libertà suprema». Fucilato dallo Stato, Friedrich risuscita per annunciare un'era messianica futura: «Ora si aprono, uscite dal seno dell'universo / Le alte porte arcuate della cattedrale dell'umanità / La gioventù ardente di tutti i popoli si slancia / Verso la sfera luminosa di cristallo che scorge nella notte». Ma, per accedere a questa redenzione, Friedrich chiama il popolo alla rivoluzione (non violenta) e alla distruzione dei «castelli» dell'ordine stabilito.⁴⁴ Questa fusione *sui generis* tra rivoluzione e redenzione religiosa autosacrificale si manifesta anche, in maniera particolarmente esaltata, nell'epigrafe che apre la sua seconda grande pièce *Uomo di massa*: «Rivoluzione mondiale / Madre del nuovo movimento / Madre dei nuovi popoli / Il secolo s'illumina di rosso / I fari sanguinanti del peccato / La terra si crocifigge da sé».⁴⁵

Com'è noto, queste idee non sono rimaste pura letteratura per Toller; egli ha tentato di metterle in pratica partecipando alla Rivo-

luzione dei Consigli operai di Monaco, dove lui, il pacifista, è stato costretto, per un'ironia della storia, a comandare delle operazioni dell'esercito rosso bavarese (aprile 1919)... Anche in quel momento la sua pratica rivoluzionaria serba un'aura religiosa e messianica, di cui si trova un'eco - negativa - nella celebre formula di Max Weber, al momento della testimonianza in favore del suo ex allievo Toller, davanti al tribunale che lo giudicava dopo la caduta della Repubblica dei consigli: «Dio l'ha convertito in politico in un momento di collera». ⁴⁶

Lo scrittore Kurt Hiller, che l'ha conosciuto da vicino, descrive Toller come «un tipo profetico e messianico, estraneo a qualsiasi politica di partito». ⁴⁷ Tuttavia, nel corso degli anni venti, egli si avvicinerà, in una certa misura, al movimento comunista; nel 1926 visiterà l'Urss, dove incontrerà, tra gli altri, Radek, Trockij e Luna-čarskij. Nel 1930 pubblica le sue impressioni di viaggio che, nonostante certe critiche e riserve, sono piuttosto favorevoli all'esperienza sovietica, che considera un «esempio eroico di spirito creatore» e forse un «inizio della rigenerazione della cultura sulla terra». ⁴⁸ Negli anni 1936-38, s'impegnerà a fondo nella campagna di solidarietà con la Spagna repubblicana. Disperato per la sconfitta degli antifascisti spagnoli, esule a New York, disoccupato e ridotto in miseria, Toller si suicida nel maggio 1939.

Legato all'espressionismo, ma ai margini della corrente principale, si trova un curioso circolo esoterico-magico, una sorta di «setta ebraica» attorno a Oskar Goldberg. Questo personaggio misterioso - che avrebbe ispirato a Thomas Mann la figura di Chaïm Breischer nel *Doktor Faustus* - combinava l'aspirazione a una nuova teocrazia con preoccupazioni socialrivoluzionarie; secondo Scholem, le sue speculazioni religiose cabalistiche esercitavano un certo fascino per un «loro lato luciferino». ⁴⁹ Fra i suoi discepoli o ammiratori si trovano Ernst Frankel, Joachim Caspary, Wolfgang Ollendorf, Ernst David, Simon Guttmann e soprattutto un giovane anarchico che affascinava Walter Benjamin: Erich Unger.

In un libro pubblicato nel 1921, *Politik und Metaphysik* (Politica e metafisica), Erich Unger criticava le concezioni evoluzioniste di un «avvicinamento» progressivo e infinito verso l'ideale nel corso delle generazioni opponendo loro il compimento *immediato*

delle condizioni di vita eticamente desiderabili. Questo compimento era, secondo lui, lo scopo di un movimento concreto, «il comunismo e l'anarchismo in tutte le loro sfumature», che ha la virtù di non considerare le cose umane come naturali e che rifiuta ogni pausa o realizzazione parziale nella lotta per la realizzazione del suo programma etico. Accettare una pausa significherebbe capitolare di fronte alla resistenza della materia bruta, la cui negazione è proprio la sua missione essenziale, «una negazione di cui è compito della ragione trovare le modalità specifiche». Partendo da queste premesse che si potrebbero qualificare nichiliste, Unger afferma «la nullità (*Nichts*) inevitabile e completamente senza speranza» di qualsiasi rappresentazione di partito politico, e l'«inutilità totale» di tutte le forme politiche esistenti. ⁵⁰ La somiglianza di queste tesi con quelle proposte da Benjamin nel periodo 1921-22 è evidente. In una lettera a Scholem datata gennaio 1921, Benjamin si riferisce a quest'opera di Unger giudicandolo attualmente «il libro più significativo sulla politica»; egli non nasconde il proprio «più vivo interesse» per le idee di Unger che «sono straordinariamente vicine» alle sue. ⁵¹ Lo citerà più volte nel saggio sulla violenza del 1921 e raccomanderà a Scholem il secondo libro di Unger, *Die staatenlose Gründung eines jüdischen Volkes* (La fondazione non statale di un popolo ebraico) del 1922. Si tratta di una critica metafisica del sionismo, che rifiuta l'idea di dare agli ebrei uno Stato «come agli altri»: «La forza fisica che gli ebrei possiedono forse oggi, essi la devono alla loro tradizione e alla loro posizione eccezionale non territoriale». Il vero fine degli ebrei era il messianismo, e il socialismo - creato e trasformato in forza possente dagli ebrei - è l'espressione empirica del messianismo metafisico. ⁵²

Le organizzazioni o movimenti politici a vocazione rivoluzionaria sono evidentemente un altro luogo importante per la gestazione di tendenze utopico-messianiche. Per esempio:

- Il movimento anarchico tedesco, che contava una proporzione notevole di ebrei tra i suoi quadri come Siegfried Nacht e Johannes Holzmann, per non parlare degli scrittori libertari più vicini a Landauer: Stefan Grossman, Erich Mühsam, Benedikt Friedländer.

- Gli anarcosindacalisti ungheresi di origine ebraica, come Ervin

Szabo – morto nel 1918 ma considerato come il «padre spirituale» della generazione che ha diretto la Rivoluzione dei consigli operai – e i suoi discepoli divenuti comunisti, che nel 1919 costituirono attorno a Lukács il gruppo dei «bolscevichi etici»: Ervin Sinko, Béla Balázs e, in una certa misura, Otto Korvin (fucilato dai bianchi dopo la sconfitta della Repubblica ungherese dei consigli).

– I partiti socialdemocratici di Germania e Austria-Ungheria. In questo ambiente predominano il rifiuto dell'identità ebraica e della religione, nonché una visione del mondo direttamente ispirata dall'*Aufklärung*, dal razionalismo progressista, da Kant e dal neokantismo, che sembra escludere radicalmente qualsiasi dimensione romantica o messianica fra dirigenti o pensatori come Victor Adler, Max Adler, Otto Bauer, Julius Deutsch, Rudolf Hilferding, Eduard Bernstein, Paul Singer. Tuttavia, anche in questo contesto politico-culturale compaiono – piuttosto eccezionalmente – temi e preoccupazioni simili a quelli qui studiati. Per esempio, nel socialista ebreo austriaco Julius Braunthal (noto per la sua monumentale storia dell'Internazionale) che, nella sua autobiografia, intitolata significativamente *In Search of Millennium*, presenta lo scopo finale della rivoluzione come «la Nuova Gerusalemme sulla terra» e definisce il socialismo come un «vangelo messianico».⁵³

– I partiti comunisti d'Europa centrale, soprattutto nel loro primo periodo (1918-23). Lukács o (nella periferia intellettuale del movimento) Bloch e Benjamin non sono i soli: è probabile che si possano trovare altri esempi. Tuttavia la maggior parte dei dirigenti comunisti di origine ebraica sono lontani da ogni riferimento all'ebraismo e fondamentalmente ostili a ogni forma di religione. È questo il caso di quelli che erano originari dell'Europa orientale – Rosa Luxemburg, Leo Jogiches, Karl Radek, Arkadi Maslow – ma lo stesso atteggiamento radicalmente materialista e ateo si trova anche negli altri: Paul Levi, August Thalheimer, Werner Scholem (il fratello di Gershom!), Ruth Fischer (nata Elfriede Eisler), Hans Eisler, Béla Kun, Jenő Landler, Jenő Varga ecc.

In questo contesto la figura di Eugen Leviné, il dirigente spartakista della Comune di Baviera, appare quasi come una eccezione.

In realtà, Leviné, che era di origine russa, si situa al limite estremo del quadro che qui si è delineato, alla frontiera con l'uni-

verso radicalmente distinto del marxismo razionalista-materialista dell'Europa orientale. Nato a Pietrogrado, in una famiglia della borghesia ebraica assimilata di cultura tedesca, farà gli studi secondari e universitari in Germania. Egli resta tuttavia in contatto con la Russia, e il suo romanticismo rivoluzionario lo conduce nelle file del partito socialista-rivoluzionario russo (*narodniki*) con cui partecipa alla rivoluzione del 1905. Imprigionato, duramente malmenato dalla polizia zarista, liberato, torna in Germania e si lega con lo scrittore Fedor Stepun, membro del Circolo Max Weber di Heidelberg e diffusore dell'opera del mistico Vladimir Solov'ev. Verso quell'epoca, Leviné scrive un breve saggio su Assuero, che contiene un dialogo tra il Cristo e l'ebreo errante sulla redenzione dell'umanità attraverso l'amore. Riferendosi al massacro del gennaio 1905 in Russia, Assuero proclama: «Colui che ha la forza di amare, ha anche quella di odiare (...). Vedete questi giovani del Nord [i rivoluzionari russi], (...) essi amano la loro terra, amano la libertà (...) ma nei loro occhi brilla l'odio». Ma alla fine del dialogo è il Cristo che riesce a trasmettere all'ebreo errante la propria fede nel potere redentore dell'amore assoluto.⁵⁴

Naturalizzato tedesco, nel 1914 Leviné è tra gli oppositori più ferventi alla guerra, il che lo porta ad aderire allo Spartakusbund di Rosa Luxemburg. In quel periodo scrive un saggio antibellicista, che si rifà alla tradizione pacifista e antiautoritaria dei profeti biblici:

Gli stessi profeti che attaccavano i re per la loro infedeltà e la loro avidità di potere (*Machtgier*) predicavano anche l'idea di pace. L'antico popolo ebraico ha ricevuto la loro parola e sognava un avvenire migliore, dove, secondo la parola del profeta Isaia, «le spade saranno trasformate in aratri e le lance in falci».⁵⁵

Leviné svolgerà un ruolo dirigente nella Rivoluzione dei consigli operai di Baviera e, dopo la sconfitta, sarà imprigionato, giudicato sommariamente e fucilato per «alto tradimento». Il suo comportamento è circondato da un'aura sacrificale di cui è testimone la frase – divenuta celebre – che pronuncia davanti ai giudici: «Noialtri comunisti siamo tutti dei morti in attesa».⁵⁶ Il suo comunismo attinge senza dubbio da fonti romantico-rivoluzionarie e messianiche ebraico-cristiane e si trova, come quello di Lukács (che lo aveva conosciuto a Heidelberg e che lo rispettava molto), nell'ala ateo-religiosa la più distante dall'ebraismo.

Per terminare questa elencazione un po' eteroclita, deve assolutamente essere ricordato un ultimo crocevia culturale: la Scuola di Francoforte. Oltre a Leo Löwenthal, Walter Benjamin ed Erich Fromm, è certo che aspetti messianici e/o libertari sono visibili presso altri autori della Scuola, come Kracauer, Horkheimer e Adorno, anche se la tendenza dominante del loro pensiero è il razionalismo (e l'autocritica) dell'*Aufklärung*. Basta, per rendersene conto, citare il celebre passo – di chiara ispirazione «benjaminiana» – della conclusione di *Minima moralia*, dove Adorno dichiara che l'unico compito del pensiero è quello di stabilire «prospettive in cui il mondo si dissesti, si estranei, riveli le sue fratture e le sue crepe, come apparirà un giorno, deformato e manchevole, nella luce messianica».⁵⁷

È dunque molto probabile che le figure esaminate in questo saggio non siano che l'espressione più visibile e più coerente di una vasta corrente sotterranea che attraversa tutta l'Europa centrale e che coinvolge una frazione significativa dell'intelligencija ebraica radicale.

Questa corrente è importante almeno quanto quella, più visibile e conosciuta, della sinistra razionalista e progressista, animata dal culto della Scienza, dell'Industria e della Modernità. Scrivendo sugli intellettuali della Repubblica di Weimar (in gran parte ebrei), Arthur Koestler osservava che le tre correnti designate come «Sinistra» (i liberali, i socialisti e i comunisti), «si distinguevano in rapporto al "progresso" solamente per grado, non per specie». Egli spiega che la propria decisione di aderire al Partito comunista tedesco era stata motivata dall'entusiasmo per l'industrializzazione e per il primo Piano quinquennale sovietico. Nel 1931 gli sembrava che «le realizzazioni sovietiche [fossero] l'ammirevole compimento dell'ideale di progresso del secolo XIX (...). La più grande diga di bacino idroelettrica del mondo avrebbe certo portato una grande felicità a un grandissimo numero di persone».⁵⁸ Questa testimonianza illustra, incidentalmente, che lo *stalinismo* era perfettamente compatibile con la filosofia progressista e modernizzante, nonché con una certa forma (strumentale) di razionalità.

Un altro terreno da esplorare sarebbe quello delle tendenze spirituali analoghe in *campo cristiano*. Molti autori studiati in questo volume – soprattutto i più assimilati – hanno largamente attinto

da fonti escatologiche, apocalittiche, eretiche e mistiche cristiane. In certi casi si sono intessuti legami personali con personalità cristiane che condividevano il medesimo orientamento messianico-rivoluzionario: per esempio tra Walter Benjamin e il pastore socialista svizzero Fritz Lieb, tra Martin Buber e il socialista cristiano Leonard Ragaz. Per non parlare dell'influenza diffusa che hanno esercitato Buber e Bloch sulle correnti più radicali della teologia protestante contemporanea: Paul Tillich, Karl Barth, Jürgen Moltmann, Helmut Gollwitzer. Non è un caso se questo rapporto diretto esiste soprattutto con protestanti, per i quali il riferimento al profetismo vetero-testamentario è essenziale. Ma si possono individuare anche figure romantico-rivoluzionarie e messianiche nel mondo cattolico (per esempio Charles Péguy), indipendentemente dall'influenza degli intellettuali ebrei tedeschi; ovvero nell'ortodossia russa d'inizio secolo, in particolare nei circoli socialisti religiosi di San Pietroburgo, attorno a Merežkovskij, Berdjaev e ai loro amici.⁵⁹

Sarebbe interessante studiare le convergenze e le differenze tra questi ambienti cristiani e la corrente messianico-libertaria ebraica. In generale si potrebbe dire che il messianismo ha un peso più importante nella tradizione religiosa ebraica che non la Parusia nel cristianesimo, proprio perché il primo avvento del Redentore ha già avuto luogo. D'altra parte, come osserva Scholem, il messianismo ebraico situa sempre la redenzione sulla scena della storia e non, come la tradizione cristiana dominante, nel campo puramente spirituale e interno dell'anima di ciascun individuo.

Tuttavia, nelle correnti socialiste-escatologiche cristiane sopra menzionate, queste differenze si attenuano, il messianismo dei profeti si articola con l'apocalittica del *Vangelo* ed entrambi entrano in rapporto di affinità elettiva con le idee rivoluzionarie moderne.

9.

Una eccezione francese: Bernard Lazare

Bernard Lazare, o l'eccezione che conferma la regola. Si tratta di uno dei pochi (se non il solo) intellettuale ebreo in Francia, anzi in tutta l'Europa occidentale al volgere del secolo, che sia vicino alla visione romantico-rivoluzionaria e messianico-libertaria della cultura ebraica tedesca, anche se sussistono talune differenze significative tra il suo tipo di spiritualità e quella degli intellettuali dell'Europa centrale.

Grazie alla Rivoluzione francese (e alla Monarchia di Luglio!), la comunità ebraica in Francia è molto più integrata e assimilata che non quella in Germania. I suoi intellettuali condividono con la borghesia e i notabili ebrei la lealtà verso la nazione francese, verso la Repubblica, e verso l'ideologia liberale dominante, fatta di Ragione, Ordine e Progresso. In questo contesto, Bernard Lazare non poteva essere che un isolato, un marginale respinto dalla comunità, più vicino a certi socialisti cristiani (Péguy) che non all'intelligencija ebraica.

Nato nel 1865 a Nîmes da una famiglia ebraica assimilata (stabilita in Francia da più secoli) che gli dà una educazione essenzialmente laica – pur mantenendo ancora qualche rituale tradizionale –, Bernard Lazare arriva a Parigi nel 1886. Scrittore e critico letterario, si lega all'ambiente simbolista e diventa uno dei principali redattori di una rivista di avanguardia, «Entretiens politiques et littéraires», crocevia culturale in cui si ritrovano poeti simbolisti e scrittori libertari (Viélé-Griffin, Paul Adam, Henri de Régnier, Jean Grave, Élisée Reclus).

In quanto reazione letteraria e artistica contro il razionalismo,

il positivismo borghese, il realismo e il naturalismo, il movimento simbolista in Francia presenta innegabili affinità con il romanticismo e il neoromanticismo tedesco, anche se è lungi dall'aver l'influenza che ha il suo analogo oltre Reno. Jean Thorel, uno dei collaboratori di «Entretiens», non ha torto di mettere in evidenza la «somiglianza sorprendente» tra i due movimenti, non solo dal punto di vista letterario, ma nel loro orientamento filosofico e religioso.¹ Ma convergenze esistono con l'insieme del pensiero romantico anticapitalista europeo: Carlyle, per esempio, è un autore spesso citato dai simbolisti francesi. Nel numero zero di «Entretiens» è un testo di Carlyle sui simboli che apre le pagine della nuova rivista, proclamando la superiorità della «facoltà immaginatrice» sulle «facoltà di logica e di misurazione» e delle qualità del cuore sull'«intelligenza aritmetica».² Non è un caso che lo scrittore inglese, con il suo antipositivismo radicale, fosse uno degli autori favoriti del giovane Bernard Lazare, il quale, secondo la testimonianza di un suo amico, «gustava con ebbrezza silenziosa questa filosofia di Carlyle formulata nel *Sartor Resartus*».³

Il *volgersi alla religione* è uno degli elementi di questa filosofia che si ritrova nel simbolismo francese. Lo sviluppo del sentimento religioso è, come constata Jean Thorel nell'articolo appena citato, «conseguenza dei principi che noi abbiamo riconosciuto comuni ai romantici tedeschi e ai simbolisti, perché in un tal modo di concepire la poesia, arte, filosofia e religione giungono ben presto a confondersi». Questa tendenza assume forme molto diverse dopo la conversione al cattolicesimo (J. K. Huysmans, Villiers de l'Isle-Adam) fino all'attrazione per la mistica e l'esoterismo (il Sar Peladan, Edmond Bailly).

Contrariamente all'Europa centrale, dove un gran numero d'intellettuali ebrei è attratta da questo tipo di sensibilità neoromantica, Bernard Lazare è uno dei rari scrittori ebrei a partecipare al movimento simbolista e alla ricerca di spiritualità religiosa. Al suo arrivo a Parigi nel 1886 s'iscrive a l'École pratique des Hautes Études per seguire corsi sulle religioni cristiane, indiane, semite e orientali; affascinato da tutte le forme di spiritualità mistica, entra in contatto con Edmond Bailly, editore dell'effimera rivista «Revue de la Haute Science», «rivista documentaria di tradizione esoterica e del simbolismo religioso». Nel 1888 pubblica, insieme al

cugino Ephraim Mikhaël, *La Fiancée de Corinthe*, dramma lirico simbolista, che tenta di conciliare mistica pagana e cristiana. Infine, come critico letterario di «La Nation» (nel 1891) accoglie tutti i libri sul misticismo, dall'occulto all'erudito, come una legittima reazione contro il positivismo e il razionalismo.⁴ Alcuni anni dopo, caduto questo entusiasmo giovanile, cercherà di spiegarne le ragioni: «Il neomisticismo è un prodotto di quel bisogno di poesia e di bellezza estetica, che crede di potersi soddisfare solo con l'illusione religiosa».⁵

L'ebraismo, per contro, gli sembra una religione piatta, prosaica, borghese, antimistica per eccellenza:

La religione ebraica è da molto tempo caduta in un razionalismo stupido, essa sembra trarre i suoi dogmi dalla Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo, dimenticando, come il protestantesimo, questa cosa essenziale: che una religione senza mistero è come la paglia del grano una volta trebbiato.⁶

Questo tipo di formulazione mostra già verso quale religione fondata sul mistero si volga lo sguardo di Bernard Lazare: *il cattolicesimo*.

Come molti altri scrittori simbolisti, egli subisce dunque (almeno fino all'Affaire Dreyfus), la tentazione cattolica. Circa dieci anni dopo, in una nota molto probabilmente autobiografica, egli descrive gli stati d'animo e le esitazioni di un giovane filosofo di origine ebraica che aveva perduto la fede dei padri:

Il cattolicesimo lo entusiasmava; vi vedeva un compimento dell'ebraismo; una sorta di collera lo prendeva contro il suo popolo che proclamava perpetuamente il Messia per poi respingerlo quando era venuto. Quella concezione materiale di un millennio o di un'età dell'oro; quella inettitudine a comprendere una «salvazione» spirituale; lo riempiva di furore. D'altra parte, pur amando profondamente i dogmi cattolici, pur riconoscendo quanto fossero superiori e quanto più questa religione addormentasse le anime, egli non poteva accostarsi ad essa, gli mancava la fede; la sua ammirazione era forse quella di un artista e di un pensatore, e il pensatore, in lui, non era abbastanza forte. Era troppo stretto nell'educazione ricevuta, così razionale e positiva...⁷

In effetti Bernard Lazare non si convertirà mai, ma i suoi scritti tra il 1890 e il 1894 testimoniano del fascino che esercitava su di lui Gesù e della sua ostilità nei confronti della testardaggine degli ebrei, questo popolo dal collo rigido, che si ostinava nel rifiuto del Cristo e del suo messaggio. Questo rimprovero torna costantemente nei suoi scritti, talvolta con una punta di rammarico:

Gesù è il fiore della coscienza semitica, è lo sviluppo di questo amore, di questa carità, di questa universale pietà che brucia l'anima dei profeti d'Israele (...). Il solo torto d'Israele fu di non comprendere che Gesù nato e il Vangelo formulato, non doveva far altro che scomparire, avendo assolto il suo compito. Se Giuda avesse abdicato, sarebbe vissuto eternamente nella memoria degli uomini...⁸

Di fronte alla religione ebraica «particularista e ristretta», la religione cattolica gli sembra «universale e internazionale»; l'evoluzione logica e naturale sarebbe stata dunque il passaggio dalla prima alla seconda: «Il vero mosaismo, epurato e sviluppato da Isaia, Geremia ed Ezechiele, allargato universalmente ancora dai giudeo-ellenisti, avrebbe condotto Israele al cristianesimo, se l'ebraismo, il fariseismo e il talmudismo non fossero stati là per trattenere la massa degli ebrei nei legami di strette osservanze e di rigide pratiche rituali».⁹

Queste idee cattolicizzanti sono presenti anche, in forma letteraria, in alcuni racconti simbolisti che Lazare pubblica nel 1890-91 (il suo periodo più antisemita), poi riuniti nel suo libro *Le Miroir des légendes* (1892). *L'Éternel fugitif* racconta, a suo modo, l'episodio del vitello d'oro e dell'ira di Mosè di fronte alla decadenza del suo popolo. Volgendo il suo sguardo profetico verso il futuro, Mosè prevede una nuova colpa degli ebrei: il loro disprezzo per «chi, portando la croce, salirà la collina». Come punizione, per questo accecamento, Dio li disperderà sulla terra, «come grani di frumento incapaci di metter radici».¹⁰ In un'altra fiaba simbolista, *Les Incarnations*, la misconoscenza di Gesù non è più imputata a tutti gli ebrei ma solo agli strati privilegiati:

Ci sono due correnti messianiche all'interno di Israele, corrispondenti a due correnti di spirito ben distinte. Da una parte, la corrente profetica, caratterizzata dall'odio feroce per i ricchi e gli oppressori, rappresentata da quelli che attendono l'Unto della Giustizia, buono con gli umili, con i poveri pastori di Giudea, con i deboli pescatori di Galilea; dall'altra questa stessa fede, trasformata dalla mente grossolana dei farisei opulenti e duri (...). Questi mercanti si fecero dell'Eletto una immagine così diversa da quella fornita da Daniele che non seppero riconoscere nel povero Nazareno, seguito da un corteo di pubblicani, di pescatori, di lebbrosi miracolati, il monarca terrestre da essi sognato.¹¹

In questo scritto curioso si profila il cammino attraverso il quale Bernard Lazare, qualche anno dopo, avrebbe ritrovato l'eredità spirituale dei suoi antenati: il messianismo ebraico come manifestazione profetica e libertaria dei poveri e degli oppressi.

Questo tipo di attrazione-fascinazione per il cattolicesimo si ritrova anche in certe figure della cultura ebraica dell'Europa centrale (il giovane Ernst Bloch, per esempio) ma raramente assume una forma così eccessiva (che sfiora l'antisemitismo) come nel giovane Bernard Lazare. La reazione di rigetto, in seguito, sarà tanto più virulenta...

La religione e la mistica non sono le sole forme assunte dall'opposizione degli scrittori e dei poeti simbolisti all'universo prosaico e disincantato della società borghese moderna: la loro ostilità si manifesta anche, talvolta, in forma politica, o meglio *antipolitica*. Secondo George Woodcock, «per un verso o per l'altro quasi tutti i più importanti scrittori simbolisti ebbero rapporti con l'anarchia nel suo aspetto letterario». ¹² Questa formulazione è forse eccessiva, ma non c'è dubbio che un gran numero di figure simboliste hanno manifestato simpatia per le idee anarchiche o hanno collaborato a periodici anarchici: per esempio Octave Mirbeau, Richépin, Laurent Tailhade, Paul Adam, Stuart Merrill, Francis Viéle-Griffin, Camille Auclair e Bernard Lazare. Ciò che li attirava verso il movimento libertario non era solo (come si sottolinea di solito) l'individualismo, ma anche il *romanticismo rivoluzionario*: in Francia, come dappertutto, la nostalgia di certi valori morali del passato, l'idealizzazione di certe forme sociali precapitalistiche (artigianali o contadine) e il rifiuto della civiltà industriale-borghese erano una componente essenziale della cultura anarchica. In un commento (troppo) entusiasta su questa convergenza massiccia tra simbolismo e anarchismo, Bernard Lazare scriveva nel 1892:

Una corrente rivoluzionaria e socialista agita la gioventù, non solo la gioventù operaia, ma anche quella che pensa, che legge, che scrive. L'arte si preoccupa di diventare un'arte sociale, i poeti scendono dalla loro torre d'avorio, vogliono partecipare alle lotte, una sete d'azione domina gli scrittori, e se per alcuni lo scopo dell'azione è confuso, per molti si precisa. ¹³

I poeti che «partecipano alle lotte» non sono stati numerosi, ma sul piano delle idee e delle pubblicazioni si sono intessuti legami reali. Per esempio la rivista «Entretiens politique et littéraires» diventerà nel 1891-93, in gran parte grazie a Bernard Lazare, uno dei principali centri d'irradiazione di questa cultura simbolista-libertaria pubblicando, oltre alle poesie e alla letteratura della nuova

scuola, testi di Proudhon, Stirner, Bakunin, Jean Grave ed Élisée Reclus.

Nonostante che le loro preoccupazioni fossero molto diverse, scrittori simbolisti e pubblicisti libertari avevano in comune uno stesso rifiuto della società borghese e una stessa nostalgia delle epoche eroiche o poetiche del passato. È al crocevia dei due movimenti che si situa Bernard Lazare, attratto tanto dal salotto di Mallarmé (che frequenta), che dalle idee di Kropotkin (che presenta in «Entretiens»). Con una intuizione tipicamente romantico-rivoluzionaria, egli scopre affinità con l'utopia libertaria perfino nelle opere degli scrittori simbolisti più passatisti, più retrogradi. Per esempio, in un articolo del 1892 su Villiers de l'Isle-Adam, egli celebra il suo «rifiuto del mondo moderno», il suo «odio per le manifestazioni sociali contemporanee», la sua capacità di sondare «le caverne più segrete» dell'anima borghese «che domina il nostro tempo, l'opprime e lo fa imputridire». È vero che Villiers fu un «adoratore degli dei del passato», ma ciò non toglie nulla alla forza emancipatrice delle sue opere:

Credeva di lavorare alla restaurazione di un ideale morto e, uccidendo in una élite il rispetto del presente, portava un nuovo ideale. Egli è vissuto in un sogno, che trasportava volentieri nelle età scomparse e di cui amava il nobile decoro, la sentimentale e altera cavalleria; non vide quel che si stava preparando. Non comprese che raramente si torna indietro, e che chiunque, come lui, distrugge, apre proprio perciò vie nuove (...). Proprio lui, che si compiaceva di sognare un Naundorf restaurato, avrà posto nei cuori un seme rivoluzionario, il migliore, quello che ha per concime l'odio e il disprezzo. ¹⁴

È dunque con la loro *negatività* che i simbolisti, benché stregati dalla magia degli «dei del passato», concorrevano, secondo Bernard Lazare, alla sovversione dell'ordine borghese. È il caso, in particolare, dei romanzi di Peladan, altro scrittore simbolista ossessionato dalla mistica (che fonderà l'ordine dei Rosacroce) e nemico del progresso:

Certo, per le sue convinzioni, per l'intransigenza del suo cattolicesimo, per le sue teorie gerarchiche o sinarchiche, Peladan non appartiene ad alcuna delle sette rivoluzionarie che si agitano oggi; nondimeno egli ha fatto un'opera che nessuno dei seguaci di queste sette negherebbe, perché, con tutti i suoi lati negativi, quest'opera concorda con le loro anime, sostiene le loro idee. Peladan ha nei confronti della borghesia lo stesso odio che nutrono i comunisti; per il militarismo, per la giustizia, per il patriottismo, per il potere democratico, lo stesso orrore

che provano gli anarchici, e dai suoi romanzi si estrarrebbe facilmente un centinaio di pagine più violente di molti opuscoli militanti, che contribuirebbero efficacemente alla propaganda distruttiva.¹⁵

Tuttavia il suo ecumenismo romantico ha dei limiti: contrariamente ad altri anarchici, Bernard Lazare non provava alcuna simpatia per i romanzi di Barrès (*Un homme libre* e *L'Ennemi des lois*), il cui egotismo e individualismo aristocratico gli sembravano agli antipodi dell'anarchismo.¹⁶

Di tutti gli scrittori simbolisti, Bernard Lazare era sicuramente quello più impegnato nel movimento libertario: non solo difendeva le dottrine anarchiche sulle riviste letterarie o sui giornali «borghesi» che gli aprivano le loro colonne, ma collaborava regolarmente alla stessa stampa libertaria, in particolare «La Révolte», settimanale «anarcocomunista» diretto da Jean Grave (vietato dalla polizia nel 1894). In occasione del processo Grave (febbraio 1894) – accusato d'«incitazione alla violenza» – Lazare venne a testimoniare in suo favore in compagnia di Élisée Reclus. Dopo la condanna di Grave, organizzò una petizione nella stampa per la sua liberazione e andò a visitarlo in carcere. All'indomani dell'approvazione alla Camera di una legge contro ogni forma di «propaganda anarchica», nel luglio 1894 (in seguito all'assassinio del presidente Carnot da parte dell'anarchico Caserio), si rifugiò per alcune settimane in Belgio, temendo un arresto imminente.¹⁷

Come osserva con perspicacia Nelly Wilson, l'anarchismo di Bernard Lazare e dei suoi amici era *profetico* ma non «progressista» nel senso repubblicano (o anche socialista); essi rispettavano il passato (le gilde medievali o le comunità rurali) e non erano assolutamente appassionati per tutto ciò che era moderno.¹⁸ Oltre a Jean Grave (da cui si allontanerà alla fine degli anni novanta) e a Élisée Reclus, il pensatore libertario che attrasse di più Bernard Lazare è Sorel, rappresentante caratteristico dell'anticapitalismo romantico in tutta la sua splendida *ambiguità*. Secondo la testimonianza di Péguy, Lazare aveva «un gusto segreto, molto accentuato, molto profondo e quasi violento, per Sorel (...). Tutto ciò che diceva Sorel lo colpiva talmente che me ne parlava ancora per tutte le mattine della settimana. Erano come due grandi complici». Un altro degli aspetti di questa complicità era il comune disprezzo per la repub-

blica borghese-parlamentare; un disprezzo così spinto che Bernard Lazare non esita, in un articolo abbastanza sorprendente del 1891, a condannare la Rivoluzione del 1789 come un'illusione che ha condotto a un regime peggiore della monarchia assoluta:

Con la Rivoluzione francese, il popolo barattò un'autorità che era anche paterna, capace in ogni caso di benevolenza e pronta a un dato momento a riconoscere i suoi errori (...) con l'autorità di una oligarchia borghese, arrogante, avida e cupida, l'animo aperto a tutti i sentimenti più bassi, ferocemente egoista e rapace, incapace di un pensiero generoso, di un'idea nobile di rinuncia e di dedizione.²⁰

È poco probabile, tuttavia, che avrebbe seguito Georges Sorel nell'avventura realista dell'«Action Française», soprattutto dopo l'esperienza traumatizzante dell'Affaire Dreyfus.

Al di là di questa o quella formula eccessiva che poteva ingenerare confusione, Bernard Lazare non aveva alcuna velleità restauratrice; egli era prima di tutto un antiautoritario e un nemico dello Stato in tutte le forme passate, presenti o future, un romantico libertario che Charles Péguy saluta con venerazione quasi religiosa:

Bisogna pensare ch'era un uomo, più precisamente un profeta, per il quale tutto l'apparato del potere, la ragion di Stato, le potenze temporali, le autorità di ogni ordine, politiche, intellettuali e persino morali non lo condizionavano minimamente di fronte a un moto di rivolta della coscienza.²¹

E nonostante la seduzione dei misteri cattolici, in ultima analisi è con gli eretici ch'egli si identifica, come Thomas Münzer che «combatté non solo contro i baroni, i vescovi, e i ricchi, questi «re di Moab»» ma anche «contro il principio stesso di autorità». Il suo ideale libertario è quello di Bakunin e Kropotkin: il comunismo economico e la libertà politica, l'espropriazione del capitale e la libera federazione di Comuni autonome, la messa in comune di tutti i beni e l'abolizione del governo centrale. L'anarchismo per lui non significa soltanto il totale rigetto dello Stato, ma anche il rifiuto di sottomettersi «a dei capi, a dei credo, a dei codici e a delle leggi».²² Donde la sua critica tagliente dei «socialisti autoritari»: la socialdemocrazia tedesca, i Jules Guesde e altri marxisti francesi; contrariamente a Marx, il cui materialismo storico gli sembra «una filosofia, una visione profonda sulle nazioni e sui popoli», «il partito marxista» non merita che disprezzo ai suoi occhi: «Conosco pochi gruppi di uomini la cui mediocrità media e individuale

sia così grande. Essa è pari solo al loro settarismo (...). Hanno un'anima gretta, un cervello striminzito da maestro di scuola, unito a una vanità derisoria e meschina da pedante.²⁴

Senza appartenere a questa o quella corrente particolare del movimento libertario, Bernard Lazare stabilirà legami privilegiati con certi ambienti, nelle diverse fasi della sua evoluzione: dapprima, come abbiamo visto, con Jean Grave e i suoi amici, più tardi con Fernand Pelloutier e gli anarchosindacalisti (con i quali pubblicherà nel 1896 i pochi numeri della sua rivista «L'Action sociale»); infine, negli ultimi anni della sua vita (1901-3) con «Les Cahiers de la Quinzaine» (Sorel, Péguy). Ma le sue convinzioni anarchiche sono rimaste essenzialmente immutate per tutti questi anni, sia prima che durante o dopo l'Affaire Dreyfus.

La stessa cosa non si può dire del suo atteggiamento verso la questione ebraica e l'antisemitismo! In questo campo si verificherà in lui un vero e proprio sconvolgimento mentale, o meglio una serie di sconvolgimenti profondi e radicali. In un primo momento – gli anni 1890-92 – Bernard Lazare difende idee che si possono qualificare soltanto *antisemite*. È il caso, soprattutto, di un articolo del settembre 1890, intitolato *Juifs et Israélites*: gli «israeliti di Francia» non devono in alcun modo essere confusi con gli ebrei, questi adoratori del vitello d'oro. Essi rifiutano «una pretesa solidarietà che li assimila a dei cambiavalute di Francoforte, a degli usurai russi, a degli osti polacchi, a dei prestatori su pegno galiziani, con i quali essi non hanno niente in comune». L'articolo termina con un incredibile appello agli antisemiti: occorrerebbe che «diventino piuttosto anti-ebrei; sarebbero certi, quel giorno, di avere con sé molti israeliti»...²⁵ Lazare torna alla carica un mese dopo con una polemica contro L'Alliance israélite universelle:

Che importa a me, israelita di Francia, degli usurai russi, (...) dei mercanti di cavalli polacchi, dei rivenditori di Praga (...). In virtù di quale pretesa fraternità, dovrei preoccuparmi delle misure prese dallo zar nei confronti di soggetti che gli sembrano compiere opera nociva? (...) Se essi soffrono io ho nei loro confronti la pietà dovuta a tutti i sofferenti, chiunque siano (...). I cristiani di Creta avranno anch'essi il diritto di commuovermi e così pure tanti altri che sono paria su questa terra, senza essere israeliti.

Fiero della sua identità come «israelita francese» assimilato, Bernard Lazare rifiuta qualsiasi associazione con la folla indegna degli

ebrei askenaziti con il loro «bizzarro dialetto ebraico-tedesco»: «Grazie a queste orde con cui ci si confonde, si dimentica che noi abitiamo in Francia da quasi duemila anni».²⁶ È esattamente questo tipo di atteggiamento di complicità dell'ebreo assimilato con l'antisemitismo che più tardi, una volta divenuto «paria cosciente», egli metterà in berlina...

Tuttavia, a mano a mano che si sviluppa e s'intensifica la campagna antisemita in Francia, in particolare per impulso di Edouard Drumont – la cui opera *La France juive* (1886) ebbe un immenso successo –, Bernard Lazare comincia a diventare consapevole degli obiettivi dell'agitazione antisemita e a polemizzare contro i suoi portavoce. Deciso a intraprendere uno studio sistematico sulla questione, egli redige tra il 1891 e il 1893 un libro, *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes*, che sarà pubblicato nel 1894. Si possono distinguere in quest'opera due parti molto differenti, sia per il loro argomento che per il loro orientamento: la prima, storica, era compiuta sin dal 1892 e restava ancora abbastanza influenzata dall'antisemitismo. Essa rende gli ebrei responsabili «almeno in parte» dei loro mali, per via del loro carattere «non socievole», del loro esclusivismo politico e religioso, della loro tendenza a formare uno Stato nello Stato, della loro ostinazione a respingere il messaggio del Cristo ecc. In queste condizioni, non è sorprendente che il libro fosse salutato con gioia da antisemiti dichiarati come Drumont, Picard e Maurras... La seconda parte, per contro (capp. 8-15), tratta dell'epoca moderna; redatta nel 1893, abbozza una nuova posizione, molto più ostile ai dogmi antisemiti e favorevole all'ebraismo. Nelly Wilson ha ragione di parlare di *conversione o metamorfosi* per descrivere il cambiamento spettacolare tra l'inizio e la fine del libro, il passato e il presente.²⁷ Una spiegazione possibile di questo primo sconvolgimento – anteriore, sia detto di passata, all'Affaire Dreyfus – è la *scoperta*, da parte di Bernard Lazare, dei grandi testi profetici della *Bibbia*, simultaneamente con la presa di coscienza (forse grazie alla stessa propaganda antisemita che incessantemente agitava lo spauracchio della sovversione ebraica) dell'onnipresenza del *rivoluzionario ebreo* nelle società moderne:

All'ebreo drenatore di oro, prodotto dell'esilio, del talmudismo, delle legislazioni e delle persecuzioni, si oppone l'ebreo rivoluzionario, figlio della tradizione biblica e profetica, quella tradizione che animò gli anabattisti libertari tedeschi del secolo XVI e i puritani di Cromwell.²⁸

Questo tema è ampiamente sviluppato in un capitolo del libro intitolato *L'Esprit révolutionnaire dans le judaïsme*, già pubblicato come articolo nella «Revue Bleue» nel maggio 1893. L'ipotesi centrale è che l'ebreo, per la natura stessa della sua religione e della sua cultura, è un *ribelle*; contrariamente al musulmano fatalista e al cristiano rassegnato, egli non crede nell'aldilà e non può accettare le disgrazie e le ingiustizie della vita terrena in nome di una ricompensa futura. I profeti lavoravano dunque per l'avvento della giustizia in questo mondo ed esigevano l'abolizione della ineguaglianza di condizioni; ispirati dalle loro parole, i poveri – gli *anavim* e gli *ebionim* – non si rassegnavano alla miseria e «sognavano il giorno che li avrebbe vendicati delle iniquità e degli obbrobri, il giorno in cui il malvagio sarebbe stato abbattuto e il giusto esaltato: il giorno del Messia. L'era messianica, per tutti questi umili, doveva essere l'era della giustizia». L'altra aspirazione risultante dalla tradizione religiosa ebraica era *la libertà*: secondo la *Bibbia*, ogni potere appartiene a Dio e l'ebreo può essere diretto soltanto da Iahvè. Nessuno dei suoi simili aveva il diritto d'imporgli la sua volontà: «di fronte alle creature di carne egli era libero, e doveva essere libero». Poiché nessuna autorità era compatibile con quella di Iahvè, «ne seguiva fatalmente che nessun uomo poteva elevarsi al di sopra degli altri; il duro padrone celeste comportava l'eguaglianza terrena...». In altri termini, la loro concezione della divinità conduceva gli ebrei verso l'*anarchia*: «Anarchia teorica e sentimentale, perché essi ebbero sempre un governo, ma anarchia reale, perché questo governo, quale che fosse, essi non l'accettarono mai di buon grado». In effetti, ai loro occhi, «ogni governo, qualunque sia, è cattivo perché tende a sostituirsi al governo di Dio; dev'essere combattuto, poiché Iahvè è il solo capo della repubblica ebraica, il solo al quale l'israelita debba obbedienza». ²⁹ È evidente che, per il socialista libertario, questa scoperta dell'anarchismo nel cuore stesso della tradizione ebraica era un momento decisivo nello strano processo di «conversione» che attraversa le pagine del suo libro sull'antisemitismo.

Questi tre elementi – l'idea di giustizia, quella di eguaglianza e quella di libertà – conformano secondo Bernard Lazare lo *spirito rivoluzionario* nell'ebraismo. Beninteso, anche altri popoli hanno

predicato queste idee, ma essi non credevano che la loro realizzazione totale fosse possibile in questo mondo; gli ebrei, al contrario,

credettero non solo che la giustizia, la libertà e l'eguaglianza potevano essere sovrane del mondo, ma si credettero specialmente investiti della missione di lavorare per questo regno. Tutti i desideri, tutte le speranze che quelle tre idee facevano nascere finirono per cristallizzarsi attorno a una idea centrale: quella dei tempi messianici, della venuta del Messia...

Il rifiuto da parte degli ebrei di accettare il Cristo – questa ostinazione, questo peccato che gli sembrava così incomprensibile nel 1890 – gli appariva ora come il risultato logico della loro fede messianica ardente: se Israele ha respinto tutti coloro che si presentarono come il Messia, se ha «rifiutato di ascoltare Gesù, Bar-Kochba, Teuda, Alroy, Sereno, Mosè di Creta, Sabbatai Sevi», è perché nessuno di loro è stato capace di compiere la promessa messianica, facendo «cadere le catene, crollare le mura delle prigioni, marcire la verga dell'autorità, dissipare come fumo i tesori male acquisiti dei ricchi e dei predatori». ³⁰

Per tutte queste ragioni, e perché egli è un paria perseguitato senza agganci nelle strutture sociali stabilite, l'ebreo è diventato nelle società moderne «un buon fermento di rivoluzione». Lo si trova coinvolto in tutti i movimenti rivoluzionari, dall'hebertista Jacob Pereyra, ucciso il 4 germinale dell'anno II, fino al comunardo del 1871 Leo Frankel, passando per Heine, Hess, Lassalle e soprattutto Karl Marx:

Questo discendente di una dinastia di rabbini e di dottori ereditò tutta la forza logica degli antenati (...). Egli fu animato da quel vecchio materialismo ebraico che sognò sempre un paradiso in terra (...). Ma non fu soltanto un logico, fu anche un ribelle, un agitatore, un aspro polemista, e prese il dono del sarcasmo e dell'invettiva là dove l'aveva preso Heine: nelle fonti ebraiche.

Con evidente piacere Bernard Lazare enumera tutti i nomi di ebrei socialisti e rivoluzionari in Europa e in America – ciò che Maurras chiamerà nel suo commento al libro l'«almanacco mondano» dell'«Internazionale socialista ebraica» – nonché i giornali socialisti o anarchici *specificamente ebraici* pubblicati in «dialetto ebraico-tedesco» (yiddish). Questi ultimi gli sembrano particolarmente interessanti perché per loro tramite «l'ebreo prende parte alla rivoluzione e vi prende parte in quanto ebreo, cioè rimanendo

ebreo»: ³¹ prima formulazione, ancora vaga, di una identità nazionale ebraica articolata con il socialismo libertario.

In questo capitolo si trovano idee che presentano un'analogia evidente con quelle degli intellettuali ebrei romantico-rivoluzionari dell'Europa centrale: da un parte l'affinità tra messianismo e rivoluzione in quanto compimento *totale* dei segni di giustizia e libertà; e, dall'altra, la *corrispondenza* tra la teocrazia biblica e l'anarchismo moderno (Buber, Bloch, Benjamin, Scholem). Ma si vede anche ciò che li separa: l'intervento dello scrittore francese si colloca più direttamente e immediatamente sul terreno della *secolarizzazione*.

Questo testo illustra il cammino attraverso il quale Bernard Lazare ha ritrovato le sue radici ebraiche: scoprendo le fonti profetiche dello spirito rivoluzionario moderno e le figure ebraiche del socialismo, egli è riuscito a riconciliare, nella sua mente, l'identità ebraica e l'utopia libertaria. Tuttavia, il libro del 1894 rappresenta soltanto una prima tappa nel suo lungo viaggio alla ricerca dell'identità perduta: per le sue concessioni iniziali all'antisemitismo, per il suo carattere contraddittorio e lacerato, egli non arriva a rompere completamente con le illusioni dell'«israelita di Francia». Ciò vale in particolare per la strana conclusione dell'opera: alla vigilia dell'Affaire Dreyfus egli prevede allegramente l'annullamento progressivo della distinzione tra ebrei e cristiani, la dissoluzione «completa» degli ebrei in seno ai popoli, e la scomparsa, in un futuro più lontano, dell'antisemitismo che, in fondo, non è altro che una scoria del passato, «una delle manifestazioni persistenti e ultime della reazione e del gretto conservatorismo che tenta inutilmente di arrestare l'evoluzione rivoluzionaria». ³²

Si può facilmente immaginare la sua sorpresa quando, appena un anno dopo la pubblicazione del libro, l'arresto del capitano Alfred Dreyfus provocherà la più grande ondata di antisemitismo nella storia di Francia dalla fine del Medioevo... Tuttavia, com'è noto, egli svolgerà un ruolo capitale nell'«Affaire» in quanto pioniere della campagna di difesa del capitano e autore della prima pubblicazione che contestava la versione ufficiale dei fatti: l'opuscolo *Une erreur judiciaire: la vérité sur l'Affaire Dreyfus* (1896). Egli sarà anche il primo, e per parecchio tempo il solo, a denunciare il carattere effettivamente *antisemita* delle manovre politico-giudiziarie contro il capitano: «È perché era ebreo ch'è stato arrestato,

è perché era ebreo ch'è stato processato, è perché era ebreo ch'è stato condannato, è perché era ebreo che non si può far udire in suo favore la voce della giustizia e della verità» (*Deuxième mémoire*, 1897). Coperto d'ingiurie e di accuse, escluso dai giornali a cui collaborava, Bernard Lazare si trovò ben presto in condizione di totale isolamento: «Da un giorno all'altro divenni un paria», scriverà alcuni anni dopo in un appunto a Reinach. ³³ Rimane isolato anche all'interno della comunità ebraica, i cui notabili e intellettuali non apprezzano i suoi interventi, considerati maldestri o provocatori, proprio perché mettevano la questione ebraica al centro dell'«Affaire». ³⁴

L'ardire di Bernard Lazare nella lotta dreyfusarda non è senza rapporto con le sue idee anarchiche: la sua ostilità libertaria contro lo Stato, contro i tribunali e contro la gerarchia militare è senza dubbio al cuore del suo impegno nella campagna, anche se i suoi opuscoli si collocano esclusivamente sul terreno della difesa dei diritti dell'uomo. Neppure è un caso se «Le Libéraire» di Sébastien Faure fu il primo giornale a manifestare la sua simpatia per la causa dreyfusarda (dal novembre 1897) e se Péguy poteva scrivere nel febbraio 1898: «La rabbia antisemita è diventata padrona nelle nostre strade urlando a morte (...); solo gli anarchici fecero il loro dovere (...); essi furono i soli che osarono opporre la violenza per la giustizia alla violenza per l'ingiustizia delle bande antisemite». ³⁵

Se l'«Affaire» confermò Lazare nelle sue convinzioni anarchiche, l'isteria antisemita di massa contro il «traditore Dreyfus» provocò un nuovo sconvolgimento delle sue idee sulla condizione ebraica: finite una volta per tutte le compiacenze e le ambiguità sull'antisemitismo, nonché le illusioni ottimistiche dell'«israelita di Francia»! Egli s'impegna in una lotta aperta contro l'antisemitismo, battendosi perfino in duello con Drumont (entrambi ne uscirono senza ferite). Una serie di articoli polemici contro l'autore della *France juive* redatti in quella occasione sarà pubblicata sotto forma di opuscolo con il titolo esplicito *Contre l'antisémitisme* (1896). Lazare vede ora in Dreyfus il simbolo degli ebrei vittime dell'odio antisemita in ogni parte del mondo, e in particolare degli ebrei dell'Europa orientale che un tempo aveva trattato con tanto disprezzo:

Egli ha incarnato in sé non solo le secolari sofferenze di questo popolo di martiri, ma i dolori attuali. Ho visto per suo tramite gli ebrei rinchiusi nelle carceri russe (...), gli ebrei rumeni a cui si rifiutano i diritti dell'uomo, quelli della Galizia, proletari affamati dai trusts finanziari...³⁶

Finita anche l'attrazione per i misteri del cattolicesimo: la notoria partecipazione della Chiesa e degli ambienti cattolici (con alcune onorevoli eccezioni) alla campagna antisemita e l'argomento religioso costantemente utilizzato contro «Dreyfus-Giuda» provocano in Bernard Lazare una violenta reazione di rigetto anticlericale e perfino «anticristiano». D'ora in poi è convinto che l'antisemitismo sia un movimento essenzialmente clericale, una manovra della Chiesa per ristabilire lo Stato cristiano, tesi che sviluppa con insistenza nell'opuscolo del 1896 e nelle note preparatorie a *Fumier de Job*:

È sempre la Chiesa che ha suscitato l'antisemitismo; l'ebreo ha sempre vissuto in pace con le popolazioni; queste disprezzavano il deicida ma vivevano familiarmente con l'ebreo. È il lamento costante della Chiesa (...) che la popolazione viva familiarmente con l'ebreo; è sempre stata la Chiesa a scatenare i popoli contro gli ebrei, sia per timore del proselitismo, del contagio di una certa incredulità, sia per poter restaurare il proprio prestigio o servire la propria politica.³⁷

Tuttavia la politica della rivincita non era di suo gusto: come dirà più tardi Péguy, Lazare s'identificava con la «mistica dreyfusarda» e non con la «politica dreyfusarda» dei nuovi governi Waldeck-Rousseau ed Émile Combes. Nel momento delle misure restrittive di Combes contro l'insegnamento religioso, Bernard Lazare avrebbe dimostrato tutta la sua generosità e la sua *coerenza libertaria*: nonostante la sua ostilità contro la Chiesa (ai suoi occhi storicamente responsabile dell'antisemitismo), egli non esita a difendere la «libertà d'insegnamento» contro qualsiasi intervento statale nel saggio *La Loi et les Congrégations* (pubblicato nel 1902 nei «Cahiers de la Quinzaine»). Nel suo commento molto elogiativo di quest'episodio, Péguy lo attribuisce alla sua «affinità segreta... con le altre potenze spirituali, anche quelle cattoliche, che combatteva deliberatamente». Ciò non mi sembra molto verosimile: nel 1902 Bernard Lazare non sentiva più alcuna affinità, nemmeno segreta, con la Chiesa cattolica, come dimostrano a sufficienza *Le Fumier de Job* e le note preparatorie. Péguy è più vicino alla realtà

quando parla del suo «odio dello Stato», di tutti quegli «apparati temporali» che volevano mettere le mani nel campo spirituale:

Che organi così grossolani, come il governo, la Camera, lo Stato, il Senato, così estranei a tutto ciò ch'è spirituale, mettessero le mani nello spirituale era per lui non solo una profanazione grossolana, ma ancor più, un esercizio di cattivo gusto, un abuso: l'esercizio, l'abuso di una singolare incompetenza.³⁸

L'«Affaire» provocherà un altro sconvolgimento nelle idee di Bernard Lazare sulla questione ebraica: come molti altri intellettuali ebrei in quel momento (Theodor Herzl!) egli scoprirà l'ebraismo come *nazionalità* e diventerà *sionista*, senza per questo rinnegare le sue convinzioni libertarie e rivoluzionarie. Come Martin Buber (e più tardi Gershom Scholem) è più vicino al sionismo culturale di Ahad Ha-Am che non alla *Realpolitik* di compromesso con le grandi potenze condotta da Herzl. In uno dei suoi primi testi sionisti, la conferenza *Le prolétariat juif devant l'antisémitisme* (febbraio 1897), egli dichiara: «Dobbiamo rivivere come un popolo, cioè come collettività libera, ma a condizione che questa collettività non rappresenti l'immagine degli Stati capitalistici e oppressori in mezzo ai quali viviamo». ³⁹ Piuttosto che la questione del territorio, è la rinascita spirituale della nazione ebraica che lo interessa, il ritorno alle radici storiche: «Noi siamo sempre il vecchio popolo dalla dura cervice, la nazione indocile e ribelle; noi vogliamo essere noi stessi, ciò che ci hanno fatto i nostri avi, la nostra storia, le nostre tradizioni, la nostra cultura e i nostri ricordi...». ⁴⁰ In un'altra conferenza del marzo 1897, tenuta presso l'Associazione degli studenti israeliti russi e intitolata *Le nationalisme juif*, Lazare dissocia esplicitamente nazione e territorio:

L'ebreo che oggi dirà: «Io sono un nazionalista», non dirà in maniera particolare, precisa e netta: «Io sono un uomo che vuole ricostruire uno Stato ebraico in Palestina e che sogna di conquistare Gerusalemme». Egli dirà: «Voglio essere un uomo pienamente libero, voglio godere del sole, voglio avere il diritto alla dignità umana...» In certi momenti della storia, il nazionalismo è per alcuni gruppi umani la manifestazione dell'idea di libertà.⁴¹

Tuttavia, egli intrattiene rapporti epistolari con Herzl, partecipa attivamente alle iniziative del movimento sionista e nel 1898 sembra aderire all'idea del ritorno in Palestina; al secondo congresso sionista a Basilea (agosto 1898) – il primo e l'ultimo cui assistette –

Lazare fu acclamato come un eroe del popolo ebraico ed eletto al consiglio della presidenza e al comitato d'azione. Ma questa euforia dura poco: ben presto entra in conflitto con Herzl, del quale non approva né l'ideologia, né i metodi (la diplomazia di Stato). La rottura avverrà quando Herzl, che tratta con il sultano della Turchia, rifiuta di prendere posizione sui massacri di armeni. Nella lettera di dimissioni dal comitato d'azione sionista Bernard Lazare scrive a Herzl (febbraio 1899): «Voi siete borghese nel pensiero, nei sentimenti, nelle idee e le vostre concezioni sociali sono borghesi. E nonostante ciò voi volete guidare un popolo, il nostro popolo, il popolo dei poveri, degli oppressi, dei proletari». ⁴² Egli resta legato al movimento ma la sua adesione è sempre più critica: in una lettera a Chaim Weizmann (anch'egli in opposizione a Herzl in quel periodo) nel 1901, scrive: «Ho compreso che il sionismo herzlista non darebbe ancora agli ebrei la libertà essenziale. Condurre un gregge di schiavi in Palestina non è una soluzione della questione». L'importante è organizzare il popolo nei centri ebraici, in Galizia, in Russia e sviluppare la cultura ebraica, non nel senso di un «ristretto sentimento nazionalista», ma a partire dalle «tendenze ebraiche che sono tendenze umane nel senso più alto della parola». Non si può realizzare un compito simile se non «rompendo con il sionismo politico-diplomatico e borghese che occupa la scena». ⁴³

Verso il 1902 Lazare sembra abbandonare la prospettiva sionista per sostenere la partecipazione degli ebrei ai movimenti di liberazione sociale del loro paese. In ogni caso è quel che propone nel suo opuscolo sugli ebrei rumeni, pubblicato nel 1902 nei «Cahiers de la Quinzaine»: se la borghesia ferocemente antisemita degli agrari e dei burocrati rumeni

fa disperare l'ebreo, se essa lo mette con le spalle al muro, questi, nonostante la sua passività, nonostante i consigli dei suoi ricchi timorati, si unirà al lavoratore dei campi e lo aiuterà a scrollarsi di dosso il giogo. Ma anche se egli non si unisce a lui, sarà un giorno il contadino rumeno, ribellandosi, che, direttamente o indirettamente, risolverà in Romania l'attuale questione ebraica, liberando se stesso e l'ebreo. ⁴⁴

Lazare ritorna su questi problemi nella collezione di aforismi redatti poco prima della morte (parzialmente pubblicata nel 1928 con il titolo *Le Fumier de Job*), che costituisce un documento unico nella letteratura ebraica francese. Paria cosciente della propria esclu-

sione, Bernard Lazare proclama in questo testamento spirituale – insieme nazionalista culturale e socialista libertario – la sua fierezza di essere ebreo, la sua rivolta contro l'antisemitismo cristiano e il suo disprezzo per gli ebrei ricchi, assimilati e *parvenus*. Solamente una parte degli aforismi è stata pubblicata, ma gli inediti sono importanti quanto la parte pubblicata. Tra queste note si trova una contestazione esplicita della variante borghese del sionismo:

Andare a Sion per essere sfruttato dall'ebreo ricco, che differenza rispetto alla situazione attuale? È questo ciò che ci proponete: la patriottica gioia di essere oppresso soltanto da quelli della propria razza; noi non lo vogliamo.

In un'altra nota inedita intitolata *Contre le nationalisme du sol*, egli sembra criticare il sionismo nel suo stesso principio:

Volete mandarci a Sion? Noi non vogliamo andarci (...). Noi non vogliamo andar là per vegetare come un popolo addormentato. La nostra azione e il nostro spirito sono nel vasto mondo; è là che vogliamo restare, senza abdicare né perdere niente. ⁴⁵

posizione analoga a quella che Gustav Landauer difenderà di fronte ai suoi amici sionisti alcuni anni dopo. L'idea che si fa Lazare del «nazionalismo ebraico» consiste nel «partecipare all'opera pur restando se stessi»; ⁴⁶ si tratta di un nazionalismo messianico in cui la *dispersione* fa parte della missione di Israele. ⁴⁷ È in nome di questa missione universale che egli rifiuta categoricamente l'assimilazione: «Se l'ebreo si cristianizza, è un fermento di rivoluzione e di liberazione per il mondo che scompare; cristianizzandosi, egli consacra e legittima la schiavitù che ha subito». ⁴⁸

La cultura nazionale ebraica a cui si richiama integra la religione d'Israele solo in quanto si tratta ai suoi occhi di una «religione senza prete e senza dogmi», in cui «l'ipotesi del Dio Uno può sempre ricondursi alla causa prima». Le note inedite insistono sul carattere eminentemente *razionale* dell'ebraismo:

Per Maimonide (...) la rivelazione promulgata da Dio sul Sinai e la verità scoperta dall'uomo col soccorso della sua ragione devono essere identiche. Le due verità devono concordare. La fiaccola del razionalismo non si è mai spenta in Israele; in tutti i secoli ci sono stati i suoi rappresentanti, e la sua espressione più alta è Spinoza.

In ultima analisi, ciò che egli desidera è liberare l'ebraismo dal «rabinismo» – implicitamente assimilato al clero cristiano – e svilup-

parlo come «una regola di vita indipendente da ogni idea religiosa», cioè come «un'etica ebraica, un eudemonismo ebraico». ⁴⁹ Con Lazare siamo molto lontani dal messianismo mistico che affascina un Bloch, uno Scholem o un Benjamin.

Il tema del Messia continua tuttavia a interessarlo: in una delle note inedite egli insiste sulle potenzialità rivoluzionarie del messianismo vetero-testamentario (e sulla sua superiorità rispetto al cristianesimo):

L'ebreo, non credendo nella vita futura, non credendo nei conti da rendere dopo la morte, riservando tutte le gratifiche a questa vita, e inoltre divorato dall'istinto di giustizia, doveva collocare sulla terra il regno di un Messia capace di realizzare la giustizia e la felicità terrene. Collocava il paradiso nel futuro, negando la cosmogonia mistica; così venne naturalmente al socialismo. ⁵⁰

Lazare ritiene – a torto o a ragione poco importa – di ritrovare questa aspirazione a un paradiso terrestre in Sabbatai Sevi, personaggio che l'attira e su cui pare avesse l'intenzione di scrivere un saggio, perché tra le sue carte si trovano vari estratti di opere e note su di lui. Contrariamente a Gershom Scholem (un quarto di secolo dopo) la cosa più importante gli sembra non tanto la dimensione mistica quanto il messaggio emancipatore profano:

Due movimenti nel sabbatanesimo. Un movimento messianico e nazionale, in vista di una liberazione. Un movimento mistico e religioso, quello della Cabala trinitaria e cristiana. Talvolta i due movimenti si confondono. Mostrare tutto ciò, ma soprattutto l'aspirazione alla liberazione, alla felicità. Una gioia di cui esulteranno tutti gli ebrei del mondo. ⁵¹

Sembra anche che egli progettasse di lavorare sui testi messianici della *Bibbia*, del *Talmud* e delle altre fonti tradizionali: in un'altra busta conservata tra le sue carte (curiosamente intitolata *Jésus*) sono raccolti numerosi estratti e note di lettura di testi sotto il titolo *Messianisme*, con i seguenti sottotitoli: I) La speranza messianica; II) Il tempo che precede l'arrivo del Messia; III) Il Messia; IV) Messia figlio di Giuseppe e Messia figlio di David; V) La resurrezione; VI) L'azione del Messia; VII) Il regno messianico. ⁵²

Una certa *dimensione religiosa, profetico-messianica*, sembra dunque far parte dell'universo spirituale e della personalità morale di Bernard Lazare. Nessuno lo ha compreso meglio di Charles Péguy, che lo descrive come «uno dei più grandi tra i profeti d'Israele»,

un martire, un mistico che aveva «qualcosa di santo». Il ritratto ch'egli traccia dell'amico mette in evidenza questo aspetto religioso occulto: «Naturalmente egli era sinceramente ateo», ma in questo ateo, «questo ateo di professione, questo ateo ufficiale», risuonava «la parola eterna»; era un «ateo in cui scorreva la parola di Dio». ⁵³ Leggendo attentamente *Le Fumier de Job* si trova in Bernard Lazare se non la fede, almeno il desiderio di poter credere, la nostalgia della fede:

Quanto vorrei, quando la notte della mia anima diventa sempre più cupa, quando le temibili angosce dell'aldilà la scuotono e la torturano, essere illuminato da una certezza improvvisa; e fremendo al tempo stesso di gioia e di spavento, mormorare, anche a bassa voce: «Verrà il Messia». ⁵⁴

Ma confessioni come questa sono eccezionali: la tonalità dominante del suo ultimo testo è il razionalismo e la diffidenza verso qualsiasi forma di religione.

Contrariamente agli ebrei messianico-libertari della Mitteleuropa, il Bernard Lazare di *Le Fumier de Job* resta un materialista, un razionalista e un ateo convinto. L'incantamento mistico e cattolico della sua giovinezza è stato brutalmente infranto dall'*Affaire Dreyfus*; di fronte all'ondata terrificante dell'irrazionalismo antisemita – nutrito di oscurantismo religioso – egli ritorna al razionalismo dei Lumi. Mentre un Buber o un Landauer passano da Maestro Eckhart al chassidismo, dalla mistica cristiana alla mistica ebraica, Bernard Lazare, una volta superata la tentazione cattolica, si allontanerà da ogni tentazione religiosa... Dapprima, nel 1890-91, aveva respinto l'ebraismo in quanto troppo razionalista e materialista; ora ritorna all'ebraismo esattamente per le stesse ragioni, divenute ai suoi occhi delle qualità preziose. Non è la sua immagine della tradizione ebraica che cambia, ma piuttosto l'atteggiamento nei confronti della mistica, del mistero, dell'irrazionale, della religiosità. Il messianismo ebraico nei suoi scritti è piuttosto un riferimento storico e culturale che non una promessa religiosa trascendentale. Il suo atteggiamento rientra non tanto nell'*ateismo religioso* (come in Benjamin o Bloch) quanto nella *secolarizzazione* pura e semplice di certe tradizioni religiose, come la speranza messianica e il profetismo biblico.

Nondimeno, Bernard Lazare è il solo intellettuale ebreo «occi-

dentale» le cui idee presentino una certa analogia con i sogni e le inquietudini della generazione ebraica romantico-rivoluzionaria di cultura tedesca. Almeno uno dei suoi rappresentanti è stato sensibile a questa parentela spirituale: il giovane discepolo di Martin Buber, Hans Kohn. In un articolo pubblicato nel 1924 nella rivista «Der Jude», Hans Kohn saluta Bernard Lazare come un uomo in cui «l'antico spirito dei profeti si è ridestato» e come un «anarchico simile a Gustav Landauer», cioè un fautore dell'«anarchismo dei profeti e di Gesù». Con notevole intuizione Hans Kohn coglie il punto di convergenza tra Bernard Lazare e i messianico-libertari di oltre Reno: la teocrazia anarchica. Egli era uno di quelli «che non danno niente a Cesare e tutto a Dio», un messaggero dell'«anarchismo del Regno di Dio, dove non c'è altra autorità che la voce di Dio», e un negatore sprezzante dell'«altra autorità, quella temporale».⁵⁵

Conclusione

Il «messianismo storico», concezione romantico-messianica della storia

Lo scopo di questa ricerca non era soltanto quello di esaminare sotto una nuova luce un certo numero di pensatori ebrei di cultura tedesca, ma anche di esplorare le possibilità aperte dal concetto di *affinità elettiva* in sociologia della cultura, in particolare per lo studio delle forme di articolazione tra universi *religiosi e politici*. Gli autori studiati rappresentano altrettante figure distinte di questa associazione, che vanno dalla semplice *corrispondenza* tra elementi disparati fino alla fusione armoniosa e «organica» tra messianismo e utopia romantica, raramente raggiunta al di fuori di certe congiunture storiche precise, cariche di *Jetztzeit* chiliastico. Risulta anche che l'*attivazione* dell'omologia strutturale tra configurazioni culturali dipende da condizioni sociali concrete: nel nostro caso la situazione specifica degli ebrei – e soprattutto dell'intelligencija ebraica come categoria sociale particolare – in Europa centrale (distinta sia dall'Europa occidentale che dall'Europa orientale) al volgere del secolo. Tuttavia, appaiono chiaramente anche i limiti dell'analisi sociologica: se le determinazioni sociali definiscono le *condizioni di possibilità* del fenomeno culturale osservato, cioè le *chances* (secondo l'espressione di Max Weber) perché emerga in Europa centrale all'inizio del secolo una corrente spirituale romantico-messianica di tendenza libertaria, esse tuttavia non possono rendere conto dell'itinerario personale di ciascun autore, nonché della *Gestalt* unica e singolare della sua opera.

La griglia concettuale dell'affinità elettiva in quanto *dinamica* socioculturale permette di comprendere meglio come certe forme religiose possano caricarsi di significato politico, e certe forme di

utopia sociale impregnarsi di spiritualità religiosa, mentre dalla loro combinazione sgorga una nuova scintilla: la profezia libertaria, l'illuminazione profana di una *restitutio in integrum* rivoluzionaria.

Nelle sue forme superiori, l'affinità elettiva tra due figure culturali raggiunge – sotto la pressione di una temperatura sociale elevata – il grado della fusione. È in quel momento che emerge una *forma nuova*, una struttura significativa irriducibile alla somma delle componenti.

In parecchi degli autori di cui abbiamo parlato, la dinamica della *Wahlverwandtschaft* tende verso questo punto supremo, e talora, qua e là, sembra raggiungerlo. La *forma originale* che qui si trova in gestazione, la figura inedita che si delinea in questa alchimia spirituale complessa è quella di una *nuova concezione della storia e della temporalità*.

Occorrerebbe un termine nuovo per designarla ma nell'impossibilità di trovarlo (o d'inventarlo) si è costretti a ripiegare su un ibrido, un nome composito costruito con termini antichi: *messianismo storico* o *concezione romantico-messianica della storia*. Si tratta comunque di una configurazione distinta tanto dal messianismo ebraico tradizionale che dal romanticismo tedesco classico, e che non potrebbe nemmeno essere ridotta a un semplice aggregato dei due. Fondendo il *Tikkun* e l'utopia sociale, essa reinterpreta la tradizione messianica alla luce del romanticismo e carica quest'ultimo di una tensione rivoluzionaria, sfociando in una modalità nuova di «filosofia della storia», in uno sguardo nuovo sul legame tra passato, presente e futuro.

Il rapporto tra questo *messianismo storico* e il *materialismo storico* marxiano varia a seconda degli autori, dall'incompatibilità radicale (Scholem, Landauer) alla più stretta complementarità (Bloch, Benjamin). Va da sé che un'articolazione tra i due presuppone il superamento delle antinomie tradizionali tra ateismo e religione, materialismo e spiritualismo, e soprattutto tra *romanticismo* e *razionalismo*.

È innegabile che il romanticismo conduce spesso all'idealizzazione del passato e che la sua critica della razionalità moderna scivola talvolta verso l'irrazionalismo; d'altra parte, la confusione tra la sfera religiosa e la sfera politica, tra messianismo e movimento sociale, non è priva di rischi considerevoli. Il messianismo storico,

la concezione rivoluzionario-romantica degli intellettuali ebrei dell'Europa centrale, non sfugge sempre a questi pericoli. Ma essa ha il grande merito di evitare – o piuttosto di rifiutare esplicitamente – le due forme più catastrofiche di combinazione tra messianismo e politica: il culto religioso e totalitario dello Stato, da una parte, e quello della Guida suprema, dall'altra.

Mettendo a profitto i mezzi tecnici più moderni, la «religione politica» dello Stato-nazione ha segnato con il suo marchio la storia del secolo XX: due guerre mondiali, la generalizzazione degli «stati di eccezione» totalitari. Ostile allo Stato, la filosofia messianico-libertaria degli scrittori ebrei tedeschi si colloca agli antipodi di questo «messianismo statale» trionfante. (È solo in quanto il loro pensiero ha perduto questa qualità libertaria, che alcuni di loro – Lukács, Bloch ecc. – scenderanno a patti per tutto un periodo con lo stalinismo).

Essa è anche in contraddizione radicale con qualsiasi culto del Capo infallibile, del Messia autocrate incaricato di amministrare il Regno millenario. Il suo messianismo si distingue per la sua natura strettamente *impersonale*: quel che le interessa è l'*era messianica del futuro*, il compimento del *Tikkun*. La persona del Messia è praticamente assente dalle loro preoccupazioni. Niente è più lontano dal loro atteggiamento spirituale che il culto religioso di un salvatore carismatico, di un profeta o di un eroe millenarista. Paradossalmente, il *Messia* propriamente detto – come individuo, come persona – è una figura pressoché inesistente nei loro scritti.

Una delle ragioni che hanno permesso alla maggior parte dei pensatori ebrei di sfuggire alle forme più perverse della «religione politica» del secolo XX è probabilmente l'integrazione nella loro visione del mondo di certi valori e principi ereditati dalla filosofia dei Lumi: la libertà, l'eguaglianza, la tolleranza, l'umanesimo, la *Vernunft*. La loro spiritualità, benché uscita dall'universo culturale romantico, contiene una dimensione decisiva ispirata dall'*Aufklärung*. Come il pensiero romantico-rivoluzionario in generale, essa non è dominata dalle tendenze irrazionaliste, autoritarie, oscurantiste o intolleranti del romanticismo «reazionario»; essa tende (senza riuscirci sempre) verso una sintesi superiore, una *Aufhebung* dialettica tra i due grandi poli del pensiero tedesco: l'idealismo classico (razionalista) e la sensibilità romantica. Non si può comprendere l'opera

di un Rosenzweig, di un Benjamin, di un Lukács o di un Bloch senza prendere in considerazione il loro riferimento – critico ma anche positivo – alla Rivoluzione francese, a Kant o a Hegel. Si potrebbe applicare nei loro confronti una formula luminosa e provocatoria di Adorno in *Minima moralia*: «Uno dei compiti principali di fronte a cui si trova oggi il pensiero, è quello d'impiegare tutti gli argomenti reazionari contro la cultura occidentale, al servizio dell'illuminismo progressivo»,¹ a condizione di aggiungere: *e della redenzione rivoluzionaria dell'umanità*.

Per questa stessa ragione, la loro critica romantica della civiltà industriale non mira alla restaurazione pura e semplice – ai loro occhi impossibile e indesiderabile – del passato precapitalistico, ma all'avvento di un mondo nuovo (concepito dalla maggior parte di loro come una società senza classi né Stato) in cui si ritrovino nondimeno alcune qualità sociali, culturali e umane della *Gemeinschaft* antica.

Le questioni essenziali sollevate da questa critica (in particolare negli scritti di Walter Benjamin), come la distruzione della natura da parte dell'apparato produttivo moderno e il pericolo delle nuove tecnologie al servizio della guerra, si trovano peraltro al cuore di alcuni dei principali movimenti sociali di questa fine secolo, come l'ecologia e il pacifismo antinucleare. Esse si riallacciano anche alle preoccupazioni espresse da una importante corrente di *critica socialista della modernità*, di cui Herbert Marcuse, E. P. Thompson o Jean Chesneaux illustrano i differenti approcci.

La caratteristica principale di questa nuova visione della storia è la sua messa in discussione della filosofia del progresso. La visione progressista della storia è da due secoli il fondamento comune del pensiero occidentale. Nata, nella sua forma moderna, con la filosofia dei Lumi, essa è diventata la premessa implicita o esplicita, la categoria *a priori* delle più diverse interpretazioni della realtà storica. Essa attraversa le frontiere delle dottrine politiche e delle *Weltanschauungen* sociali, e colora di sé tanto il conservatorismo che il liberalismo, la socialdemocrazia e il comunismo, l'autoritarismo e la democrazia, la reazione e la rivoluzione, il colonialismo e l'anticolonialismo.

Fondata su una concezione strettamente *quantitativa* della temporalità, essa percepisce il movimento della storia come un *conti-*

nuum di miglioramento costante, di evoluzione irreversibile, di accumulazione crescente, di modernizzazione benefica, il cui motore è costituito dal progresso scientifico, tecnico e industriale. La forza di attrazione di questo *paradigma del progresso* è tale che modella perfino il pensiero dei suoi avversari tradizionalisti che tendono sempre più ad accettarlo come una fatalità inevitabile, limitandosi ad attribuire un segno negativo a ciò che l'ideologia dominante valuta positivamente. Poiché tutti i tentativi di restaurazione del passato (per esempio da parte di movimenti politico-religiosi integralisti) risultano essere dei vicoli ciechi sanguinosi, la necessità e la virtù della civiltà industriale moderna fondata sul progresso tecnico appaiono come un'evidenza incontrovertibile.

Per questa concezione progressista della storia, le *catastrofi della modernità* – come le due guerre mondiali, Auschwitz e Hiroshima, le guerre coloniali e imperialiste, la distruzione dell'ambiente naturale, il pericolo di un olocausto nucleare che metta fine all'esistenza della specie umana – appaiono come degli incidenti di percorso, incidenti sgradevoli ma marginali nel «grande movimento permanente di miglioramento».

Il messianismo storico o concezione romantico-millenarista della storia rompe con questa filosofia del progresso e con il culto positivista dello sviluppo scientifico e tecnico. Esso apporta una percezione *qualitativa, non evoluzionistica* del tempo storico, dove il *ritorno al passato* diventa il punto di partenza necessario per il *salto verso il futuro*, in opposizione alla visione lineare, unidimensionale, puramente *quantitativa* della temporalità in quanto progresso cumulativo. Una visione critica della modernità, della civiltà industriale e dei suoi Golem, in nome di certi valori sociali, culturali, o religiosi precapitalistici, e nello stesso tempo un'aspirazione a un futuro che non sia più la falsa «novità» della merce – ripetizione eterna del *sempre identico* – ma un mondo utopico qualitativamente distinto, lo *scarto assoluto* in rapporto allo stato di cose esistente.

Esso incorpora il messianismo come espressione millenaria delle speranze, dei sogni e delle aspirazioni dei paria e degli esclusi dalla storia, come una «tradizione degli oppressi» (Benjamin) utopica e sovversiva, e come la fonte di una visione *discontinua* della temporalità.

Infine, esso è romantico in quanto mira a *reincantare il mondo*,¹

a ritrovare lo spirito della *Gemeinschaft*, a ristabilire l'armonia infranta tra l'uomo e la natura, a restaurare la *Kultur* come universo di valori *qualitativi*, non mercantili, non *quantificabili*. Tuttavia, contrariamente al romanticismo conservatore, vuole raggiungere questi scopi grazie a uno sconvolgimento rivoluzionario (in senso ampio) dell'ordine sociale e politico stabilito e all'abolizione di ogni sistema coercitivo e autoritario («Stato»). In verità, il passato in questione è illuminato dall'utopia dell'avvenire e si proiettano su entrambi i desideri e gli ideali soffocati dalla realtà del mondo presente.

L'espressione suprema, più ardita e radicale, di questo messianismo storico, di questa filosofia romantico-rivoluzionaria è l'opera di Walter Benjamin e in particolare il suo ultimo testo, le *Tesi di filosofia della storia* (1940). Ma se ne trovano elementi sparsi nella maggior parte degli autori di questa generazione ebraico-tedesca ribelle.

Nella tesi VIII, Benjamin mette in guardia contro le illusioni del progresso che si manifestano nello stupore che avvenimenti come il nazismo siano «ancora» possibili nel secolo XX; egli invoca una nuova concezione della storia a partire dalla quale si possa rendere conto del fascismo, cioè delle forme peggiori, dal punto di vista dell'inumanità, rispetto a tutto ciò che il passato aveva conosciuto, proprio nel momento in cui le conoscenze, le scienze e le tecniche compiono un prodigioso balzo in avanti. Ma attraverso il fenomeno fascista, sono le contraddizioni della civiltà moderna che egli affronta: il suo principale rimprovero alle dottrine del progresso – in particolare a quelle della socialdemocrazia, ma lo stesso vale per il liberalismo, per il comunismo staliniano ecc. – è che esse vogliono vedere soltanto «i progressi del dominio della natura e non i regressi della società» (tesi XI).²

In *Minima moralia* Adorno cerca di dar conto di questa antinomia al cuore della modernità con l'espressione *progresso regressivo*. Ma occorre chiedersi se il concetto di «regressione», tradizionalmente usato dai marxisti per caratterizzare fenomeni come il fascismo, è realmente adeguato. I campi di sterminio nazisti, ovvero i campi sovietici e Hiroshima, sono rivelatori di una qualche *regressione*? Regressione verso cosa? Il Medioevo? Le comunità germaniche primitive? L'Età della pietra? Non si tratta, piuttosto, di

un fenomeno radicalmente *nuovo*, perfettamente *moderno*, tecnicamente *razionale e scientifico*, strutturalmente *industriale*?

Comunque sia, Benjamin vede nelle manifestazioni catastrofiche della modernità come il fascismo e le nuove tecniche belliche – che allora erano ancora ben lontane dall'aver dispiegato tutto il loro potenziale di barbarie e distruzione – la prova tangibile dell'inermità delle ideologie progressiste. Il dogma di un progresso *infinito, continuo, lineare e automatico* (tesi XIII) non corrisponde affatto all'esperienza degli oppressi nella storia. Per essi il passato non è una evoluzione progressiva, un'accumulazione di acquisizioni, ma una successione di sconfitte, un «corteo trionfale in cui i dominatori di oggi passano sopra quelli che oggi giacciono a terra» (tesi VII), lo «stato di eccezione» permanente, il rinnovamento perpetuo dell'oppressione. È in queste sconfitte, nell'immagine degli antenati incatenati che la rivoluzione redentrice trova la sua fonte d'ispirazione e il «suo stimolo più prezioso» (tesi XIII), così come in certi momenti privilegiati di rivolta che contengono la scintilla della speranza messianica: la ribellione di Spartaco, la Rivoluzione francese, il giugno 1848, la Comune di Parigi, l'insurrezione spartakista tedesca del 1919.

Ma la posizione di Benjamin è più radicale: al di là delle diverse dottrine del progresso, egli intende mettere in questione il loro fondamento epistemologico comune: l'idea di *accumulazione quantitativa in un tempo omogeneo e vuoto* (tesi XIII).³

Questa critica rinvia alla concezione ebraico-messianica della temporalità. In un'opera classica sul messianismo ebraico, *Mowinckel* sottolinea che per gli ebrei l'eternità non era «un prolungamento infinito, vuoto, astratto e lineare del tempo», ma rinvitava a un altro concetto del tempo, diverso dalla categoria kantiana, nozione vuota e formale, ma come inseparabile da tutto il suo *contenuto*.⁴

Karl Mannheim osservava a proposito del millenarismo (ebraico o cristiano) che esso oppone al principio di evoluzione il vissuto assoluto-chilistico del presente (*Jetztterlebnis*) fondato su una «differenziazione *qualitativa* del tempo (*qualitative Differenzierung der Zeit*)». ⁵

Si ritrova questo rifiuto della quantificazione astratta del tempo sia nel romanticismo che nel marxismo. Citando alcuni passi del *Capitale* sul lavoro meccanico dell'operaio, Lukács commenta:

Il tempo perde così il suo carattere qualitativo, mutevole, fluido: esso s'irrigidisce in un *continuum* esattamente delimitato, quantitativamente misurabile, riempito da «cose» quantitativamente misurabili (le «operazioni» reificate del lavoratore, oggettivate meccanicamente ed esattamente separate dalla sua personalità umana complessiva): in uno spazio.⁶

È a tutte queste fonti che Benjamin si rifà del tentativo di superare la concezione omogenea, vuota, puramente quantitativa del tempo. La sua prima espressione è l'articolo sul *Trauerspiel* e la tragedia (1916) in cui oppone il *tempo della storia al tempo meccanico e vuoto degli orologi* (che si manifesta nella regolarità di trasformazioni spaziali); quando questo tempo è «riempito», esso diventa, secondo Benjamin, *tempo messianico*.⁷ Il passo della sua tesi sul romanticismo tedesco (1919) ricordato nel capitolo 6, dove si oppone «l'infinito temporale qualitativo» del messianismo romantico all'«infinito temporale vuoto» delle ideologie del progresso, va esattamente nella stessa direzione. Nelle *Tesi di filosofia della storia* egli mette nuovamente in contrasto il *tempo dei calendari* - «monumenti di una coscienza storica di cui in Europa, da cento anni a questa parte, sembrano essersi perdute le tracce» - e il *tempo degli orologi* (tesi xv).

Si delineano così a poco a poco nei suoi scritti i contorni di una concezione *qualitativa* della temporalità, fondata sulla *discontinuità* del tempo storico: per la tradizione delle classi oppresse e per la *classe rivoluzionaria nel momento dell'azione*, il tempo non è omogeneo come quello degli orologi, ma *eterogeneo*, qualitativamente differenziato, discontinuo; non è vuoto ma *riempito (erfüllt)* con il «tempo attuale» o «il presente» (*Jetztzeit*) che fa esplodere la continuità della storia e in cui «sono sparse schegge di tempo messianico» (tesi xviii).⁸ In questo caso il riferimento essenziale è la percezione messianica ebraica della temporalità: «È noto che agli ebrei era vietato investigare il futuro (...). Ma non per questo il futuro diventò per gli ebrei un tempo omogeneo e vuoto. Poiché ogni secondo, in esso, era la piccola porta da cui poteva entrare il Messia» (tesi xviii).

Va da sé che questa percezione può condurre a un atteggiamento passivo e rassegnato di attesa dell'avvento del Messia. Tuttavia, Benjamin non si collega alla corrente quietista (dominante) della religione ebraica ortodossa. Egli appartiene piuttosto alla tradizione

degli *dochakei ha-ketz*, degli «acceleratori della fine», la tradizione (di cui parla Franz Rosenzweig) di coloro che vogliono *forzare l'avvento del Regno*. Non si tratta per lui di *attendere*, ma di cogliere la possibilità rivoluzionaria offerta da ogni istante storico.⁹ Questo *messianismo rivoluzionario attivo* si trova ottimamente riassunto in una frase di Focillon che Benjamin, secondo la sua abitudine, cita estraendola dal suo contesto (estetico) e caricandola di esplosività millenarista: «“Far data” non è intervenire passivamente nella cronologia, ma precipitare il momento».¹⁰

È nel quadro di questa concezione qualitativa-attiva del tempo che è possibile aprire il campo storico alla *novità utopica* irriducibile all'accumulazione meccanica, ripetitiva, quantitativa.

Note

Capitolo primo

1. Cfr. J. C. Barchusen, *Pyrosophia*, impensis C. Bantestein, Lugduni Batavorum 1698, libro 1, cap. 3.
2. H. Boerhave, *Elementa Chemiae*, apud J. Severinum, Lugduni Batavorum, parte seconda: *De Menstruis*. Cfr. inoltre, *La Grande Encyclopédie*, Laminault, Paris, art. *Affinité*, I. *Chimie* e de Morveau, *La Chimie*, in *Encyclopédie méthodique*, Panckoucke, Paris 1786, vol. 1, p. 535.
3. De Morveau, *La Chimie* cit., p. 570 e T. O. Bergman, *Traité des affinités chimiques ou attractions électives*, Buisson, Paris 1788, p. 5.
4. J. W. Goethe, *Die Wahlverwandschaften*, Cotta, Tübingen 1809 [trad. it. *Le affinità elettive*, Garzanti, Milano 1985, p. 39].
5. M. Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Einteilung, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen 1922, p. 153.
6. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen 1922, p. 153.
7. M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* cit. [trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1977 (3^a ed.), p. 163].
8. M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Unwin University Books, London 1957, pp. 91 sg.
9. K. Mannheim, *Die konservative Denken* (1927), in Id., *Wissenssoziologie*, Luchterhand, Berlin 1964, p. 458 [trad. it. *Conservatorismo. Nascita e sviluppo del pensiero conservatore*, Laterza, Roma-Bari 1989]. Il termine compare anche in Troeltsch: cfr. J. Séguy, *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Cerf, Paris 1980, pp. 247-51. È stato studiato da un sociologo della scuola weberiana, Werner Stark, ma solo in riferimento al secondo tipo di affinità elettiva di cui parlava Max Weber (quello tra visioni del mondo e classi sociali): cfr. W. Stark, *Die Wissenssoziologie*, Enke Verlag, Stuttgart 1960, pp. 215-48.
10. Cfr. in proposito A. W. O. von Martin, *Soziologie der Kultur des Mittelalters*, in Id., *Geist und Gesellschaft*, Knecht, Frankfurt a.M. 1948.
11. Cfr. Ch. Baudelaire, *Œuvres complètes*, Seuil, Paris 1968, pp. 471, 350.
12. Cfr. D. Léger, *Apocalyptique écologique et «retour» de la religion*, in «Archives de Sciences sociales des Religions», gennaio-marzo 1982, n. 53/1, p. 66.
13. Cfr. in proposito il nostro *Marx et Weber: notes sur un dialogue implicite*, in *Dialectique et Révolution. Essais de sociologie et d'histoire du marxisme*, Anthropos, Paris 1973.

Capitolo secondo

1. M. Weber, *Le Judaïsme antique*, Plon, Paris 1970, p. 20.
2. K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Schulte-Bulmke, Frankfurt a.M. 1969 (5^a ed.) [trad. it. (condotta sull'ed. am. *Ideology and Utopia*, Routledge & Kegan Paul, New York 1953) *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Bologna 1974, pp. 243, 286].
3. P. Honigsheim, *Soziologie der Mystik*, in M. Scheler (a cura di), *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, Duncker & Humblot, Leipzig 1924, p. 343.
4. G. Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, in Id., *Judaica 1*, Surkamp, Frankfurt a.M. 1963, pp. 41 sg.
5. *Ibid.*, pp. 12 sg. L'elemento utopico del messianismo risale all'*Antico Testamento* stesso: cfr., per esempio, *Isaia*, 65,17: «Ecco infatti io creo nuovi cieli e nuova terra; non si ricorderà più il passato, non verrà più in mente». Sull'era del Messia come ripristino del Paradiso perduto (anche nella tradizione rabbinica) cfr. H. L. Strack, *Kommentar zum Neuen Testament, aus Talmud und Midrasch*, Oscar Beck, 1924, vol. 4, pp. 886 e 893; H. Grossmann, *Der Messias*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1929, libro III, *Das Goldene Zeitalter*, I: *Die Wiederkehr des Paradieses*, pp. 150-63.
6. S. Mowinkel, *He that Cometh*, Blackwell, Oxford 1956, p. 143. Cfr. anche quanto osserva a p. 144: «La restaurazione è un ritorno alla perfezione originaria, le cose finali torneranno ad essere come le prime».
7. G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Rhein Verlag - Alfred Metzner Verlag, Zürich-Frankfurt a.M., 1957 [trad. it. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Il Melangolo, Genova 1986, pp. 279-92]. Il concetto di *Tikkun* appare negli scritti di molti pensatori ebreo-tedeschi: oltre che in Scholem, lo si trova in Buber, Ernst Bloch e (indirettamente) in Walter Benjamin.
8. [Cfr. Mannheim, *Ideologia e utopia* cit., p. 243].
9. Cfr. G. Darien, *Anarchistes* (1904), in Id., *L'Ennemi du peuple*, Champ Libre, Paris 1972, p. 166.
10. Cfr. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen 1922 [trad. it. *Economia e società*, Comunità, Milano 1974, vol. 1, p. 514].
11. Cfr. Scholem, *Zum Verständnis* cit., p. 20. Cfr. anche G. Scholem, *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1975, p. 9: «Non c'è continuità tra il presente e l'era messianica (...). La redenzione significa una rivoluzione nella storia».
12. Cfr. Scholem, *Zum Verständnis* cit., pp. 12 sg., 20, 24 sg., 29 sg. La critica di Scholem contro l'eliminazione della dimensione catastrofica del messianismo ebraico e la sua riduzione a un'idea di «progresso eterno» dell'umanità, si riferisce esplicitamente a Hermann Cohen, ma ci sembra ch'essa sia anche implicitamente polemica con Joseph Klausner, lo storico nazionalista del messianismo (dell'Università ebraica di Gerusalemme), secondo il quale «la quintessenza del messianismo ebraico» è proprio «l'ideale del progresso incessante, dello sviluppo spirituale continuo» (J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel from its Beginning to the Conception of the Mishna*, Allen & Unwin, London 1956, pp. 70 sg.).
13. [Cfr. Weber, *Economia e società* cit., vol. 1, p. 604].
14. Cfr. G. Scholem, *Considérations sur la théologie juive*, in Id., *Fidélité et Utopie*, Calmann-Lévy, Paris 1978, pp. 254 e 256.

15. [Cfr. Mannheim, *Ideologia e utopia* cit., p. 216]. Sul carattere messianico, utopico e apocalittico dell'anarchismo, cfr. lo studio di Eric Hobsbawm sul movimento comunista libertario contadino in Spagna, «l'esempio più saliente di un moderno movimento di massa millenaristico o semimillenaristico» (E. J. Hobsbawm, *Primitive Rebels*, Manchester University Press, Manchester 1959 [trad. it. *I ribelli. Forme primitive di rivolta sociale*, Einaudi, Torino 1966, p. 116]).
16. Cfr. Mowinkel, *He that Cometh* cit., pp. 261-63, 265.
17. [Le citazioni in ebraico provengono dall'edizione dell'*Antico Testamento* curata dal Rabbinate italiano in quattro volumi, Torino 1961-65; quelle in italiano dalla *Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1974].
18. Sulle altre fonti bibliche e postbibliche di questa tematica, cfr. Mowinkel, *He that Cometh* cit., p. 154.
19. *Ibid.*, p. 172. Cfr. anche pp. 140-48.
20. Cfr. J. Taubes, *Studien zu Geschichte und System der abendländischen Eschatologie*, Buchdruckerei Rösch, Vogt & Co., Bern 1947, p. 24.
21. Cfr. Scholem, *Zum Verständnis* cit., pp. 41-50 e Id., *Die Krise der Tradition im jüdischen Messianismus*, in Id., *Judaica 3*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, p. 161. In riferimento a questa dottrina nei sabbatiani, Scholem parla di un ebraismo «messianico-anarchico» (*ibid.*, p. 196).
22. [Cfr. Mannheim, *Ideologia e utopia* cit., p. 235].
23. Cfr. in proposito M. Löwy e R. Sayre, *Figures du romantisme anticapitaliste*, in «L'Homme et la Société», 1983, nn. 69-70 e 1984, nn. 73-74.

Capitolo terzo

1. Cfr. P. Guillen, *L'Allemagne de 1848 à nos jours*, Nathan, Paris 1970, pp. 58-60.
2. Su questo concetto, sul suo significato sociologico e sulle sue diverse manifestazioni, rinvio ai miei *Marxisme et romantisme révolutionnaire*, Sycomore, Paris 1980 e *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*, PUF, Paris 1976 [trad. it. *Per una sociologia degli intellettuali rivoluzionari*, La Salamandra, Milano 1978].
3. Cfr. F. Ringer, *The Decline of the German Mandarins. The German Academy Community 1890-1933*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1969, pp. 12 sg.
4. Cfr. G. Scholem, *On the Social Psychology of the Jews in Germany 1900-1933*, in D. Bronsen (a cura di), *Jews and Germany from 1860 to 1933. The Problematic Symbiosis*, Carl Winter University Verlag, Heidelberg 1979, p. 11.
5. Cfr. W. Rathenau, *Ein preussischer Europäer. Briefe*, a cura di M. V. Eynern, Berlin 1955, p. 145.
6. Cfr. Scholem, *On the Social Psychology* cit., pp. 16 sg.
7. Cfr. F. Rosenzweig, *Briefe*, Schocken, Berlin 1955, p. 474.
8. Cfr. M. Goldstein, *Deutsch-Jüdischer Parnass*, in «Kunstwart», 11 marzo 1912.
9. [Cfr. Weber, *Economia e società* cit., vol. 1, p. 493].
10. Cfr. H. Arendt, *The Jew as Pariah. Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, Grove Press, New York 1978, p. 68.
11. Cfr. F. Paulsen, *Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium*, Berlin 1902, pp. 149 sg.

12. Cfr. I. Elbogen, *Geschichte der Juden in Deutschland*, E. Lichtenstein Verlag, Berlin 1935, p. 303.
13. Cfr. Elbogen, *Geschichte der Juden* cit., p. 303 ed E. Rosenthal, *Trends of the Jewish Population in Germany (1910-1933)*, in «Jewish Social Studies», IV, giugno 1944, p. 257.
14. Cfr. il manoscritto, ancora inedito, del ricercatore ungherese Z. Tordai, *Wie kann man in Europa Jude sein? Walter Benjamin*, Budapest 1979, pp. 35 e 48.
15. Cfr. l'analisi di questo fenomeno nell'opera recente di Frederic V. Grunfeld sulla cultura ebraico-tedesca: «Ma all'intelligencija ebraica tedesca o austriaca genitori e nonni apparivano quasi sempre insondabili. Il divario tra la drogheria di paese di Mahler padre e la sinfonia cosmica *Resurrezione* del figlio sembra incolmabile nell'arco di una generazione sola (...). La generazione dei fabbricanti di scarpe produsse e nutrì una razza di scrittori, artisti e intellettuali. Else Lasker-Schüler era la figlia di un banchiere (...), Walter Benjamin di un antiquario, Stefan Zweig di un industriale tessile, Franz Kafka di un grossista di articoli di merceria (...). Spesso questo percorso induceva nei figli una ribellione duplice, contro i valori ebrei e borghesi del padre e contro il sistema di educazione all'obbedienza della società tedesca nel suo complesso». Cfr. F. V. Grunfeld, *Prophets without Honour. A Background to Freud, Kafka, Einstein and their World*, McGraw Hill, New York 1979 [trad. it. *Profeti senza onore: l'intelligenza ebraica nella cultura tedesca del Novecento*, Il Mulino, Bologna 1986, pp. 25 e 37].
16. In *Die Zerstörung einer Zukunft*, a cura di M. Greffrath, Rowohlt, Hamburg 1979, p. 199.
17. Cfr. K. Mannheim, *Das Problem der Generationen*, in Id., *Wissenssoziologie* cit., p. 542.
18. Ci serviamo del neologismo «anacculturazione» per indicare l'inverso del processo di acculturazione e il ritorno di un gruppo o di un individuo alla sua cultura originale.
19. Cfr. M. Buber, *Über Jakob Böhme*, in «Wiener Rundschau», V, 1901, n. 12.
20. Cfr. H. H. Knutter, *Die Juden und die deutsche Linke in der Weimarer Republik (1918-1933)*, Droste Verlag, Düsseldorf 1971, p. 37: «Una gran parte degli intellettuali di sinistra sono ebrei e quasi tutti gli ebrei di sinistra sono intellettuali».
21. Cfr. Arendt, *The Jew as Pariah* cit., p. 144. Per l'opposizione tra «parvenu» e «ribelle», cfr., sempre di H. Arendt, *Rabel Varnbagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, Piper, München 1959 [trad. it. *Rabel Varnbagen. Storia di un'ebrea*, Il Saggiatore, Milano 1988, pp. 204-20].
22. Cfr. E. Lenk, *Indiscretions of the Literary Beast: Pariah Consciousness of Women Writers since Romanticism*, in «New German Critique», autunno 1982, n. 27, pp. 106 sg., 113 sg.
23. Cfr. R. Michels, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*, Kröner, Leipzig 1925 (2ª ed.), p. 336: «In molti strati del popolo tedesco persistono tuttora l'odio e la caccia agli ebrei e sopravvive l'astioso sentimento di disprezzo per essi. L'ebreo, fino a poco tempo fa, si vedeva danneggiato nella carriera, escluso dalla professione di giudice, dal grado di ufficiale dell'esercito e dalla carriera politica. Per questo sorge di nuovo in lui l'atavico sentimento di ribellione morale contro le ingiustizie compiute ai danni della sua razza, sentimento che, dato il sostrato idealistico che anima questa razza, dominata dalle più profonde passioni, più facilmente che non presso la razza germanica, si muta in un puro orrore per tutte le ingiustizie e si eleva fino a diventare una tensione rivoluzionaria verso una palingenesi universale» [trad. it. *La sociologia del partito politico nella democrazia moderna*, Il Mulino, Bologna 1966, p. 359].

24. Cfr. V. Karady e I. Kemeny, *Les Juifs dans la structure des classes en Hongrie*, in «Actes de la Recherche en Sciences sociales», giugno 1978, n. 22, p. 59.
25. Cfr. W. Laqueur, *Weimar. A Cultural History*, Weidenfeld & Nicolson, London 1974 [trad. it. *La Repubblica di Weimar*, Rizzoli, Milano 1979, p. 97].
26. Beninteso si trovano dei marxisti ebrei (atei) nelle file del Partito comunista francese e, una generazione dopo, nelle correnti «gauchistes» degli anni sessanta. Si tratta quasi sempre di ebrei originari dell'Europa orientale o centrale, o di loro discendenti.
27. Cfr. L. H. Haimson, *The Russian Marxists and the Origins of Bolchevism*, Beacon Press, Boston 1955, p. 60.
28. Cfr. l'introduzione di Rachel Ertel al volume di M. Kulback, *Lundi, L'Age d'Homme*, Lausanne 1982. Questo atteggiamento si ritrova, molto più tardi, in un testo di Isaac Bashevis Singer, *Satan in Goray*, del 1958, che descrive gli orrori conseguenti al delirio fanatico dei discepoli di Sabbatai Sevi in uno *Shtetl* polacco.
29. Cfr. V. Medem, *The Youth of a Bundist*, in L. S. Dawidowicz (a cura di), *The Golden Tradition. Jewish Life and Thought in Eastern Europe*, Beacon Press, Boston 1967, p. 432.
30. Cfr. E. Mendelsohn, *Worker Opposition in the Russian Jewish Socialist Movement from 1890's to 1903*, in «International Review of Social History», X, 1965, n. 2, p. 270.
31. Cfr. R. Ertel, *Le Shtetl, la bourgade juive de Pologne*, Payot, Paris 1982, pp. 148 e 151.
32. Cfr. L. S. Dawidowicz, *Introduction: The World of East European Jewry*, in *The Golden Tradition* cit., p. 81.
33. Cfr. Ertel, *Le Shtetl* cit., pp. 292 sg.
34. Cfr. I. Deutscher, *The Non-Jewish Jew and Other Essays*, Oxford University Press, London 1968 [trad. it. *L'ebreo non ebreo*, Mondadori, Milano 1969, pp. 59 sg.].
35. Cfr. in proposito la notevole opera di Jutta Scherrer, *Die Petersburger religiös-philosophischen Vereinigungen*, Harrassowitz, Wiesbaden 1973, pp. 44 e 272.
36. Eugen Leviné potrebbe essere considerato una eccezione, ma egli è troppo impregnato di cultura tedesca - educazione tedesca a casa, studi a Heidelberg ecc. - per essere considerato rappresentativo dell'intelligencija ebraica russa.

Capitolo quarto

1. M. Buber, *Alte und neue Gemeinschaft* (1900), pubblicato da P. Flohr e B. Susser in «AJS Review», 1976, pp. 50-56.
2. M. Buber, *Gemeinschaft*, Dreiländerverlag, München-Wien-Zürich 1919, p. 12 e Id., *Aussprache über den Staat*, 29 novembre 1923 (inedito), Archivio Buber dell'Università ebraica di Gerusalemme, ms. Var. 47d/Beth.
3. Buber, *Aussprache über den Staat* cit.
4. M. Buber, *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre* (1948), in Id., *Werke*, Schneider, Heidelberg 1963, vol. 3, p. 758.
5. Cfr. G. Scholem, *Martin Bubers Auffassung des Judentums*, in Id., *Judaica 2*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, p. 177.
6. M. Buber, *Mein Weg zum Chassidismus* (1918), in Id., *Die chassidischen Bücher*, Schocken, Berlin 1927, p. 661.
7. W. Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben* (1911), Duncker & Humblot, München e Leipzig 1918, p. 317 [trad. it. *Gli ebrei e la vita economica*, Edizioni di AR, 1989]. Cfr. in proposito l'eccellente libro di F. Raphaël, *Judaïsme et capitalisme*, PUF, Paris 1982.

8. M. Buber, *Judaïsme*, Verdier, Paris 1983, pp. 27 e 41. In una lettera a Hugo Bergmann, datata 4 dicembre 1917, Buber scriveva: «La mia concezione del Messia, la mia fede nel Messia, è quella ebraica antica, come si manifesta nelle parole di Esdra, 13,26: Dio porterà la redenzione alla creazione, e 6,27: allora il male sarà annientato e la menzogna abolita» (M. Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, Schneider, Heidelberg 1972, vol. 1, p. 516).
9. M. Buber, *Das messianische Mysterium (Jesaia 53)*, conferenza inedita tenuta a Berlino il 6 aprile 1925, Archivio Buber di Gerusalemme, ms. Var. 350, 64 *Zayin*, p. 7.
10. Buber, *Judaïsme* cit., p. 29. Cfr. Id., *Drei Reden über das Judentum*, Rütten & Loening, Frankfurt a.M. 1920, pp. 60 sg.
11. Buber, *Das messianische Mysterium* cit., p. 9.
12. M. Buber, *Die Legende des Baalschem* (1908), Schocken, Berlin 1932, pp. 36 sg. [trad. it. *La leggenda del Baalschem*, Carucci, Assisi/Roma, s.d., p. 30].
13. Buber, *Die chassidischen Bücher* cit., pp. xxiii, xxvi sg.
14. La distinzione risale ai primi lavori di Martin Buber sul profetismo. Cfr., per esempio, la conferenza del 1930 sulle due fonti dell'anima ebraica, in *Kampf um Israel*, Schocken, Berlin 1933, pp. 50-67. Una formulazione concisa si trova in *Pfade in Utopia*, Schneider, Heidelberg 1950 [trad. it. *Sentieri in utopia*, Comunità, Milano 1967 (2ª ed. 1981) pp. 19 sg.].
15. Lettera di Martin Buber, datata 16 luglio 1926, a una Associazione per la riconciliazione giudeo-cristiana, riportata in F. Freiherr von Hammerstein, *Das Messias-Problem bei Martin Buber*, Kohlhammer, Stuttgart 1958, p. 49.
16. M. Buber, *Zion, der Staat und die Menschheit. Bemerkungen zu Hermann Cohens «Antwort»*, in «Der Jude», I, 1916-17, pp. 427 sg.
17. M. Buber, *Die Revolution und Wir*, in «Der Jude», III, 1918-19, pp. 346 sg.
18. Buber, *Gemeinschaft* cit., pp. 16 sg.
19. M. Buber, *Landauer und die Revolution*, in «Masken», 1918-19, n. 14, p. 282.
20. M. Buber, *In später Stunde*, in «Der Jude», V, 1920-21, p. 4.
21. M. Buber, *Der heilige Weg*, Rütten & Loening, Frankfurt a.M. 1920, pp. 17-19, 36, 40 sg.
22. M. Buber, *Staat und Gemeinschaft*, conferenza inedita tenuta nel febbraio 1924, Archivio Buber di Gerusalemme, ms. Var. 350, 47.
23. M. Buber, *Königtum Gottes*, Schocken, Berlin 1932, p. 142.
24. A. Yassour, *Utopia Ve-Anarchia Be-Hagutam Ha-Hevratit Shel Buber Ve-Landauer*, in *Buber, Ha-Kibbutz Ve-Ha-Rayon Ha-Shitufi*, Università di Haifa 1979, p. 29 (in ebraico).
25. [Buber, *Sentieri in utopia* cit., pp. 25, 152].
26. [*Ibid.*, pp. 97, 170].
27. E. Lévinas, *Préface* a M. Buber, *Utopie et socialisme*, Aubier, Paris 1977, p. 11.
28. [Buber, *Sentieri in utopia* cit., pp. 17 sg.].
29. Buber, *Judaïsme* cit., pp. 25, 76.
30. Buber, *Das messianische Mysterium* cit., p. 8. Criticando le correnti nazionaliste presenti nella comunità ebraica in Palestina, Buber osservava in una conferenza tenuta a Gerusalemme nel 1939: «Ogni giorno vede un numero crescente dei nostri dichiarare: "Il tempo dell'amore degli uomini è trascorso! Non si può nuotare contro cor-

- rente! Questo annuncio messianico, questa esigenza di giustizia, non erano che l'espressione della nostra debolezza. Ormai siamo forti!" Costoro hanno un solo desiderio: unirsi al branco. E di tutte le assimilazioni che abbiamo realizzato nel corso della nostra storia, questa, l'assimilazione nazionale, è la più sinistra e la più pericolosa» (Buber, *Judaïsme* cit., p. 152).
31. Cfr. G. Henning, *Walter Benjamin zwischen Marxismus und Theologie*, Wolter, Olten 1974, p. 45.
32. Cfr. P. Honigsheim, *On Max Weber*, Free Press, New York 1968, p. 79.
33. «Per Rosenzweig, la guerra del 1914 ha fatto crollare l'idea centrale di tutta la filosofia occidentale: quella di un universo razionale regolato dal logos, strutturato secondo leggi (...) che assegnano all'uomo il suo posto armoniosamente nell'ordine generale delle cose» (S. Mosès, *Système et Révélation. La Philosophie de Franz Rosenzweig*, Seuil, Paris 1982, p. 18).
34. Cfr. F. Rosenzweig, *Die Sterne der Erlösung* (1921), Nijhoff, The Hague 1981 [trad. it. *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato 1985, pp. 243 sg.]. Mi sembra che Stéphane Mosès sbaglia quando, nel suo libro peraltro notevole sulla filosofia di Rosenzweig, egli scrive che in *La stella della redenzione* l'avvento dell'eternità «presto e ai nostri giorni» significava per Rosenzweig «l'anticipazione della redenzione attraverso il rito, in opposizione a ogni tentativo di precipitare la venuta dei tempi messianici» (Mosès, *Système et Révélation* cit., p. 217). Il passo sopra riportato da *La stella* suggerisce che per Rosenzweig l'aspirazione «a far precipitare la venuta del Messia» è un elemento integrale della concezione ebraica della temporalità. La preghiera ha precisamente questo ruolo: «Se non c'è una forza tale, una preghiera tale che possa accelerare la venuta del Regno, esso allora non viene per l'eternità, ma al contrario per l'eternità non viene» [*La stella della redenzione* cit., p. 310].
35. Cfr. F. Rosenzweig, *Briefe*, Schocken, Berlin 1935, p. 292.
36. Cfr. F. Rosenzweig, *Jehuda Halevi. Zweiundneunzig Hymnen und Gedichte*, Berlin 1927, pp. 239, 242.
37. Rosenzweig, *Briefe* cit., p. 291. Come osserva Guy Petitdemange nel suo bel saggio su Rosenzweig, nel suo pensiero religioso la Rivelazione «ha come corrispondente nella storia l'idea dell'irruzione messianica» (*La provocation de Franz Rosenzweig*, in «Recherches de Science religieuse», ottobre-dicembre 1982, p. 503).
38. Cfr. F. Rosenzweig, *Hic et ubique!* (1919), in Id., *Kleinere Schriften*, Schocken, Berlin 1937, p. 470.
39. [Cfr. Rosenzweig, *La stella della redenzione* cit., pp. 355, 357].
40. Cfr. Henning, *Walter Benjamin* cit., p. 51.
41. [Cfr. Rosenzweig, *La stella della redenzione* cit., p. 308].
42. Cfr. Henning, *Walter Benjamin* cit., p. 51.
43. [Cfr. Rosenzweig, *La stella della redenzione* cit., p. 306].
44. Cfr. D. J. Biale, *The Demonic in History. Gershom Scholem and the Revision of Jewish Historiography* (Ph. D. Thesis), Los Angeles, University of California 1977, p. 171. Per un giudizio favorevole di Scholem sul romanticismo tedesco (suo «attaccamento emozionale al popolo vivo», sua «comprensione attiva dell'organismo della sua storia») si veda il suo saggio *Wissenschaft von Judentum einst und jetzt* (1949), in Id., *Judaica 1* cit., pp. 147-50. Tuttavia, Scholem non concorda con questa tesi di Biale sull'importanza del romanticismo tedesco come fonte del proprio pensiero. (Conversazione dell'autore con G. Scholem, dicembre 1979).

45. Nel 1937, in una lettera autobiografica all'editore Zalman Schocken, egli si riferisce alle «intuizioni profonde» di questo autore e all'«effetto affascinante» del libro su di sé (citato da D.J. Biale, *Gershom Scholem, Kabbalah and Counter-History*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1979, p. 216. Questo libro è una versione riveduta e corretta della tesi di dottorato menzionata nella nota precedente).
46. G. Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1978 [trad. it. *Da Berlino a Gerusalemme*, Einaudi, Torino 1988, p. 48]; *Entretien avec Gershom Scholem* (1974), in G. Scholem, *Fidélité et Utopie*, Calmann-Lévy, Paris 1978, pp. 19 sg., 31 sg.; conversazione dell'autore con G. Scholem, dicembre 1979. Il suo interesse per il romanticismo si manifesterà ancora nel corso degli anni venti attraverso lo studio dell'opera del filosofo romantico della natura Johann Wilhelm Ritter, che gli era stato raccomandato con entusiasmo da Walter Benjamin [cfr. W. Benjamin a G. Scholem, 5 marzo 1924, in W. Benjamin, *Lettere 1913-1940*, Einaudi, Torino 1978, p. 87] e di cui cinquant'anni dopo egli si ricorderà come di un'opera «impressionante». (Conversazione dell'autore con G. Scholem, dicembre 1979).
47. Biale, *Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History* cit., p. 182. In un saggio scritto nel 1969, Scholem si riferisce al sionismo come a «un movimento di giovani, in cui potenti motivi romantici hanno necessariamente svolto un ruolo notevole» (*Israel und Diaspora*, in Id., *Judaica 2* cit., pp. 58 sg.).
48. *Entretien avec Gershom Scholem* cit., p. 39.
49. G. Scholem, *Ha-Matarah Ha-Sofit*, in «Shefotenu», agosto 1931, n. 2, p. 156 (in ebraico). Cfr. anche Id., *Zur Frage des Parlaments*, in «Jüdische Rundschau», 1929, n. 34, p. 65. Il termine «revisionisti» designa il movimento nazionalista diretto da Jabotinsky (e poi da Menahem Begin).
50. G. Scholem, *Lyrik der Kabbala?*, in «Der Jude», VI, 1921-22, p. 55. Cfr. Biale, *Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History* cit., p. 73: «Il rifiuto da parte di Scholem dell'ebraismo "borghese" corrispondeva all'atmosfera nuova diffusa tra i giovani ebrei tedeschi, un'atmosfera che Buber aveva contribuito a creare (...). L'interesse di Scholem per l'irrazionalismo esprime il suo debito verso Buber».
51. Cfr. in altro contesto quanto afferma Biale, *The Demonic in History* cit., p. 151: «La storia è l'alternativa di Scholem alla teologia razionalista maimonidea e all'esistenzialismo irrazionalista buberiano».
52. [Cfr. Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme* cit., p. 154].
53. Conversazione dell'autore con G. Scholem, dicembre 1979.
54. Cfr. Scholem, *Lyrik der Kabbala?* cit., pp. 61 sg.
55. [Cfr. Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme* cit., p. 143].
56. Cfr. G. Scholem, *Ha-Mekubal Abraham Ben Eliezer Halevi*, in «Kiryat-Sefer», Choverret Aleph, Shana Beth 1925, p. 111 (in ebraico).
57. Cfr. *Encyclopedia judaica*, Eschkol, Berlin 1928, vol. 1, pp. 637-39.
58. Cfr. G. Scholem, *Über die Theologie des Sabbatianismus im Lichte Abraham Cardozos*, in «Der Jude», IX, 1928, ora in Id., *Judaica 1* cit., pp. 119-46.
59. *Encyclopedia judaica*, vol. 9, 1932, pp. 659, 663, 697 sg., 703. Il concetto di *apokatastasis* (in greco: ristabilimento della situazione anteriore) nel suo significato religioso-messianico appare anche negli scritti di Walter Benjamin degli anni trenta.
60. G. Scholem, *Al Shloscha Pischei Brit Shalom*, in «Davar», 12 dicembre 1929, p. 2 (in ebraico).
61. Cfr. G. Scholem, *Walter Benjamin. Die Geschichte einer Freundschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975, pp. 14, 19.

62. [Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme* cit., pp. 50 sg.] e conversazione dell'autore con G. Scholem, dicembre 1979. David Biale suggerisce un legame tra l'anarchismo di Landauer e il sionismo nella visione del mondo in gestazione di Scholem durante la prima guerra mondiale: «Scholem ha trovato nell'anarchismo di Landauer una filosofia che corrispondeva al proprio rifiuto istintivo della guerra (...). Scholem ha anche trovato in Landauer un nazionalismo culturale-spirituale che corrispondeva per diversi aspetti al sionismo culturale di Ahad Ha-Am, che egli scopre nella stessa epoca (...). L'esperienza della guerra nel 1914-15 ha spinto Scholem a cominciare a definire il suo sionismo culturale con le categorie anarchiche desunte da Landauer e a sviluppare una teoria per spiegare perché il sionismo esigeva il rifiuto della guerra» (Biale, *The Demonic in History* cit., p. 110). Secondo lo stesso Scholem, l'assenza del tema dello «Stato ebraico» nei suoi scritti sionistici giovanili non è forse senza rapporto con la problematica anarchica (Conversazione dell'autore con G. Scholem, dicembre 1979).
63. G. Scholem, *Mi-Berlin le-Yerushalayim. Zichronot Neurim*, Hotzaat Am Oved, Tel-Aviv 1982, p. 115. Si tratta di una edizione ebraica ampliata della sua autobiografia.
64. *Ibid.*, pp. 178 sg. Alcuni anni dopo lo Hashomer Hatzair si richiamerà a Marx e Lenin, abbandonando i riferimenti all'anarchismo.
65. *With Gershom Scholem* (1975), in G. Scholem, *On Jews and Judaism in Crisis*, Schocken Books, New York 1976, pp. 35 sg.
66. G. Scholem, *Une éducation au judaïsme*, in «Dispersion et Unité», 1971, n. 11, pp. 153 sg., 159.
67. *Entretien avec Gershom Scholem* cit., pp. 52 sg.
68. Cfr. per esempio, nel saggio *Considérations sur la théologie juive*, del 1973, il passo seguente, dove si tratta di Bloch, Benjamin, Adorno e Marcuse: «L'apocalisse secolarizzata - in teoria della catastrofe - della rivoluzione, che svolge un ruolo così grande nelle discussioni contemporanee, conserva un tratto proprio specifico dell'impulso teologico ebraico da cui trae origine, anche se rifiuta di riconoscerlo (...). La differenza tra la "teologia della rivoluzione" moderna che ci assale da ogni lato, e l'idea messianica dell'ebraismo, consiste soprattutto in una trasposizione dei termini. Nella sua nuova forma la storia diventa una preistoria». Cfr. Scholem, *Fidélité et Utopie* cit., pp. 255 sg.
69. G. Scholem, *Die Metamorphose des häretischen Messianismus der Sabbatianer im religiösen Nihilismus am 18. Jahrhundert* (1963), in Id., *Judaica 3* cit., p. 207. Cfr. anche p. 217, sull'«utopia terrena anarchica» dei frankisti.
70. Biale, *The Demonic in History* cit., p. 3.
71. Biale, *Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History* cit., p. 174. Cfr. anche p. 154: «Per Scholem (...) la storia non consiste in un progresso eterno e graduale, come si credeva nel secolo XIX, ma in rotture apocalittiche. Il ruolo centrale che il messianismo apocalittico svolge nella storiografia di Scholem è senza dubbio il risultato della sua concezione radicale del mutamento storico».
72. L. Löwenthal, *Mitmachen wollte ich nie. Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980, pp. 16-19.
73. L. Löwenthal, *Wir haben nie im Leben diesen Ruhm erwartet*, in M. Greffrath (a cura di), *Die Zerstörung einer Zukunft*, Rowohlt, Hamburg 1979, pp. 200 sg.
74. Estratti della tesi inedita di Löwenthal sono stati pubblicati molto tempo dopo sotto il titolo *Franz von Baader. Ein religiöser Soziologe der Soziologie*, in «Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie», II (1966), pp. 235-39 e III (1967) pp. 202 sg. Cfr. L. Löwenthal, *Die Soziätsphilosophie Franz von Baaders*, Inaugural-Dissertation, Frankfurt a.M. 1923.

75. Löwenthal, *Mitmachen wollte ich nie* cit., pp. 153-60.
76. *Ibid.*, pp. 40-47, 55-58.
77. Conversazione dell'autore con L. Löwenthal, ottobre 1984. Cfr. L. Löwenthal, *Judentum und deutscher Geist* (1930), in Id., *Schriften 4 (Judaica Vorträge, Briefe)*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984, p. 9.
78. L. Löwenthal, *Das Dämonische. Entwurf einer negativen Religionsphilosophie*, in *Gabe Herrn Rabbiner Dr. Nobel zum 50. Geburtstag*, Kaufmann, Frankfurt 5682 (1921), pp. 51-62.

Capitolo quinto

1. Riportato in K. Wagenbach, *Franz Kafka*, Rowohlt, Hamburg 1964, p. 143.
2. In un'opera recente, Richtie Robertson designa la visione sociale di Kafka come «romantico-anticapitalista», riportando la mia definizione del concetto, ma interpretandolo alquanto unilateralmente come sinonimo di «antindustrialismo» (cfr. R. Robertson, *Kafka. Judaism, Politics and Literature*, Clarendon Press, Oxford 1985, p. 141).
3. F. Kafka, *Amerika* (1927), Fischer, Frankfurt a.M. 1956 [trad. it. *America*, Mondadori, Milano 1981, pp. 52, 57].
4. W. Emrich, *Franz Kafka*, Athenäum, Frankfurt a.M. 1961, pp. 227 sg.
5. K. Hermsdorf, *Kafka. Weltbild und Roman*, Rütten & Loening, Berlin 1961, p. 52.
6. A. Holitscher, *Amerika heute und morgen*, Fischer, Berlin 1912, p. 316. Egli si lamenta anche del fracasso metallico delle fabbriche di Chicago, questo rumore «freddo e inconsolabile come è tutto questo mondo moderno, con la sua civiltà, il nemico più sinistro (*grimmigsten*) della specie umana» (p. 321).
7. F. Kafka, *Briefe an Felice*, Fischer, Frankfurt a.M. 1970 [trad. it. *Lettere a Felice*, Mondadori, Milano 1988 (2ª ed.) p. 223].
8. G. Janouch, *Gespräche mit Kafka*, Fischer, Frankfurt a.M. 1968 [trad. it. *Colloqui con Kafka*, in F. Kafka, *Confessioni e diari*, Mondadori, Milano 1983, p. 1106].
9. [F. Kafka, *Diari* (8 ottobre 1917), in Id., *Confessioni e diari* cit., p. 589].
10. [Kafka, *America* cit., p. 24].
11. [F. Kafka, *Lettera al padre* (1919), in Id., *Confessioni e diari* cit., pp. 667 sg., 670].
12. K. Wagenbach, *Franz Kafka. Eine Biographie seiner Jugend. 1883-1912*, Francke, Bern 1958 [trad. it. *Franz Kafka. Biografia della giovinezza. 1883-1912*, Einaudi, Torino 1972, p. 181].
13. W. Kraft, *Gespräche mit Martin Buber*, Kösel, München 1966, pp. 111, 124. In una lettera a Buber del 1915, Kafka si riferisce al loro incontro come al «migliore ricordo» del suo soggiorno berlinese. Nel 1917, gli scrive per ringraziarlo della pubblicazione di due suoi racconti - *Sciacalli e arabi* e *Una relazione accademica* - nella rivista «Der Jude», «cosa che mi è sempre sembrata impossibile» (cfr. Buber, *Briefwechsel* cit., vol. 1, pp. 409, 494). Nell'Archivio Buber a Gerusalemme sono conservate sette lettere di Kafka a Buber del periodo 1914-17; tre sono state pubblicate nel *Briefwechsel*.
14. In H. Politzer (a cura di), *Das Kafka-Buch*, Fischer, Frankfurt a.M. 1965, p. 520. Sull'atteggiamento ambiguo di Kafka nei confronti dell'ebraismo e del sionismo cfr. H. Milfull, *Franz Kafka. The Jewish Context*, in «Leo Baek Institute Yearbook», vol. 23, 1978.
15. [F. Kafka, *Quaderni in ottavo*, in Id., *Confessioni e diari* cit., pp. 723, 710].

16. M. Brod, *Verzweiflung und Erlösung im Werk Franz Kafkas* (1959), in Id., *Über Franz Kafka*, Fischer, Frankfurt a.M. 1966, p. 213. Secondo Brod, la fede di Kafka nella promessa divina e nella redenzione, assente nei romanzi, si manifesta soprattutto negli aforismi, ma l'analisi che ne fa è tutt'altro che convincente.
17. Brod, *Verzweiflung und Erlösung* cit., p. 326 [per la nota di Kafka, cfr. *Confessioni e diari* cit., p. 540]. Citando i due testi, Brod tenta d'interpretarli in maniera contraddittoria e positiva, suggerendo che dopo la morte Rossmann troverà posto in paradiso. Beninteso con un tale metodo si può anche interpretare la chiusa di *Il processo* (l'assassinio di K. «come un cane») come prologo all'ascesa della sua anima beata verso il giardino dell'Eden...
18. A. Wirkner, *Kafka und die Aussenwelt, Quellenstudien zum «Amerika»-Fragment*, Klett, Stuttgart 1976, p. 81.
19. W. Sokel, *Franz Kafka - Tragik und Ironie*, Langen, Wien 1964, p. 215, ed E. Fischer, *Kafka Conference*, in K. Hughes (a cura di), *Franz Kafka. An Anthology of Marxist Criticism*, University Press of New England, London 1981, p. 91.
20. [Cfr. H. Arendt, *Franz Kafka. Il costruttore di modelli*, in Id., *Il futuro alle spalle*, Il Mulino, Bologna 1981, p. 94].
21. M. Robert, *Seul, comme Franz Kafka*, Calmann-Lévy, Paris 1979 [trad. it. *Solo come Kafka*, Editori Riuniti, Roma 1982, p. 127]. Constatando l'ammirazione di Kafka per alcune figure che assume come modelli spirituali - come per esempio la socialista Lili Braun, la pietista Ermuthe von Zinzendorf, il principe Kropotkin -, Marthe Robert definisce così l'elemento comune di questo insieme eteroclita: «tutte incarnavano a un livello eccezionale l'accordo perfetto dell'individuo con la sua scelta spirituale, e tutte attingevano da questo accordo la forza di agire nel mondo per trasgredire l'ordine stabilito» [p. 93]. In un saggio sulla leggenda dell'uomo di fronte alla porta, Ingeborg Henel giunge alla conclusione che «l'obbedienza alla legge esterna impedisce l'accesso alla vera legge» che è «la legge di ciascun individuo» (I. Henel, *The Legend of the Doorkeeper and Its Significance for Kafka's Trial*, in J. Rolleston (a cura di), *Twentieth Century Interpretations of "The Trial"*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1976, pp. 41, 48).
22. F. Kafka, *Der Prozess* (1925), Fischer, Frankfurt a.M. 1979 [trad. it. *Il processo*, Mondadori, Milano 1988, p. 8].
23. Kafka, *Quaderni in ottavo* cit., pp. 721 sg.
24. Cfr. l'ipotesi distinta, ma analoga, proposta da Richtie Robertson: «Quando ciascuno avrà raggiunto una tale fede individualista il Messia sarà superfluo, perché il Regno di Dio esisterà già» (Robertson, *Kafka* cit., p. 192).
25. *Ibid.*, p. 164. Cfr. anche J. Tismar, *Kafka's «Schakale und Araber» im zionistischen Kontext betrachtet*, in «Jahrbuch der Deutschen Schiller-Gesellschaft», 1975, n. 19. Un punto di vista simile è suggerito da Robert Kauf: *Sciacalli e arabi* è una satira «diretta contro quegli ebrei che vorrebbero continuare a vivere una vita senza dignità attendendo passivamente la liberazione per opera di un Messia o altro potere esterno, piuttosto che agire in prima persona» (R. Kauf, *Kafka's «A Report to the Academy»*, in «Modern Language Quarterly», XV, 1954, p. 365).
26. [Riportato in W. Benjamin, *Lettere 1913-1940*, Einaudi, Torino 1978, p. 254].
27. [*Ibid.*, p. 256. Nel suo saggio su Kafka del 1934, Benjamin paragona *Il castello* con una leggenda talmudica sull'attesa del Messia. Cfr. W. Benjamin, *Franz Kafka*, in Id., *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1981, pp. 290 sg.].
28. Cfr. G. Scholem, *Walter Benjamin* in Id., *Walter Benjamin e il suo angelo*, Adelphi, Milano 1978, p. 108.

29. Th. W. Adorno a W. Benjamin, 17 dicembre 1934, in *Benjamin über Kafka*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981, p. 101.
30. Nelle sue lettere a Scholem, Benjamin d'altro canto fa esplicito riferimento a ciò che chiama l'«aspetto messianico» e le «categorie messianiche» di questi scritti (W. Benjamin a G. Scholem, 11 agosto 1934 in W. Benjamin e G. Scholem, *Teologia e utopia. Carteggio 1933-1940*, Einaudi, Torino 1987, p. 156).
31. M. Brod, *Nota* alla prima edizione di F. Kafka, *Das Schloss* (1926) [trad. it. *Il castello*, Mondadori, Milano 1964, p. 400].
32. Nondimeno, essa ha ancora i suoi sostenitori... cfr. per esempio Robertson, *Kafka* cit., p. 185: «Sembra probabile che, affermando la propria volontà contro quella del Castello, Amalia abbia respinto con arroganza qualcosa di valore potenziale, tanto religioso che umano». Per i critici negativi, cfr. per esempio M. Robert, *L'Ancien et le Nouveau. De Don Quichotte à Kafka*, Payot, Paris 1967, pp. 176-86 ed E. Heller, *The World of Franz Kafka*, in R. Gray (a cura di), *Kafka. A Collection of Critical Essays*, Prentice Hall, Englewood Cliff 1965, pp. 117 sg.
33. [Arendt, *Franz Kafka* cit., p. 90].
34. E. Heller, *Franz Kafka*, Princeton University Press, Princeton 1982, p. 105.
35. È la posizione difesa da A. Döblin, *Die Romane von Franz Kafka*, in «Die Literarische Welt», 4 marzo 1927.
36. M. Buber, *Zwei Glaubenweisen*, in Id., *Werke*, vol. 1, Schneider, Heidelberg 1962, p. 778. Anche Hans Joachim Schoeps definisce la religione di Kafka come una teologia dell'assenza di salvezza (*Heillosigkeit*) e aggiunge questo commento: «Solo la teologia ebraica conosce il fenomeno di una autentica storia-della-non-salvezza (*Unheilsgeschichte*), dove la storia della salvezza si rovescia nel suo esatto contrario» (H. J. Schoeps, *Theologische Motive in der Dichtung Franz Kafkas*, in «Die Neue Rundschau», 1951, p. 21).
37. [F. Kafka, *Considerazioni sul peccato, il dolore, la speranza e la vera via*, in Id., *Confessioni e diari* cit., p. 805].
38. Th. W. Adorno, *Prisme*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1955 [trad. it. *Prismi*, Einaudi, Torino 1972, p. 268]. Cfr. anche Schoeps, *Theologische Motive* cit., p. 37: «Solo un'esistenza assolutamente disperata può permettere questa speranza messianica folle (*irrsinnige*) – così come la chiamò un giorno lui stesso».
39. [Kafka, *Quaderni in ottavo* cit., p. 739].
40. M. Blanchot, *De Kafka à Kafka*, Gallimard, Paris 1981, p. 69. Sugli aforismi cfr. I. Henel, *Kafka als Denker*, in *Franz Kafka. Theme und Probleme*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980, pp. 60 sg.: «Secondo Kafka il lato positivo può esser riconosciuto soltanto attraverso il lato negativo, a contrario come diceva Lutero (...). Tutti i tentativi per scoprire in lui una fede positiva sono falliti e hanno lasciato intravedere soltanto quel che l'interprete ha introdotto nella sua opera. Viceversa, tutte le analisi che concepiscono la presentazione da parte di Kafka del lato negativo della vita come prova del suo pessimismo o nichilismo non hanno riconosciuto che proprio la forte accentuazione del negativo fa emergere la contro-immagine del positivo». Cfr. anche in proposito l'eccellente opera di R. Ferenczi, *Kafka, subjectivité, histoire et structures*, Klincksieck, Paris 1975, p. 101: «L'epoca costringe Kafka a creare con dei vuoti (...). Egli deve dare forma a delle negatività e servirsene per aprire una strada verso il loro superamento. Egli non può descrivere la luce, perché può descrivere soltanto ciò che conosce, la sua assenza. Ma la descrizione di questa assenza, opaca, oscura, ha lo scopo di avvicinare a ciò che le si oppone, ciò che egli chiama luce o verità».
41. Politzer, *Das Kafka-Buch* cit., p. 151.

42. [M. Mares, *Come conobbi Franz Kafka*, in Wagenbach, *Franz Kafka* cit., p. 206] e M. Brod, *Franz Kafka*, Gallimard, Paris 1945, pp. 135 sg.
43. [Mares, *Come conobbi Franz Kafka* cit., p. 205] e Id., *Setkanis Franzem Kafkou*, in «Literarni Noviny», 1946, n. 15, in Wagenbach, *Kafka* cit., p. 70.
44. [Mares, *Come conobbi Franz Kafka* cit., p. 211; Kafka, *Confessioni e diari* cit., pp. 429 e 526; Janouch, *Colloqui con Kafka* cit., p. 1092].
45. [Janouch, *Colloqui con Kafka* cit., p. 1135].
46. Brod, *Über Franz Kafka* cit., p. 76: «Statt die Anstalt zu stürmen und alles kurz und klein zu schlagen, kommen sie bitten».
47. [Janouch, *Colloqui con Kafka* cit., pp. 1092, 1108 sg., 1124].
48. Come scrive giustamente Marthe Robert, il *riserbo* è una componente essenziale della sua arte, «il principio di stile che garantisce la sua opera romanzesca contro la trivialità dei romanzi a tesi». [Robert, *Solo come Kafka* cit., p. 53].
49. [Kafka, *Lettera al padre* cit., pp. 645, 659 sg.]
50. F. Kafka, *Lettere*, Mondadori, Milano 1988, p. 235: «Se c'è stato un periodico che per molto tempo mi parve seducente (...) era quello del Dr. Gross». Cfr. anche G. Baioni, *Kafka. Letteratura ed ebraismo*, Einaudi, Torino 1979, pp. 203-5. Su Otto Gross cfr. A. Mitzman, *Anarchism, Expressionism and Psychoanalysis*, in «New German Critique», inverno 1977, n. 1.
51. M. Kundera, *Quelque part là-dedrière*, in «Le Débat», giugno 1981, n. 8, p. 58.
52. [Kafka, *America* cit., p. 177].
53. [*Ibid.*, p. 216]. La capocuoca, figura materna, è un'eccezione.
54. [Kafka, *Lettera al padre* cit., p. 659].
55. Holitscher, *Amerika heute und morgen* cit., pp. 102 sg.
56. [Kafka, *Lettere a Felice* cit., p. 854].
57. [W. Benjamin a G. Scholem, 12 giugno 1938, in Benjamin, *Lettere. 1913-1940* cit., p. 345].
58. W. Benjamin, *Essais sur Brecht*, Maspero, Paris 1969, p. 132. In un saggio pubblicato nel 1974 J.P. Stern costruisce un parallelo dettagliato (ma un po' forzato) tra *Il processo* di Kafka e la legislazione nazista o la pratica dei tribunali del Terzo Reich (J.P. Stern, *The Law of the Trial*, in F. Kuna (a cura di), *On Kafka: Semi-centenary Perspectives*, Harper & Row, New York 1976).
59. [Kafka, *Il processo* cit., p. 5].
60. Cfr. Ferenczi, *Kafka* cit., p. 62: «Kafka, dunque, non ha voluto essere il profeta delle future catastrofi; si è limitato a decifrare gli aspetti dell'infelicità del suo tempo. Se le sue descrizioni appaiono effettivamente spesso come profetiche, è perché le epoche successive costituiscono gli esiti logici di quella di Kafka».
61. G. Janouch, *Kafka und seine Welt*, Deutsch, Wien 1965, p. 55.
62. Cfr. M. Brod, *Franz Kafka: eine Biographie*, Fischer, Frankfurt a.M. 1954, p. 248. Brod cita la testimonianza di Dora Dymant: «Tra le carte bruciate si trovava secondo Dora anche un racconto di Kafka che aveva per tema il processo per omicidio rituale contro Beiliss a Odessa». Cfr. in proposito A.J. Band, *Kafka and the Beiliss Affair*, in «Comparative Literature», XXXII, primavera 1980, n. 2.
63. [F. Kafka, *Tutti i racconti*, Mondadori, Milano 1976, p. 330]. È vero che egli aggiunge: «ma un partito così non può nascere perché nessuno osa ripudiare la nobiltà!»; ma

questa constatazione negativa assomiglia piuttosto a un appello alla rivolta. Una problematica simile si manifesta nella parabola *La supplica respinta* dove il vecchio colonnello, detentore tradizionale del potere, rifiuta e respinge sempre le umili richieste della popolazione che si piega, rassegnata. Tuttavia, aggiunge Kafka, «per quanto abbia potuto osservare, esiste una sola classe che non è contenta: sono pressappoco i giovani tra i diciassette e i vent'anni. Dunque giovanotti che non possono intuire neanche lontanamente la portata dell'idea più insignificante, figurarsi quella di un'idea rivoluzionaria. E proprio tra loro s'insinua e serpeggia il malcontento» (*ibid.*, p. 328). A dire il vero queste allusioni a una rivolta che si profila nel futuro sono piuttosto rare in Kafka.

64. [Kafka, *Il processo* cit., p. 39].
65. Come osserva molto giustamente Michel Carrouges, «Kafka abbandona il punto di vista corporativo degli uomini di legge, queste persone istruite e ben educate che ritengono di comprendere il perché delle cose della legge. Egli li considera, al contrario, loro e la legge, dal punto di vista della massa dei miserabili assoggettati che subiscono senza capire. Ma poiché resta Kafka, eleva questa ignoranza di solito ingenua all'altezza di una ironia superiore, carica di sofferenza e di humour, di mistero e di lucidità. Egli disvela tutto quel che c'è d'ignoranza umana nel sapere giuridico e di sapere umano nell'ignoranza dei subalterni» (M. Carrouges, *Dans les rires et les larmes de la vie*, in «Cahiers de la Compagnie M. Renaud et J.-L. Barrault», ottobre 1957, p. 19).
66. [Arendt, *Franz Kafka: il costruttore di modelli* cit., p. 88].
67. [Kafka, *Lettere* cit., p. 885].
68. [Kafka, *Il castello* cit., pp. 98 sg.].
69. [*Ibid.*, p. 101].
70. [Robert, *Solo come Kafka* cit., pp. 183 sg.].

Capitolo sesto

1. W. Benjamin, *Romantik* (1913), in Id., *Gesammelte Schriften* (d'ora in poi GS), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977, vol. 2, 1 [trad. it. *Romanticismo*, in W. Benjamin, *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, Einaudi, Torino 1982, p. 56]. All'incirca nello stesso periodo Benjamin redige un manoscritto (che rimarrà inedito) intitolato *Dialogo sulla religiosità contemporanea* che contrappone gli «sforzi eroico-rivoluzionari» all'«incedere lamentevole (quasi retrogrado) dell'evoluzione e del progresso (*Fortschritt*)» (*ibid.*, pp. 33 e 41).
2. W. Benjamin, *Der Begriff der Kunstskritik in der deutschen Romantik* (1919), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973 [trad. it. *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco*, in W. Benjamin, *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922*, Einaudi, Torino 1982, pp. 61, 67].
3. W. Benjamin a G. Scholem, giugno 1917, in W. Benjamin, *Briefe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1966 [trad. it. *Lettere 1913-1940*, Einaudi, Torino 1978, p. 29].
4. W. Benjamin, *Das Leben der Studenten* (1914), in GS, vol. 2, 1 [trad. it. *La vita degli studenti*, in Benjamin, *Metafisica della gioventù* cit., pp. 137, 145, 141].
5. W. Benjamin, *Ein Schwarmgeist auf den Katheder: Franz von Baader* (1931), in GS, vol. 3, p. 308. Il tentativo di unificare romanticismo e filosofia dei Lumi si manifesta anche in altri scritti di Benjamin: cfr. per esempio la raccolta *Deutsche Menschen* (1936), in GS, vol. 4, 1 [trad. it. *Uomini tedeschi*, Adelphi, Milano 1979] che manifesta questo orientamento tanto nella scelta degli autori, quanto nella loro presentazione.

6. [Benjamin, *Il concetto di critica* cit., pp. 6 sg., nota 4]. In una lettera a E. Schoen dell'aprile 1919, Benjamin spiega che non ha potuto mettere il messianismo, «cuore del romanticismo», al centro della sua tesi perché ciò gli avrebbe impedito di conservare l'atteggiamento scientifico convenzionale («distinto a mio modo di vedere dall'autentico») richiesto dall'Università (*Briefe*, vol. 1, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1966).
7. [Benjamin, *Il concetto di critica* cit., p. 87]. Cfr. anche il saggio del 1916 «*Trauerspiel*» e *tragedia* che contrappone il *tempo messianico compiuto (erfüllt)* al *tempo vuoto* della meccanica e dell'orologio [trad. it. in Benjamin, *Metafisica della gioventù* cit., pp. 169-71].
8. G. Scholem, *Walter Benjamin: die Geschichte einer Freundschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975, p. 53.
9. W. Menninghaus, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980, pp. 189-92.
10. [Benjamin, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in Id., *Metafisica della gioventù* cit., pp. 190 sg.].
11. [Benjamin, *Il compito del traduttore* (1921), in Id., *Il concetto di critica* cit., pp. 162 sg.].
12. G. Scholem a H. Arendt, 28 novembre 1960, *Arendt Papers*, cont. 12, Library of Congress, Washington.
13. G. Scholem, *La loi dans la mystique juive*, in Id., *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*, Cerf, Paris 1983, p. 143.
14. F.-J. Molitor, *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition*, Theissingscher Buchhandlung, Münster 1834, parte terza, p. 598.
15. W. Benjamin a G. Scholem 1918, in *Briefe* cit., vol. 1, p. 181.
16. Nel saggio del 1913 *Dialog über die Religiosität der Gegenwart* (in GS, vol. 2, 1, pp. 23-34). Benjamin si riferisce a Tolstoj, Nietzsche e Strindberg come profeti di una nuova religione e di un nuovo socialismo [trad. it. *Dialogo sulla religiosità contemporanea*, in Benjamin, *Metafisica della gioventù* cit., pp. 25-43].
17. Scholem, *Walter Benjamin* cit., p. 108 e la conversazione dell'autore con G. Scholem del dicembre 1979. Cfr. anche il *Frammento teologico-politico*, in Benjamin, *Il concetto di critica* cit., p. 171: «La teocrazia non ha alcun senso politico, ma solo un senso religioso. Aver negato con ogni forza il significato politico della teocrazia è il merito più grande dello *Spirito dell'utopia* di Bloch».
18. Conversazione dell'autore con W. Kraft, gennaio 1980.
19. [Benjamin, *Lettere. 1913-1940* cit., p. 98] e Scholem, *Walter Benjamin* cit., p. 155.
20. Scholem, *Walter Benjamin* cit., pp. 19-22. Benjamin era riuscito ad avere un esemplare del libro di Sorel - introvabile in Germania - grazie a Bernd Kampffmeyer, intellettuale anarchico e segretario di Max Nettelau, raccomandatogli da un amico comune, l'architetto anarchico Adolf Otto. In una lettera del 1920 a Kampffmeyer, Benjamin sollecitava un consiglio bibliografico sulla letteratura anarchica relativa alla violenza «sia gli scritti di critica della violenza statale, sia quelli apologetici sulla violenza rivoluzionaria». (Questo documento è stato scoperto da C. Kambas nell'Archivio Nettelau di Amsterdam. Cfr. C. Kambas, *Walter Benjamin und Gottfried Salomon. Bericht über eine unveröffentlichte Korrespondenz*, in «Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», LVI, dicembre 1982, p. 617).
21. W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt* (1921) [trad. it. *Per la critica della violenza*, in Benjamin, *Il concetto di critica* cit., pp. 143 sg., 147 sg., 155].

22. [Benjamin, *Frammento teologico-politico* cit., p. 171 e Rosenzweig, *La stella della redenzione* cit., p. 308]. Adorno aveva datato questo testo 1937 (l'anno in cui Benjamin glielo avrebbe presentato come un'opera «recente»), ma Scholem dimostra in maniera convincente che si tratta di uno scritto «mistico-anarchico» del 1920-21 (cfr. la sua lettera a M. de Gandillac in W. Benjamin, *Poésie et révolution*, Denoël-Letres Nouvelles, Paris 1971, p. 149). Se la mia ipotesi sul rapporto con Rosenzweig è corretta, sarebbe più preciso datarlo 1921-22.
23. [Benjamin, *Frammento teologico-politico* cit., p. 172].
24. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1963 [trad. it. *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino 1980, pp. 47-49].
25. N. Bolz, *Charisma und Souveränität. Carl Schmitt und Walter Benjamin im Schatten Max Webers*, in J. Taubes (a cura di), *Religionstheorie und Politische Theologie*, vol. 1: *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Fink, München 1983, pp. 254-57. Christine Buci-Glucksmann ha percepito molto bene le conclusioni implicitamente antistatali che Benjamin sviluppa a partire dalle idee di Schmitt sulla sovranità: «Contrariamente a tutte le filosofie legaliste, e al sistema della ragione moderna, che ha visto nello Stato il luogo dell'emancipazione dell'uomo (...) la sovranità del teatro barocco è dunque una logica del potere spinta fino alla sua realtà dispotico-mondana. La verità della storia non è dalla parte della legge, della regola, della norma, bensì dall'altra: nella violenza di una sovranità che si afferma al limite, negli stati di eccezione che portano alla luce la nudità del rapporto politico come un rapporto "bellico" (Ch. Buci-Glucksmann, *Walter Benjamin et l'ange de l'histoire: une archéologie de la modernité*, in «L'Écrit du Temps», 1983, n. 2, p. 67).
26. [W. Benjamin a G. Scholem, settembre 1924, in Benjamin, *Lettere* cit., p. 98]. Ancora nel 1929 Benjamin considera *Storia e coscienza di classe* (insieme a *La stella della redenzione* di Rosenzweig!) come uno dei pochi libri ancora vivi e attuali. Egli lo presenta come «l'opera filosofica più compiuta della letteratura marxista», il cui merito singolare è di aver colto nella situazione critica della lotta di classe e della rivoluzione «l'ultima parola della conoscenza teorica» (W. Benjamin, *Bücher, die lebendig geblieben sind* (1929), in *GS*, vol. 3, p. 169).
27. [Benjamin, *Lettere* cit., pp. 145 sg.].
28. R. Wolin, *Walter Benjamin, An Aesthetic of Redemption*, Columbia University Press, New York 1982, p. 177.
29. [Benjamin, *Lettere* cit., p. 144].
30. [Trad. it. *Strada a senso unico*, in W. Benjamin, *Strada a senso unico. Scritti 1926-1927*, Einaudi, Torino 1983, p. 17]. Cfr. anche la presentazione (*Publisher's Note*) all'edizione inglese, *One Way Street*, New Left Books, London 1979, p. 34.
31. [Benjamin, *Strada a senso unico* cit., pp. 43 sg.].
32. [*Ibid.*, p. 68].
33. [*Ibid.*, pp. 13 sg.].
34. [Trad. it. *Il surrealismo*, in W. Benjamin, *Avanguardia e rivoluzione*, Einaudi, Torino 1973, p. 22].
35. [*Ibid.*, p. 26].
36. [Benjamin, *Lettere* cit., pp. 203 sg.].
37. W. Benjamin, *Theorien des deutschen Faschismus* (1930), in *GS*, vol. 3, p. 250. Benjamin teneva molto a questa idea, che era stata censurata in una pubblicazione anteriore. In un articolo del 1929 su un testo teatrale antimilitarista, egli aveva scritto

- che la sola risposta alla guerra consiste nell'«insurrezione armata» (*bewaffneter Aufstand*). La rivista «Die literarische Welt» aveva pubblicato l'articolo nel maggio 1929, senza questo passaggio incendiario. Cfr. *GS*, vol. 4, I, p. 463 e *GS*, vol. 4, II, p. 1031.
38. [Benjamin, *Lettere* cit., p. 327].
39. Benjamin, *Briefe* cit.
40. P. Drieu La Rochelle, *Le Déserteur*, in Id., *La Comédie de Charlevoix* (1934), Gallimard, Paris 1960, pp. 217-27. C'è nel racconto di Drieu un passaggio commovente che non si può leggere senza pensare subito a Port-Bou, settembre 1940: «Nel 1914 sono stato uno dei pochi che saranno migliaia nella prossima guerra. Ci saranno migliaia di uomini che si difenderanno dal terremoto fuggendo, o che tra due morti possibili sceglieranno quella del protestatario fucilato piuttosto che quella del suddito rassegnato, bombardato o gasato».
41. W. Benjamin, *Moskauer Tagebuch*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980 [trad. it. *Diario moscovita*, Einaudi, Torino 1983, p. 60].
42. [Benjamin, *Lettere* cit., p. 219]. In un articolo pubblicato nel 1932 egli cita un passaggio di Trockij secondo il quale solo le «masse armate» riusciranno a metter fine alla guerra (W. Benjamin, *Der Irrtum des Aktivismus*, in *GS*, vol. 3, p. 351).
43. I. Wohlfart, *On the Messianic Structure of Benjamin's Last Reflections*, in «Glyph», 1978, n. 3, p. 168.
44. G. Scholem, *Walter Benjamin*, in «Die neue Rundschau», 1965, n. 1 [trad. it. in Id., *Walter Benjamin e il suo angelo*, Adelphi, Milano 1978, p. 95].
45. N. Heinrich, *L'aura de Walter Benjamin. Notes sur l'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique*, in «Actes de la Recherche en Sciences sociales», settembre 1983, n. 49.
46. In una lettera a Horkheimer dell'agosto 1936, poco dopo l'esecuzione di Zinov'ev e Kamenev, egli scrive: «naturalmente seguo con la più grande attenzione gli avvenimenti russi. Mi sembra di non essere il solo a non capirci più niente» (Benjamin, *Briefe* cit.).
47. Scheda senza titolo, *Fonds Walter Benjamin*, busta n. 2. Bibliothèque Nationale, Paris. La data del 1937 è suggerita da Rolf Tiedemann, *Dialektik im Stillstand*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983, p. 121. Si aggiunga che Benjamin guardava alla politica estera sovietica con sfiducia: in una lettera del marzo 1938 si lamenta del «machiavellismo del gruppo dirigente russo» in Spagna [Benjamin, *Lettere* cit., p. 337].
48. [W. Benjamin, *Avanguardia e rivoluzione. Saggi sulla letteratura*, Einaudi, Torino 1973, pp. 230, 233]. Pierre Missac ci ha gentilmente comunicato i suoi ricordi sulle conversazioni che ebbe con Benjamin nel 1937.
49. [*Tesi di filosofia della storia*, in W. Benjamin, *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1981, p. 80].
50. W. Benjamin, *Zentralpark* (1938) [trad. it. *Parco centrale, ibid.*, p. 141]. Il termine «regresso» non appare in Benjamin ma è usato dal geografo anarchico Élisée Reclus, di cui Benjamin conosceva i lavori. La contraddizione tra il progresso nel controllo sulla natura e la regressione (*Rückschritt*) nella vita sociale costituisce il tema centrale della XI delle *Tesi di filosofia della storia*.
51. [W. Benjamin, *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nicola Leskov, ibid.*, pp. 256-61].
52. W. Benjamin, *Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker* (1937), in *GS*, vol. 2, II, pp. 474-88 [trad. it. *Eduard Fuchs, il collezionista e lo storico*, in W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica. Arte e società di massa*, Einaudi, Torino 1979 (10ª ed.), pp. 89-100].
53. W. Benjamin, *Passagenwerk*, in *GS*, vol. 5, I, p. 592. [Ed. it. *Parigi, capitale del XIX secolo. I «Passages» di Parigi*, Einaudi, Torino 1986].

54. J. Habermas, *Bewußtmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins*, in S. Unseld (a cura di), *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1972 [trad. it. *Attualità di Walter Benjamin*, in «Comunità», 1974, n. 171, p. 235].
55. M. Abensour, *Walter Benjamin entre mélancolie et révolution*, in H. Wismann (a cura di), *Walter Benjamin et Paris*, Cerf, Paris 1986, p. 239.
56. Benjamin, *Passagenwerk*, in *GS*, vol. 5, I, pp. 378, 428, 437. [Cfr. anche *Parco centrale* cit., p. 141]. Per il testo di Baudelaire cfr. *Ceuvres complètes*, Paris, Seuil 1968, p. 363.
57. W. Benjamin, *GS*, vol. 1, III, pp. 1, 151 sg.
58. W. Benjamin, *Charles Baudelaire* [trad. it. *Di alcuni motivi in Baudelaire*, in Id., *Angelus novus* cit., pp. 90 sg., 122].
59. W. Benjamin, *Über das Programm der kommenden Philosophie* [trad. it. in Id., *Metafisica della gioventù* cit., p. 218].
60. [Trad. it. in Benjamin, *Angelus Novus* cit., pp. 248, 267].
61. [Benjamin, *Di alcuni motivi in Baudelaire* cit., pp. 111, 113] e *Passagenwerk* cit., p. 966.
62. W. Benjamin, *E. T. A. Hoffmann und Oskar Panizza* (1930), in *GS*, vol. 2, II, pp. 664-67.
63. Benjamin conosceva quest'opera di E. A. Poe, tradotta in francese da Baudelaire; egli la cita nel suo saggio su Baudelaire (cfr. *Angelus novus* cit., p. 104. Cfr. inoltre *Tesi di filosofia della storia* cit., p. 86).
64. Benjamin, *E. T. A. Hoffmann und O. Panizza* cit., p. 644.
65. E. T. A. Hoffmann, *Der Sandmann* [trad. it. *L'uomo della sabbia*, in Id., *L'uomo della sabbia e altri racconti*, Mondadori, Milano 1990, p. 51].
66. Benjamin, *Passagenwerk*, in *GS*, vol. 5, II, pp. 850 sg. Il personaggio di Olimpia è menzionato anche in altra parte del *Passagenwerk* (*GS*, vol. 5, I, p. 269) ma in un altro contesto, nella sezione sul collezionista.
67. Cfr. Benjamin, *Passagenwerk*, in *GS*, vol. 5, II, p. 847.
68. [Benjamin, *Parco centrale* cit., p. 140].
69. Benjamin, *Passagenwerk*, in *GS*, vol. 5, I, p. 859.
70. Benjamin, *GS*, vol. 1, III. Come mostra molto bene Irving Wohlfarth, per Benjamin la religione ebraica e l'azione rivoluzionaria hanno in comune il richiamo alla rimembranza come mezzo di redenzione del passato, in opposizione alla temporalità vuota del «progresso». Cfr. Wohlfarth, *On the Messianic Structure* cit., p. 153.
71. [Trad. it. in Benjamin, *Angelus novus* cit., p. 147].
72. W. Benjamin, *Johann Jakob Bachofen* (1935), in *GS*, vol. 2, I, pp. 220-31. In questo saggio (destinato alla «Nouvelle Revue Française», che lo rifiutò) Benjamin contesta l'interpretazione conservatrice di Klages e si richiama alla lettura freudomarxista di Erich Fromm.
73. L'analisi di Irving Wohlfarth sui rapporti tra marxismo e anarchismo nel pensiero di Benjamin mi sembra la più pertinente: «Egli non avvertiva il bisogno di scegliere tra questi due fronti. Lo si vede mettere regolarmente l'accento sulle sue simpatie anarchiche proprio allorché si avvicina al comunismo per conservarli in una zona-limite comune». (I. Wohlfarth, *Der destruktive Charakter – Benjamin zwischen den Fronten*, in B. Lindner (a cura di), *Links hatte noch alles sich zu enträtseln... Walter Benjamin im Kontext*, Syndicat, Frankfurt a.M. 1978, p. 78).
74. W. Benjamin, «Die Rückschritte der Poesie» von Carl Gustav Jochmann (1937), in *GS*, vol. 2, II, p. 583 e cfr. *GS*, vol. 5, I, p. 47: per Benjamin, Marx e Fourier non sono contraddittori: egli ne ricerca i punti di convergenza e menziona a più riprese il testo

- in cui Marx difende Fourier contro Karl Grün e rende omaggio alla sua «visione gigantesca dell'uomo».
75. Benjamin, *Passagenwerk*, in *GS*, vol. 5, I, pp. 456 sg.
76. [Benjamin, *Tesi di filosofia della storia* cit., p. 82]. Cfr. *Passagenwerk*, in *GS*, vol. 5, I, p. 64: «Uno dei tratti più caratteristici dell'utopia fourierista è che l'idea di sfruttamento della natura da parte dell'uomo, in seguito tanto diffusa, gli è estranea».
77. *Ibid.*, p. 456.
78. [Cfr. K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. 43, Editori Riuniti, Roma 1975, pp. 57 sg.]
79. Th. W. Adorno, *Über Walter Benjamin*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, pp. 115-20.
80. Benjamin, *Passagenwerk*, in *GS*, vol. 5, I, pp. 61, 71, 75, 77. Sui «sette vecchi» di Baudelaire cfr. M. Sagnol, *Théorie de l'histoire et de la modernité chez Benjamin*, in «L'Homme et la Société», 1983, nn. 69-70.
81. Benjamin, *Passagenwerk*, in *GS*, vol. 5, I, pp. 162-78 e vol. 5, II, p. 813. Sul mito e il potere dell'*Immergleichen* cfr. le interessanti comunicazioni presentate da Rolf Janz e Burkhardt Lindner al Colloquio Benjamin svoltosi a Parigi nel giugno 1983, pubblicate nella raccolta a cura di Wismann, *Walter Benjamin et Paris* cit.
82. [Benjamin, *Di alcuni motivi in Baudelaire* cit., p. 93].
83. [*Ibid.*, pp. 117-19].
84. R. Tiedemann, *Nachwort*, in W. Benjamin, *Charles Baudelaire*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980, pp. 205 sg.
85. Il commento di Richard Wolin in proposito mi sembra pertinente: «Le corrispondenze colgono un rapporto con la natura le cui tracce perdute stanno per essere estirpate dal progresso impietoso della razionalizzazione (...); esse si riferiscono a uno stato ur-storico di riconciliazione». (Wolin, *Walter Benjamin* cit., p. 236).
86. [Benjamin, *Lettere 1913-1940* cit., p. 394].
87. R. Caillois, *La fête*, in D. Hollier (a cura di), *Le Collège de Sociologie*, Gallimard, Paris 1979 [trad. it. *Teoria della festa*, in D. Hollier (a cura di), *Il Collegio di Sociologia. 1937-1939*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, pp. 370-72].
88. [Benjamin, *Di alcuni motivi in Baudelaire* cit., pp. 119 sg.].
89. [Benjamin, *Parco centrale* cit., p. 135].
90. Benjamin, *Passagenwerk*, in *GS*, vol. 5, I, p. 601.
91. Benjamin, *GS*, vol. 1, III, p. 1232.
92. [Benjamin, *Tesi di filosofia della storia* cit., p. 82 e *Parco centrale* cit., p. 141].
93. Cfr. M. Abensour e V. Pelosse, *Libérer l'Enfermé, en guise de postface*, in Blanqui, *Instructions pour une prise d'armes et autres textes*, La Tête des Feuilles, Paris 1973, p. 208. Curiosamente Adorno considerava talune idee contenute nel saggio di Benjamin sull'opera d'arte come «al limite dell'anarchismo» (T. W. Adorno a W. Benjamin, 18 marzo 1936, in Adorno, *Über Walter Benjamin* cit., p. 129); in particolare egli critica come «romanticismo anarchico» la «fiducia cieca nella padronanza di sé del proletariato nel corso della storia» (*ibid.*, p. 130).
94. Tiedemann, *Nachwort* cit., p. 207.
95. Tiedemann, *Dialektik in Stillstand* cit., p. 130. Cfr. anche p. 132, dove egli rileva la presenza di «contenuti teorici anarchici» nelle *Tesi*.
96. [Habermas, *Attualità di Walter Benjamin* cit., p. 235].
97. Benjamin, *GS*, vol. 1, III, pp. 1240 sg.

98. Scholem, *Fidélité et Utopie* cit., p. 134.
99. [Benjamin, *Tesi di filosofia della storia* cit., p. 78]. In una recensione del 1938 (su un romanzo di Anna Seghers) Benjamin scrive che il Terzo Reich scimmietta il socialismo nella stessa maniera in cui l'Anticristo scimmietta il Messia (*Eine Chronik der deutschen Arbeitslosen*, in *GS*, vol. 3, p. 539). Il teologo protestante (e socialista rivoluzionario) Fritz Lieb (amico intimo di Benjamin) aveva già definito il nazismo come Anticristo moderno in un articolo pubblicato nel 1934; in una conferenza pubblicata nel 1938 egli scrive che l'Anticristo perirà nel corso di uno scontro finale con gli ebrei e che allora sarebbe comparso il Cristo per instaurare il suo Regno millenario. (Cfr. C. Kambas, *Wider den «Geist der Zeit». Die antifaschistische Politik Fritz Liebs und Walter Benjamins*, in Taubes (a cura di), *Der Fürst dieser Welt* cit., pp. 582 sg.).
100. Cfr. Benjamin, *GS*, vol. 1, II, p. 697. L'osservazione di Scholem si trova in *Walter Benjamin und sein Engel* (1972), in G. Scholem, *Walter Benjamin und sein Engel. Vierzehn Aufsätze und kleine Beiträge*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983, p. 66 [trad. it. cit., p. 62]. Il termine *Tikkun* non compare espressamente negli scritti di Benjamin, ma non c'è dubbio che egli conosceva molto bene questa dottrina ebraica, in particolare attraverso la voce *Kabbala* che Scholem aveva scritto per l'*Encyclopaedia judaica* nel 1932. Egli ringrazia Scholem per questo testo in una lettera del 15 gennaio 1933 (W. Benjamin e G. Scholem, *Briefwechsel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980; trad. it. *Teologia e utopia*, Einaudi, Torino 1987, p. 30).
101. Note preparatorie per le *Tesi*, in Benjamin, *GS*, vol. 1, III, p. 1243. L'analogia tra la concezione messianica della storia di Benjamin nelle *Tesi* e certe idee avanzate da Rosenzweig in *La stella della redenzione* è sorprendente. Cfr. in proposito il saggio di S. Mosès, *Walter Benjamin und Franz Rosenzweig*, in «Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», 1982, n. 4.
102. Fra le note preparatorie per le *Tesi* c'è un passaggio in cui l'era messianica è associata all'avvento di una lingua universale, in grado di sostituire la confusione della Torre di Babele, una lingua che tutti comprenderanno «come i bambini la domenica comprendono il linguaggio degli uccelli». Il legame tra questa idea e le riflessioni teologiche sulla «felice lingua adamitica» del 1914 è innegabile.
103. G. Kaiser, *Walter Benjamin, «Geschichtsphilosophische Thesen»*, in P. Bulthaup (a cura di), *Materialien zu Benjamins Thesen «Über den Begriff der Geschichte»*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975, p. 74.
104. Benjamin, *GS*, vol. 1, III, pp. 1 e 231 sg. Questa nota in realtà doveva diventare la *Tesi XVIII* secondo il manoscritto del *Handexemplar* delle *Tesi* recentemente ritrovato da Giorgio Agamben e presentato al Colloquio Benjamin di Parigi (giugno 1983).
105. Tiedemann, *Dialektik im Stillstand* cit., p. 130.
106. M. Abensour, *L'utopie socialiste: une nouvelle alliance de la politique et de la religion*, in «Le Temps de la réflexion», n. 2, Gallimard, Paris 1981, pp. 64 sg.

Capitolo settimo

1. U. Linse, *Gustav Landauer und die Revolutionszeit (1918-1919)*, Kramer, Berlin 1974, p. 28.
2. Sul romanticismo di Landauer cfr. E. Lunn, *Prophet of Community. The Romantic Socialism of Gustav Landauer*, University of California Press, Berkeley 1973.
3. G. Landauer, *Vor fünfundzwanzig Jahren* (1913), in Id., *Rechenschaft*, Marcan, Köln 1924 (2ª ed.), p. 135.

4. Archivio Landauer, ms. Var. 432, Biblioteca dell'Università ebraica di Gerusalemme. Si tratta del dossier n. 14, intitolato *Die deutsche Romantik in der Literatur*. Per sostenere la sua argomentazione egli cita questa frase del romantico Friedrich Schlegel: «La Rivoluzione francese, la teoria della scienza di Fichte e il *Wilhelm Meister* di Goethe sono le tendenze spirituali dell'epoca».
5. G. Landauer, *Dem größten Schweizer* (1912), in Id., *Der werdende Mensch. Aufsätze über Leben und Schriften*, Kiepenhauer, Potsdam 1921, pp. 136 sg.
6. G. Landauer, *Aufruf zum Sozialismus* (1911), Paul Cassirer, Berlin 1919, pp. 9, 20, 43. Landauer sembra ignorare che Marx ed Engels vedevano proprio nella marca germanica e nel *mir* russo delle basi per uno sviluppo verso il socialismo. Cfr. in proposito il nostro *Marxisme et romantisme révolutionnaire*, Sycomore, Paris 1980.
7. G. Landauer, *La Révolution* (1907), Champ Libre, Paris 1974, pp. 54, 64, 78-81, 97, 103, 107, 167.
8. Landauer, *Aufruf zum Sozialismus* cit., pp. 11, 48, 108 e la prefazione alla riedizione del 1919, p. x.
9. [Mannheim, *Ideologia e utopia* cit., pp. 243, 285].
10. Landauer, *La Révolution* cit., p. 96.
11. Landauer, *Aufruf zum Sozialismus* cit., pp. 6, 100, 102.
12. *Ibid.*, pp. 46 sg., 87, 145 sg., 149.
13. G. Landauer, *Walt Whitman* (1907), in Id., *Der werdende Mensch* cit., p. 190.
14. [Buber, *Sentieri in utopia* cit., p. 64].
15. Landauer, *La Révolution* cit., pp. 85, 88.
16. G. Landauer, *Vorwort a Meister Eckharts mystische Schriften, in unsere Sprache übertragen von G. Landauer*, Schnabel, Berlin 1903, p. 30.
17. Cfr. H. Kohn, *Martin Buber*, Hegner, Hellerau 1930, p. 30.
18. G. Landauer, *Durch Absonderung zur Gemeinschaft*, in «Die neue Gemeinschaft», 1901, n. 2, pp. 55 sg. Cfr. anche R. Link-Salinger, *Gustav Landauer* cit., p. 31.
19. G. Landauer a I. Wolf, 15 giugno 1891, in *Landauer Nachlass* (Institut international d'Histoire sociale, Amsterdam), Mappe X.
20. Note sul romanticismo, in Archivio Landauer (Università ebraica di Gerusalemme), ms. Var. 432, dossier 14.
21. G. Landauer, *Die religiöse Jugenderziehung*, in «Die Freie Bühne», febbraio 1891.
22. Commento al Vangelo di Giovanni, in Archivio Landauer (Università ebraica di Gerusalemme), ms. Var. 432, dossier 12. Testo manoscritto di circa 20 fogli, s.d.
23. G. Landauer, *Lew Nikolajewitsch Tolstoj* (1910), in *Der werdende Mensch* cit., p. 200 e Archivio Landauer (Università ebraica di Gerusalemme) ms. Var. 432, dossiers 31 e 26.
24. G. Landauer a R. Seligmann, 17 settembre 1910, in *Briefe*, vol. 1, p. 324: «Se si tolgono dall'ebraismo Mosè, Gesù e Spinoza, allora effettivamente non esiste popolo ebraico».
25. Archivio Landauer (Università ebraica di Gerusalemme), ms. Var. 432, dossier 23.
26. G. Landauer, *Volk und Land. Dreißig sozialistische Thesen* (1907), in Id., *Beginnen. Aufsätze über Sozialismus*, a cura di M. Buber, Marcan-Block, Köln 1924, p. 7.
27. G. Landauer a M. Faas-Hardegger, 20 ottobre 1908, in *Briefe*, vol. 1, p. 218.

28. G. Landauer, *Die Legende des Baalschem*, in «Das Literarische Echo», XIII, 1° ottobre 1910, n. 2, p. 149.
29. *Ibid.*, p. 148.
30. Questo documento inedito è conservato nell'Archivio Landauer (Università ebraica di Gerusalemme), ms. Var. 432, dossier 162. Non è datato ma si può con certezza ritenere che sia stato scritto prima del 1908.
31. G. Landauer, *Martin Buber*, in Id., *Der werdende Mensch* cit., p. 244.
32. Cfr. in proposito l'eccellente saggio di N. Altenhofer, *Tradition als Revolution: Gustav Landauer «geworden-werdendes» Judentum*, in D. Brosen (a cura di), *Jews and Germans from 1860 to 1933*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1979.
33. H.J. Heydorn, *Geleitwort*, in G. Landauer, *Zwang und Befreiung*, Hegner Bücherei, Köln 1968, p. 15.
34. G. Landauer, *Gott und der Sozialismus* (1911), in Id., *Der werdende Mensch* cit., pp. 30, 35.
35. Landauer, *Sind das Ketzergedanken?* (1913), *ibid.*, p. 125.
36. Landauer, *Aufruf zum Sozialismus* cit., pp. 136 sg.
37. Archivio Landauer (Università ebraica di Gerusalemme), ms. Var., 432, dossier 23.
38. Landauer, *Sind das Ketzergedanken?* cit., p. 125.
39. G. Landauer, *Strindbergs historische Miniaturen* (1917), in Id., *Der werdende Mensch* cit., p. 284.
40. Cfr. Altenhofer, *Tradition als Revolution* cit., pp. 194 sg.
41. G. Landauer a M. Nettelau, 28 gennaio 1913, in *Briefe*, vol. 1, p. 430.
42. Landauer, *Sind das Ketzergedanken?* cit., pp. 126-28. In polemica con i sionisti, Landauer critica quella che chiama la concezione dottrinarica di un «giudaismo ebraico» che negherebbe la dimensione tedesca o russa degli ebrei (*ibid.*, p. 127).
43. G. Landauer, *Judentum und Sozialismus*, in «Die Arbeit» organo del Partito socialista popolare sionista Hapoel Hatzair, II, giugno 1920, p. 51. Come sottolinea Paul Breines, per Landauer, «La Diaspora diviene, per così dire, la base sociale dell'idea degli ebrei come redentori dell'umanità (...). La dispersione, infatti, libera gli ebrei: essa permette loro di rimanere una nazione e, nello stesso tempo, di trascendere tale nazione e tutte le nazioni, e di percepire l'unità futura dell'umanità in una diversità di vere nazioni». (P. Breines, *The Jew as Revolutionary, The Case of Gustav Landauer*, in «Leo Baek Institute Yearbook», XII, 1967, p. 82).
44. Questa lettera non era stata pubblicata nella raccolta edita da Buber nel 1928. Essa si trova nella corrispondenza postuma pubblicata nel 1972 (M. Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, I: 1897-1918*, Schneider, Heidelberg 1972, p. 258). Nondimeno Landauer s'interessa al destino delle comuni rurali ebraiche in Palestina e accetta di partecipare a un incontro con dei sionisti socialisti (organizzato da Buber) per un dibattito su questo tema, che avrebbe dovuto avere luogo nell'aprile 1919. Esiste in proposito una corrispondenza tra Landauer e Nahum Goldmann, del marzo 1919, che è conservata nell'Archivio Landauer di Gerusalemme (ms. Var. 432, dossier 167 e 168), pubblicata in ebraico con una introduzione di Avraham Yassour (*Al Hittashevut Shitufit Va-Tiuss*, in «Kibbutz», 1975, n. 2, pp. 165-75).
45. Cfr. Linse, *Gustav Landauer und die Revolution* cit., p. 63.
46. Cfr. G. Landauer, *Vorwort zur neuen Ausgabe* (1919), in Id., *Aufruf zum Sozialismus* cit., pp. vii sg., x, xvii e G. Landauer a Hans Cornelius, 20 marzo 1919, in *Briefe*, vol. 2, p. 403. Cfr. anche H.J. Heydorn, *Geleitwort* cit., p. 30.

47. M. Buber, *Landauer und die Revolution*, in «Masken», 1919, n. 19, pp. 290 sg. Buber paragona Landauer ai profeti e ai martiri ebrei del passato, nonché al Cristo crocifisso dai romani.
48. Il termine si riferisce in particolare agli scritti degli anni 1918-23. Cfr. E. Bloch, *Nachbemerkung* (1936) a *Geist der Utopie* (1923), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973 [trad. it. *Spirito dell'utopia*, La Nuova Italia, Firenze 1980, p. 321].
49. Cfr. A. Münster (a cura di), *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1978, p. 21.
50. P. Honigsheim, *Der Max-Weber-Kreis in Heidelberg*, in «Kölner Vierteljahrschrift für Soziologie», 1926, n. 3, p. 284 e Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Mohr, Tübingen 1926, p. 476.
51. [Il testo di questa conversazione si trova in appendice al nostro *Per una sociologia degli intellettuali rivoluzionari* cit., p. 303].
52. [Bloch, *Spirito dell'utopia* cit., pp. 15, 32 sg.].
53. E. Bloch, *Geist der Utopie*, Dunker & Humboldt, München-Leipzig 1918, p. 410.
54. [Löwy, *Per una sociologia degli intellettuali rivoluzionari* cit., p. 306].
55. [Bloch, *Spirito dell'utopia* cit., p. 272].
56. [*Ibid.*, p. 285].
57. [*Ibid.*, pp. 277-80].
58. [*Ibid.*, p. 282].
59. E. Bloch, *Über einige politische Programme und Utopien in der Schweiz*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», XLVI, 1918-19, pp. 159-62. La versione di questo articolo pubblicata nel 1970 nella raccolta di E. Bloch, *Politische Messungen. Pestzeit, Vormärz*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., è considerevolmente rimaneggiata.
60. Scholem si ricorda di aver visto, in occasione di un incontro con Bloch nel 1919, un'opera con dei capitoli dedicati alla tradizione messianica ebraica sul suo tavolo di lavoro (Conversazione dell'autore con G. Scholem, dicembre 1979). Cfr. anche Scholem, *Walter Benjamin* cit., pp. 102 sg., dove egli identifica quest'opera con un trattato antisemita erudito del secolo XVIII (A. Eisenmenger, *Entdecktes Judentum*, 1701) contenente la traduzione d'importanti fonti religiose ebraiche. Quanto a Buber, nel suo archivio conservato a Gerusalemme si trova una lettera di Bloch del 2 luglio 1920, che attesta l'esistenza di legami personali tra i due filosofi (Archivio Buber, Università ebraica di Gerusalemme, ms. Var. 350, 123/Chet 2). Nella prima edizione di *Geist der Utopie* (1918), Buber appariva sotto una luce favorevole (p. 320); comunque questo riferimento scomparirà nella riedizione del testo *Symbol: die Juden* nella raccolta *Durch die Wüste* del 1923.
61. In *Tagträume vom aufrechten Gang*, p. 110.
62. E. Lévinas, *Sur la mort dans la pensée de Ernst Bloch*, in R. Raulet (a cura di), *Utopie, marxisme selon Ernst Bloch*, Payot, Paris 1976, p. 326.
63. Arno Münster ha analizzato nel suo notevole libro sull'opera giovanile di Bloch alcune di queste fonti: cfr. A. Münster, *Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1982, pp. 131-41. Cfr. anche il suo saggio *Messianisme juif et pensée utopique dans l'œuvre de Ernst Bloch*, in «Archives de Sciences sociales des Religions», 1984, n. 57.
64. Bloch, *Geist der Utopie* (1918) cit., pp. 320, 332.

65. Th. W. Adorno, *Henkel, Krug und frühe Erfahrung* (1965), in Id., *Noten zur Literatur*, IV, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974 [trad. it. *Manico, brocca e prima esperienza*, in Th. W. Adorno, *Note per la letteratura. 1961-1968*, Einaudi, Torino 1979, p. 234].
66. Bloch, *Geist der Utopie* (1918) cit., pp. 323, 331 sg. Bloch suggerisce anche un'altra ipotesi: Gesù sarebbe il Messia sofferente «figlio di Giuseppe», distinto dal Messia trionfante «figlio di David», distinzione che risale al *Deutero-Isaia*.
67. Bloch, *Geist der Utopie* (1918). Questo passo scomparirà nell'edizione del 1923.
68. Münster, *Utopie, Messianismus und Apokalypse* cit., p. 199.
69. Sulle somiglianze sorprendenti tra il testo di Bloch e quello di Landauer cfr. A. Christen, *Ernst Blochs Metaphysik der Materie*, Bouvier, Bône 1979, pp. 36-38; D. Eisenbarth, *Ernst Bloch - Empiriker der Mystischen*, in «Schwarze Protokolle», 16, 1978 e Münster, *Utopie, Messianismus und Apokalypse* cit., p. 125.
70. L'espressione è di Anton Christen, in *Ernst Blochs Metaphysik der Materie* cit., pp. 36 sg.
71. E. Bloch, *Thomas Münzer als Theolog der Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969 [trad. it. *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 1980, pp. 99, 141, 201]. Il riferimento libertario agli occhi di Bloch non è in contraddizione con il bolscevismo. Münzer è visto come l'anticipatore tanto di Bakunin che di Karl Liebknecht e di Lenin [Bloch, *Thomas Münzer* cit., p. 108].
72. [*Ibid.*, pp. 72, 68].
73. [*Ibid.*, p. 96. Cfr. Bloch, *Spirito dell'utopia* cit., p. 41].
74. [*Ibid.*, pp. 201 sg.].
75. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973, vol. 2, pp. 662-70.
76. [Per un'analisi dettagliata dei diversi aspetti del pensiero di Lukács a cui si fa qui riferimento, cfr. Löwy, *Per una sociologia degli intellettuali rivoluzionari* cit.]
77. Cfr. L. Congdon, *The Young Lukács*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill e London 1983, p. 158.
78. Questa corrispondenza è conservata nell'Archivio Buber (Università ebraica di Gerusalemme) ms. Var. 350.
79. G. Lukács, *Zsido miszticizmus*, in «Szellem», 1911, n. 2, pp. 256 sg.
80. Notizbuch, C, 1911, p. 29, Archivio Lukács, Budapest.
81. G. Lukács, *Dostojevsky. Notizen und Entwürfe* (1915), Akadémiai Kiadó, Budapest 1985, pp. 164-68. [Cfr. Buber, *La leggenda del Baalschem* cit., p. 148: «Il sabato è la fonte del mondo futuro». Probabilmente è stato Lukács a suggerire a Ernst Bloch la lettura degli scritti di Buber perché in una lettera datata luglio 1911 Bloch scrive all'amico: «Non conosco ancora il Baalschem» (E. Bloch, *Briefe 1903-1975*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, vol. 1, pp. 57-59).
82. Marianne Weber, *Max Weber* cit., p. 474.
83. Honigsheim, *Der Max-Weber-Kreis* cit., p. 284.
84. Riportato in Congdon, *The Young Lukács* cit., pp. 135 sg. Lukács non si è riconosciuto nel personaggio di Donath, che considerava un misto di Bloch e del filosofo ungherese Béla Zelai.
85. B. Balázs, *Notes from a Diary (1911-1922)*, in «New Hungarian Quarterly», 1972, n. 47, pp. 124-26.
86. Lukács, *Dostojevsky* cit., pp. 156-58, 172. Le principali fonti di Lukács sui messianismi eretici sono due opere del secolo XIX: P. Beer, *Geschichten, Lehren und Meinun-*

- gen aller bestandenden und noch bestehender religiösen Sekten der Juden und der Geheimplöhre oder Kabbalah*, Frassler, Brünn, vol. 2, 1823 e A. Frank, *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux*, Paris 1843.
87. Cfr. per esempio G. Lukács, *Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980, p. 45: «Io ho sempre saputo di essere ebreo, ma ciò non ha mai avuto un'influenza essenziale sulla mia evoluzione».
88. M. Weber a G. Lukács, 6 marzo 1913, in G. Lukács, *Correspondance de jeunesse (1908-1917)*, Corvina, Budapest 1981, p. 234.
89. G. Lukács a F. Bertaux, marzo 1913, *ibid.*, p. 239.
90. G. Lukács, *Die Theorie des Romans* (1920) [trad. it. *Teoria del romanzo*, Sugar, Milano 1962, p. 217]. Cfr. anche Lukács, *Dostojevsky* cit., p. 60.
91. G. Lukács, *Ariadne auf Naxos*, in P. Ernst e G. Lukács, *Dokumente einer Freundschaft*, Lechte, Emsdetten 1974, p. 56.
92. Lukács, *Dostojevsky* cit., p. 62. Lukács ha scoperto il personaggio di Kalja'ev attraverso i romanzi e i libri autobiografici dello scrittore *narodnik* Boris Savinkov. Cfr. in proposito il nostro *Idéologie révolutionnaire et messianisme mystique chez le jeune Lukács 1910-1919*, in «Archives de Sciences sociales des Religions», 1978, n. 43/1.
93. Lukács, *Dostojevsky* cit., pp. 179 sg.
94. G. Lukács a P. Ernst, 14 aprile 1915 e 4 maggio 1915, in Lukács, *Correspondance de jeunesse* cit., pp. 254 sg., 258.
95. Lukács, *Dostojevsky* cit., p. 185.
96. F. Feher, *Am Scheideweg des romantischen Antikapitalismus. Typologie und Beitrag zur deutschen Ideologie-Geschichte gelegentlich des Briefwechsels zwischen Paul Ernst und Georg Lukács*, in *Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977, p. 290. Feher osserva acutamente che le note su Dostoevskij manifestano al tempo stesso «un vissuto apocalittico, la nostalgia della Parusia, e la richiesta di una abolizione immediata dello Stato» (p. 319).
97. Lukács, *Dostojevsky* cit., p. 116.
98. G. Lukács, Heft 1, «Bibliographie», Archivio Lukács, Budapest. I testi citati sono degli anni 1902-10.
99. Lukács, *Dostojevsky* cit., p. 92. La citazione da Sorel è in francese e la nota rinvia al «Bulletin» della Société française de Philosophie del 1907.
100. In *La Décomposition du Marxisme* Sorel sottolinea che l'apocalisse corrisponde allo sciopero generale che, per i sindacalisti rivoluzionari, rappresenta l'avvento di un mondo nuovo.
101. G. Lukács, prefazione a *Magyar irodalom, magyar kultúra*, Gondolat, Budapest 1970, pp. 8 sg.
102. [G. Lukács, *Idealismo conservatore e idealismo progressista* (1918), in appendice a Löwy, *Per una sociologia degli intellettuali rivoluzionari* cit., p. 315].
103. [G. Lukács, *Il bolscevismo come problema morale* (1918), *ibid.*, p. 323].
104. Cfr. G. Lukács, *Autobiographie inédite* (1941), in Id., *Littérature, philosophie, marxisme (1922-1923)*, textes réunis par M. Löwy, PUF, Paris 1978, p. 144.
105. Cfr. il riferimento in proposito in una intervista autobiografica del vecchio Lukács: *Gelebtes Denken* cit., p. 95.
106. *Ibid.*, p. 95.

107. G. Lukács, *Vorwort a Id., Frühschriften II (Geschichte und Klassenbewußtsein)*, Luchterhand, Neuwied 1968 [trad. it. *Storia e coscienza di classe*, Mondadori, Milano 1973, p. XLVII].
108. H. Marcuse, *Critique of Neo-Freudian Revisionism*, in Id., *Eros and Civilisation*, Beacon Press, Boston 1955 [trad. it. *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1967, pp. 249 sg.].
109. E. Fromm, *You shall be as Gods*, Holt, New York 1966 [trad. it. *Voi sarete come dei*, Ubaldini, Roma 1970, p. 13].
110. E. Fromm, *Beyond the Chains of Illusions. My Encounters with Marx and Freud*, New York 1962, p. 5.
111. E. Fromm, *Marx's Concept of Man*, Unger, New York 1961, pp. 3, 5.
112. [Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme* cit., p. 143].
113. Cfr. R. Funk, *Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik*, Deutsche Verlagsanstalt, 1978, p. 19.
114. G. Scholem, *Mi-Berlin le-Yerushalaim*, Hotzaat Am Oved, Jerusalem 1982, p. 186. (Si tratta di un'edizione ampliata, in ebraico, della autobiografia cit.).
115. *Ibid.*, pp. 186 sg.
116. E. Fromm, *Der Sabbath*, in «Imago», XIII, 1927, pp. 226, 228, 233.
117. E. Fromm, *The Forgotten Language*, Holt, New York 1951 [trad. it. *Il linguaggio dimenticato*, Bompiani, Milano 1977, p. 234: «La nuova armonia è diversa da quella del paradiso. Può essere ottenuta soltanto se l'uomo (...) sviluppa il potere del suo raziocinio fino a liberarsi dalla schiavitù nei confronti dell'uomo e delle passioni irrazionali»].
118. E. Fromm, *Zur Psychologie des Verbrechers und der strafenden Gesellschaft*, in «Imago», XVII, 1931, pp. 247-49.
119. E. Fromm, *Le Dogme du Christ (1931)*, Complexe, Bruxelles 1975, pp. 40-52.
120. *Ibid.*, pp. 57-66.
121. L'autore della recensione è Franz Borkenau. Cfr. M. Jay, *The Dialectical Imagination*, Brown & Company, Boston-Toronto 1973 [trad. it. *L'immaginazione dialettica*, Einaudi, Torino 1979, p. 140].
122. E. Fromm, *La Caractéologie psychanalytique et sa signification pour la psychologie sociale (1932)*, in Id., *La Crise de la psychanalyse*, Denoël, Paris 1971, p. 195.
123. E. Fromm, *La Théorie du matriarcat et sa signification pour la psychologie sociale (1934)*, *ibid.*, pp. 116-18, 125-29, 138-43.
124. Benjamin, *Johann Jakob Bachofen* cit.
125. E. Fromm, M. Horkheimer, H. Marcuse e altri, *Autorität und Familie*, Félix Alcan, Paris 1936, vol. 1, pp. 131-33.
126. [Fromm, *Voi sarete come dei* cit., pp. 130 sg.].

Capitolo ottavo

1. Kohn, *Martin Buber* cit., pp. 61, 65.
2. H. Kohn, *Living in a World Revolution. My Encounters with History*, Pocket Books, New York 1965, p. 67.
3. *Ibid.*, pp. 63 sg., 68.
4. H. Kohn, *Perspektiven*, in «Der Jude», IV, 1919-20, pp. 490-93.

5. H. Kohn, *Nationalismus*, Löwith, Wien e Leipzig 1922, pp. 124-26.
6. H. Kohn, *Die politische Idee des Judentums*, Meyer & Jessen, München 1924, pp. 18, 60 sg.
7. Kohn, *Martin Buber* cit., pp. 194 sg.
8. Si ritrova qui - rovesciata - l'eco delle sue preoccupazioni precedenti. Per esempio, in un'opera del 1949, egli criticherà il marxismo come una dottrina «estremista nei suoi mezzi e nei suoi fini», la cui visione messianica di una «rivoluzione totale portatrice di una salvezza totale» è identica a un «Regno di Dio secolarizzato» (H. Kohn, *Political Ideologies of the xxth Century*, Harper & Row, New York 1966, 3ª ed., pp. 9 sg.).
9. R. Kayser, *Franz Werfel*, in G. Krojanker (a cura di), *Juden in der deutschen Literatur*, Welt Verlag, Berlin 1922.
10. R. Kayser, *Der neue Bund*, in «Der Jude», III, 1918-19, pp. 524-26.
11. R. Kayser, *Der jüdische Revolutionär*, in «Neue Jüdische Monatshefte. Zeitschrift für Politik und Literatur in Ost und West», IV, 1919, pp. 96-98.
12. G. Scholem, *Walter Benjamin* cit., p. 28. Sembra che Kayser abbia presieduto l'assemblea della Libera associazione studentesca in occasione del discorso di Benjamin sulla vita degli studenti nel 1914. Cfr. W. Kraft, *Über Benjamin*, in S. Unsel (a cura di), *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1972, p. 59.
13. R. Kayser, *Die Zeit ohne Mythos*, Die Scheide, Berlin 1923, pp. 24, 54. Emigrato in America, Rudolf Kayser è morto a New York nel 1964.
14. M. Sperber, *Porteurs d'eau*, Calmann-Lévy, Paris 1976, p. 22 e *My Jewishness*, in «New German Critique», estate 1980, n. 20, p. 10.
15. Sperber, *Porteurs d'eau* cit., pp. 21, 29, 39, 90, 146.
16. *Ibid.*, p. 185 e M. Sperber, *Le Pont inachevé*, Calmann-Lévy, Paris 1977, pp. 37, 69, 71.
17. Sperber, *Le Pont inachevé* cit., p. 38.
18. Sperber, *Porteurs d'eau* cit., p. 30. Il corsivo è mio.
19. Margalit, *Social and Intellectual Origins of the Hashomer Hatzair Youth Movement (1913-1920)*, in «Journal of Contemporary History», IV, 1969, n. 2. Cfr. anche Sperber, *Porteurs d'eau* cit., p. 217. Sperber abbandonerà il movimento sionista verso il 1923; sarà solo più tardi, verso il 1926-27, che lo Hashomer Hatzair aderirà al marxismo.
20. Sperber, *Porteurs d'eau* cit., p. 199. L'atteggiamento di Scholem e di Benjamin all'epoca era del tutto analogo.
21. Sperber, *Le Pont inachevé* cit., pp. 12-15, 19, 57-60. Abbiamo visto come anche Lukács fosse affascinato da questi personaggi sacrificali circondati da un'aura religiosa, soprattutto Kalia'ev.
22. M. Sperber, *Alfred Adler, der Mensch und seine Lehre*, Bergmann, München 1926, pp. 37 sg.
23. Sperber, *Le Pont inachevé* cit., pp. 156 sg. Il seguito dell'opera non apporta risposta alla questione... È evidente, però, che è la dimensione libertaria, antiautoritaria e anti-potere dell'anarchismo ad attirarlo.
24. *Ibid.*, pp. 168-206.
25. M. Sperber, *Individuum und Gemeinschaft. Versuch einer sozialen Charakterologie*, Klett-Cotta, Stuttgart 1978, pp. 221 sg.

26. M. Sperber, *Zur Analyse der Tyrannis*, Ed. Science et Littérature, Paris 1938, p. 80. Cfr. anche nello stesso volume il saggio *Das Unglück begabt zu sein*, p. 158.
27. M. Sperber, *Le Talon d'Achille*, Calmann-Lévy, Paris 1957, pp. 7, 9.
28. *Ibid.*, pp. 71, 118. Poco dopo la morte di Manes Sperber, uno dei suoi amici ha scritto: «Da quel Dio in cui non può più credere, Sperber non si distoglierà mai e, tanto nella sua opera quanto nella sua vita, si ha spesso l'impressione che, al di sopra della testa dei suoi contemporanei, è proprio a Lui che si rivolge» (J. Blot, *Un optimisme désespéré*, in «Le Monde», 7 febbraio 1984).
29. M. Sperber, *Au de là de l'oubli*, Calmann-Lévy, Paris 1979, p. 133.
30. Sperber, *My Jewishness* cit., p. 13.
31. A. Ehrenstein, *Briefe an Gott* (1922), in Id., *Gedichte und Prosa*, Luchterhand, Neuwied 1961, p. 207.
32. È con questo termine che lo designano gli storici della letteratura tedesca moderna. Cfr. W. Sokel, *Ernst Toller*, in *Deutsche Literatur im 20. Jahrhundert*, Rothe, Heidelberg 1961, vol. 2, pp. 284 sg. In una lettera dal carcere (1922), Toller indica tra i suoi autori preferiti: Dostoevskij, Schopenhauer, Novalis, Hölderlin, Byron, Kleist, Goethe, Hebbel, Tolstoj, Hamsun, Rilke, Landauer... (E. Toller, *Prosa, Briefe, Dramen, Gedichte*, Rowohlt, Reinbeck 1979, p. 51).
33. E. Toller, *Eine Jugend in Deutschland*, Rowohlt, Hamburg 1978, p. 84.
34. E. Toller, *Querdurch. Reisebilder und Reden*, Kiepenheuer, Berlin 1930, p. 191. Egli organizza in quel periodo un gruppo di studenti pacifisti-socialisti a Heidelberg, il Kulturpolitischer Bund der Jugend in Deutschland. Cfr. M. Turnowski-Pinter, *A Student's Friendship with Ernst Toller*, «Leo Baeck Institute Yearbook», XV, 1970, pp. 211-22.
35. Toller, *Eine Jugend in Deutschland* cit., pp. 87, 96.
36. E. Toller, *Die Wandlung* (1918), in Id., *Prosa, Briefe, Dramen* cit., pp. 284 sg.
37. E. Toller, *Masse Mensch* (1919), *ibid.*, p. 325.
38. H. G. W. Randall, *The German Drama*, in «The Contemporary Review», dicembre 1925, p. 760.
39. Toller, *Masse Mensch* cit., pp. 328 sg.
40. Toller, *Prosa, Briefe, Dramen* cit., pp. 67 sg.
41. Toller, *Eine Jugend in Deutschland* cit., pp. 13, 20 sg.
42. Toller, *Die Wandlung* cit., pp. 245 sg. Notiamo di passata che, pur rifiutando esplicitamente il sionismo, Toller s'interessa al destino della comunità ebraica in Palestina; nel 1925 egli visita il paese e in particolare i *kibbutzim*. Dichiarerà in seguito che gli ebrei dovrebbero allearsi con gli arabi piuttosto che con l'Europa (cfr. *Ernst Toller Discusses Palestine*, in «American Hebrew», giugno 1927, n. 2, e M. Greene, *Communism in Munich and Palestine. What Ernst Toller Saw*, in «The New Leader», II, dicembre 1925).
43. Toller, *Eine Jugend in Deutschland* cit., pp. 227 sg.
44. Toller, *Die Wandlung* cit., pp. 272, 277, 285. Anche in questa pièce si trova l'eco della visione di Landauer sul ruolo messianico degli ebrei della rivoluzione umana universale.
45. Toller, *Masse Mensch* cit., p. 289.
46. Marianne Weber, *Max Weber* cit., p. 673. Secondo Thomas Mann, anch'egli testimone al processo Toller, «i suoi scritti sono una specie di preghiera, questo poeta, a suo modo, è un credente».

47. K. Hiller, *Vorwort* (1961), in Toller, *Prosa, Briefe, Dramen* cit., p. 19.
48. E. Toller, *Russische Reisebilder*, in Id., *Querdurch* cit., p. 82.
49. Scholem, *Walter Benjamin* cit., pp. 123-25.
50. E. Unger, *Politik und Metaphysik*, David, Berlin 1921, pp. 4 sg., 51.
51. W. Benjamin, *Correspondance*, Aubier, Paris 1979, vol. 1, pp. 232 sg.
52. E. Unger, *Die staatenlose Gründung eines jüdischen Volkes*, David, Berlin 1922, pp. 26, 28. Scholem aveva promesso a Benjamin di scrivere una critica di questo libro, ma alla fine non lo fece.
53. J. Braunthal, *In Search of Millennium*, Gollanz, London 1945, pp. 39, 79. Alcuni storici fanno riferimento anche al messianismo di Kurt Eisner e al suo «socialismo libertario», nonostante la sua formazione kantiana. Cfr. H. Sproll, *Messianisches Denken und Pazifistische Utopie im Werk Kurt Eisners*, in W. Grab (a cura di), *Gegenseitige Einflüsse deutscher und jüdischer Kultur* (Internationales Symposium), Universität Tel-Aviv, Institut für Deutsche Geschichte, 1983.
54. E. Leviné, *Ahasver* (1906), in «Emuna. Blätter für christliche-jüdische Zusammenarbeit», IV, aprile 1969, n. 2, pp. 338 sg.
55. G. Schmolze, *Eugen Leviné-Nissen unter den jüdischen Dissidenten der bayerischen Revolution*, *ibid.*
56. Cfr. R. Meyer-Leviné, *Vie et mort d'un révolutionnaire. Eugen Leviné et les Conseils ouvriers de Bavière*, Maspero, Paris 1980.
57. Th. W. Adorno, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Surkamp, Frankfurt a.M. 1951 (trad. it. *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1979, p. 304). (Formulazioni molto simili si trovano nell'articolo su Kafka citato in precedenza). E Hannah Arendt? La riduzione troppo frequente delle sue idee politiche a un pallido liberalismo razionalista non tiene conto delle sue simpatie per la spontaneità rivoluzionaria, per la democrazia diretta e per il socialismo di Rosa Luxemburg. Nondimeno, nonostante la sua amicizia con Benjamin e Scholem, ella non ne condivide affatto la *Weltanschauung* messianico-libertaria.
58. A. Koestler, *Arrow in the Blue. An Autobiography*, Collins, London 1952 [trad. it. *Freccia nell'azzurro. Autobiografia 1905-1931*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 289].
59. Cfr. in proposito l'opera pregevole di J. Scherrer, *Die Petersburger religiös-philosophischen Vereinigungen. Die Entwicklung des religiösen Selbstverständnisses ihrer Intelligencija-Mitglieder (1901-1917)*, Harrassowitz, Wiesbaden 1973.

Capitolo nono

1. J. Thorel, *Les Romantiques allemands et les Symbolistes français*, in «Entretiens politiques et littéraires», III, settembre 1891, n. 18 [d'ora in poi «Entretiens»].
2. Th. Carlyle, *Des symboles*, in «Entretiens», I, marzo 1890, pp. 3 sg.
3. Ph. Jouve, *Sur Bernard Lazare*, in «La Chronique mondaine», 3 ottobre 1908. Citato in N. Wilson, *Bernard Lazare. L'antisémitisme, l'Affaire Dreyfus et la recherche de l'identité juive*, Albin Michel, Paris 1985, p. 27. La nostra interpretazione di Bernard Lazare deve molto a questo libro eccellente.
4. Cfr. su questo periodo Wilson, *Bernard Lazare* cit., pp. 28-45.
5. B. Lazare, *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes* (1894), La Différence, Paris 1982, p. 196.

6. B. Lazare, *Juifs et Israélites*, in «Entretiens», I, settembre 1890, n. 6, p. 176.
7. B. Lazare, *Le Fumier de Job*, Rieder, Paris 1928, pp. 58 sg.
8. B. Lazare, recensione a E. Picard, *Synthèse de l'antisémitisme*, in «Entretiens», IV, 27 giugno 1892, p. 265.
9. Lazare, *L'Antisémitisme* cit., pp. 58, 16.
10. B. Lazare, *L'Eternel fugitif*, in «Entretiens», I, luglio 1890, n. 4, p. 127.
11. B. Lazare, *Les Incarnations*, in «Entretiens», II, marzo 1891, n. 12, p. 77.
12. G. Woodcock, *Anarchism. A History of Libertarian Ideas and Movements*, Penguin Books, London 1963 [trad. it. *L'Anarchia. Storia delle idee e dei movimenti libertari*, Feltrinelli, Milano 1966, p. 267].
13. B. Lazare, recensione a P. Kropotkin, *La Conquête du pain*, in «Entretiens», IV, aprile 1892, n. 25, p. 183.
14. B. Lazare, recensione a S. Mallarmé, *Villiers de l'Isle-Adam*, in «Entretiens», V, novembre 1892, n. 32, pp. 234 sg.
15. B. Lazare, recensione a J. Peladan, *Tiphonia*, in «Entretiens», VI, gennaio 1893, n. 34, p. 43.
16. Cfr. Wilson, *Bernard Lazare* cit., p. 60.
17. *Ibid.*, pp. 96 sg.
18. *Ibid.*, p. 82.
19. Cfr. Ch. Péguy, *Notre jeunesse* (1910), Gallimard, Paris 1969, pp. 96 sg.
20. B. Lazare, *Du népotisme*, in «Entretiens», III, agosto 1891, n. 17, pp. 41 sg.
21. Cfr. Péguy, *Notre jeunesse* cit., p. 110. Cfr. anche questo elogio sorprendente: «Egli aveva nei confronti dell'autorità, del comando, del governo, della forza temporale, dello Stato, della ragion di Stato, dei signori paludati di autorità, vestiti della ragion di Stato, un tale odio, una tale avversione, un risentimento costante, tale che questo odio li annullava, tale che essi non entravano assolutamente, non avevano in alcun modo l'onore di entrare nella sua comprensione» (p. 111).
22. Lazare, *L'Antisémitisme* cit., p. 78.
23. B. Lazare, *Une école de liberté*, in «Le Magazine international», dicembre 1894.
24. B. Lazare, *Du marxisme*, in «Le Paris», 21 agosto 1896, riportato da Wilson, *Bernard Lazare* cit., p. 87.
25. B. Lazare, *Juifs et Israélites* cit., p. 179.
26. B. Lazare, *La Solidarité juive*, in «Entretiens», I, ottobre 1890, n. 7, pp. 230 sg.
27. Cfr. Wilson, *Bernard Lazare* cit., pp. 138 sg.
28. Lazare, *L'Antisémitisme* cit., p. 192.
29. *Ibid.*, pp. 155-58.
30. *Ibid.*, pp. 159 sg.
31. *Ibid.*, pp. 168-71.
32. *Ibid.*, pp. 196-99.
33. Riportato in Wilson, *Bernard Lazare* cit., p. 198.
34. Secondo Charles Péguy, allorché alcuni dreyfusardi vollero dar vita a un grande quotidiano e chiesero finanziamenti in ambienti ebraici, «i capitalisti e i finanzieri ebrei ponevano una sola condizione: che Bernard Lazare non vi collaborasse» (*Notre jeu-*

- nessa cit., pp. 97 sg.). Cfr. in proposito M. R. Marrus, *Les Juifs de France à l'époque de l'Affaire Dreyfus*, Calmann-Lévy, Paris 1972, pp. 216-18.
35. Ch. Péguy, *L'Épreuve, février 1898*, in «Cahiers de la Quinzaine», n. 7, s.d.
 36. B. Lazare, *Antisémitisme et Révolution*, in «Les Lettres prolétariennes», marzo 1895, n. 1, pp. 13 sg.
 37. Carte Bernard Lazare (Alliance Israélite Universelle), ms. 422, b. 3, nota n. 470. Evidentemente Bernard Lazare non poteva prevedere, all'epoca, che il genocidio degli ebrei sarebbe stato perpetrato da barbari «pagani», usciti da una nazione (a maggioranza) protestante...
 38. Péguy, *Notre jeunesse* cit., p. 120. Péguy ha anche queste belle parole (tipicamente romantiche) per descrivere l'integrità libertaria di Bernard Lazare: «Aveva la libertà nella pelle, nei muscoli e nel sangue, nelle vertebre. Non già una libertà intellettuale e concettuale, una libertà libresca, una libertà bella e fatta, una libertà da biblioteca (...). Bensì una libertà sorgiva, una libertà organica e vivente» (pp. 147 sg.).
 39. Riportato in Wilson, *Bernard Lazare* cit., pp. 309 sg. Secondo Nelly Wilson questa concezione anarchica della nazionalità «dava al suo sionismo una direzione rivoluzionaria e messianica che richiama quella di Moses Hess» (p. 309).
 40. B. Lazare, *Nécessité d'être soi-même*, in «Zion», 1897, p. 3.
 41. Riportato in Wilson, *Bernard Lazare* cit., pp. 311 sg.
 42. Riportato in M. R. Marrus, *Les Juifs de France* cit., p. 307. Per il carteggio tra Herzl e Lazare cfr. l'articolo (in ebraico) di E. Silberner, *Bernard Lazar ve Ha-Zionut*, in «Shivat Zion», II-III, 1953. Sulla loro rottura, cfr. R. Wistrich, *Revolutionary Jews from Marx to Trotsky*, Harrap, London 1976, p. 148. Secondo Hannah Arendt, l'atteggiamento dei due nei confronti dell'antisemitismo era diametralmente opposto: per Herzl bisognava approfittare della posizione degli antisemiti che erano favorevoli a un esodo degli ebrei dall'Europa. Quanto a Bernard Lazare, viceversa, «quello che intendeva non era una fuga dall'antisemitismo, ma una mobilitazione del popolo contro i suoi nemici» (H. Arendt, *Herzl and Lazare*, in Id., *The Jew as Pariah*, Grove Press, New York 1978 [trad. it. *Ebraismo e modernità*, Unicopli, Milano 1986, p. 31]).
 43. Riportato in Wilson, *Bernard Lazare* cit., pp. 330 sg.
 44. B. Lazare, *L'oppression des Juifs dans l'Europe orientale. Les Juifs en Roumanie*, Éditions des Cahiers, Paris 1902, p. 103. Un particolare curioso: l'esemplare di questo opuscolo da noi consultato alla Biblioteca della Sorbona era ancora intonso... Dal 1902 al 1987 nessuno, tra le generazioni successive di studenti e insegnanti della Sorbona, aveva avuto la curiosità di aprirlo. Un esempio come un altro dell'oblio in cui è caduto Bernard Lazare, già amaramente denunciato da Péguy nel 1910.
 45. Carte Bernard Lazare, ms. 522, scat. 4, note nn. 253 e 62. In certi appunti si trovano ancora riferimenti al ritorno alla patria ancestrale; molte note contengono un dialogo tra un ebreo «patriota» (sionista) e un ebreo «cosmopolita» (internazionalista), senza che si sappia esattamente quale sia la posizione dell'autore. In altre si ha piuttosto l'impressione che egli esprima i propri sentimenti. Per esempio, nella nota intitolata *Sionisme*, egli spiega il movimento come una reazione contro la vecchia accusa antisemita «gli ebrei non hanno patria»: in risposta si è tentato «di dimostrare che si vuole andare a creare, tra le rocce e sulla sabbia, un piccolo Stato miserabile che sarà questa patria, che un tempo i migliori tra gli ebrei disdegnarono e abbandonarono ben prima ch'essa fosse distrutta dalla potenza romana» (scat. 4, nota n. 61).
 46. Lazare, *Le Fumier de Job* cit., p. 166.
 47. Wilson, *Bernard Lazare* cit., p. 358.

48. Lazare, *Le Fumier de Job* cit., pp. 166 sg.
49. *Ibid.*, p. 118. Cfr. Carte Bernard Lazare, scat. 3, note nn. 529, 530 e scat. 4, nota n. 631.
50. Carte Bernard Lazare, scat. 3, nota n. 458.
51. Carte Bernard Lazare, scat. 5, fasc. *Sabbatai Sevi*.
52. *Ibid.*, fasc. *Jésus*.
53. Péguy, *Notre jeunesse* cit., pp. 100, 122 sg.
54. Lazare, *Le Fumier de Job* cit., p. 84.
55. H. Kohn, *Bernard Lazare und die Dreyfus-Affaire*, in «Der Jude», 1924, p. 291.

Conclusione

1. [Adorno, *Minima moralia* cit., pp. 229 sg.].
2. [Benjamin, *Tesi di filosofia della storia* cit., p. 81].
3. Cfr. Benjamin, *GS*, vol. 1, III, p. 1232: «La fiducia nell'accumulazione quantitativa è alla base sia della dottrina limitata del progresso che della fiducia nella "base di massa"».
4. Mowinckel, *He that Cometh* cit., pp. 105 sg.
5. [Mannheim, *Ideologia e utopia* cit., p. 243].
6. [Lukács, *Storia e coscienza di classe* cit., pp. 116 sg.]. Questa problematica è rielaborata da alcuni dei più acuti critici attuali della modernità, come Jean Chesneaux: «Programmare il tempo, è porre come principio che né l'ordine produttivo né l'ordine sociale possono evolvere se non lungo un asse temporale univoco (...). Il programmabile è il quantitativo: la storia umana a mano a mano che si afferma la modernità, si ridurrebbe sempre più a successioni di dati quantificati» (J. Chesneaux, *De la modernité*, La Découverte, Paris 1983, p. 36).
7. W. Benjamin, *Trauerspiel und Tragödie* [trad. it. in Id., *Metafisica della gioventù* cit., pp. 168 sg.].
8. W. Benjamin, *GS*, vol. 1, III, pp. 1236, 1246, 1249.
9. *Ibid.*, p. 1231.
10. *Ibid.*, pp. 1229 sg.

Questo libro si occupa di una generazione e di una corrente particolari dell'universo culturale ebraico della Mitteleuropa: una generazione d'intellettuali nati negli ultimi decenni del secolo XIX, i cui scritti attingono insieme a fonti tedesche (il romanticismo) ed ebraiche (il messianismo). Si tratta di Martin Buber, Franz Rosenzweig, Gershom Scholem, Leo Löwenthal, oppure di Gustav Landauer, Ernst Bloch, György Lukács, Erich Fromm, passando per le figure centrali di Franz Kafka e Walter Benjamin, l'ispirazione religiosa converge in ogni caso, sia pure in modi e con esiti diversi, con posizioni politiche di cui è riconoscibile la matrice libertaria anche nei casi di accostamento o adesione al marxismo. Si configura così quella che l'autore, riprendendo al seguito di Goethe e di Max Weber un termine della chimica settecentesca, chiama una storia di «affinità elettive» tra anticapitalismo neoromantico e messianismo ebraico. Sincretismo diversamente vissuto e giustificato dai protagonisti, al cui centro è comunque l'idea ebraica (cabalistica) di *Tikkun*, termine polisemico che significa insieme redenzione, restituzione, riparazione, riforma, ristabilimento dell'armonia perduta.

Michael Löwy, nato in Brasile da genitori ebrei viennesi, vive dal 1969 a Parigi, dove è direttore di ricerca al CNRS e membro del consiglio scientifico del Gruppo di sociologia delle religioni. Coordina l'attività del gruppo di Parigi del movimento surrealista. Tra le sue pubblicazioni: *Dialectique et Révolution*, Anthropos, Paris 1973 (trad. it. Jaca Book, Milano 1974); *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*, PUF, Paris 1976 (trad. it. La Salamandra, Milano 1978) e *Paysages de la Vérité*, Anthropos, Paris 1986.