

COME INTERROMPERE UNA DIALETTICA: WALTER BENJAMIN, FURIO JESI E LA RIVOLTA CONTRO IL TEMPO.

di

James Martel, Emanuele E. Pelilli

Introduzione.

La categoria di dialettica è allo stesso tempo quasi invisibile e profondamente pervasiva¹. Mentre comunemente viene considerata come proveniente da sinistra, essendo associata alla teoria dell'hegelismo di sinistra e poi al marxismo, allo stesso modo è stata utilizzata anche dall'hegelismo di destra e conservatore. La teoria dialettica è soprattutto una modalità di abitare il tempo, una specie di struttura costruita per il progresso del tempo che, pur non portando sempre a istanze teleologiche (a seconda di come viene concettualizzata), permette attraverso un certo grado di presupposizione, di influenzare ciò che viene dopo. È, in un certo senso, un modo di proiettare il presente, o almeno parte del presente, nel futuro (o a volte anche nel passato), un modo di spiegare il futuro con termini che sono attualmente disponibili e di costruire, soprattutto, una forte relazione tra causa ed effetto che in un certo senso garantisce che almeno alcuni aspetti del presente saranno conservati nei – e attraverso – i processi distruttivi che il pensiero dialettico tende a concettualizzare e produrre.

Ci sono svariate ragioni per apprezzare il pensiero dialettico per il modo in cui funziona da narrazione del tempo più ricca e profonda di un vuoto progressismo liberale, che afferma semplicemente che il passaggio omogeneo del tempo stesso è tutto ciò che è necessario perché la storia proceda. La teoria dialettica riconosce cioè la natura antagonista del tempo storico. È anche in sintonia con il modo in cui la materialità e l'oggettività – almeno in certa versione, particolarmente quella marxista – gioca un ruolo in questo antagonismo, aggiungendo un elemento che non dipende interamente dagli attori umani che sono coinvolti nei suoi ritmi. E tuttavia, proprio per tutto questo, la teoria dialettica può anche fungere da camicia di forza di un livello ulteriore, precludendo molteplici possibilità e servendo, soprattutto, come una forma di profezia che si auto adempie, assicurando che qualunque cosa accada nel corso del tempo, sarà qualcosa che i pensatori della teoria dialettica possono

¹In questo lavoro utilizzeremo il termine 'dialettica' nel senso più ampio possibile, tenendo insieme sia la sua declinazione antica di interazione dialogica tra due differenti posizioni per la ricerca di una verità – derivando dal noto verbo 'dialèghestai', discutere, ragionare insieme – che quella di ispirazione hegeliana di contrapporsi di polarità per negazioni determinate che, in questo modo, mettono in moto e in movimento il processo dialettico stesso. Come Aristotele vedeva in Zenone di Elea il fondatore della dialettica – dal momento in cui usava la tesi stessa dell'avversario per dimostrarne l'assurdità e la conseguente legittimità della sua tesi, legata in fin dei conti strutturalmente a quella da contrastare – così nella moderna dialettica a partire da Kant – di cui Hegel riprende il discorso sulle antinomie, cioè il poter sostenere della ragione tanto alcune tesi che le tesi ad esse contrarie, da cui deriverebbe un imbarazzo da risolvere – ma soprattutto a partire da Hegel, che vede ogni variabile come costituita dalla variabile che le si contrappone, dove dunque ogni cosa è definita dal suo non essere l'altra ma, contemporaneamente, è quel che è solo in relazione all'altra. Quello che ci interesserà come obiettivo polemico sarà infatti proprio la logica di contrapposizione di due polarità verso il loro superamento o la loro composizione. La direzione verso cui si tenderà nell'articolo sarà quella di un percorrere le polarità per farle agire le une contro le altre come veleno/antidoto tra loro, verso una loro disattivazione e soglia di indistinzione.

riconoscere, anche se sembra completamente diverso da ciò che esiste nel presente. Proiettando elementi del presente nel futuro – o ancora una volta, nel passato – la teoria dialettica è una modalità per determinare e arginare il tempo e le sue possibilità. In questo modo, che si sia d'accordo o meno con questi elementi, è la determinazione stessa ad essere cruciale.

In questo articolo sosterremo che, guardando al lavoro di Walter Benjamin e Furio Jesi, vediamo un'alternativa a pieno titolo alla teoria dialettica². Più precisamente, vediamo una versione della teoria dialettica, quella che Benjamin chiama «dialettica in stato d'arresto», che può assumere la stessa forma di una dialettica ma che porta le sue variabili in una direzione completamente diversa – non più temporale³. Leggiamo questi due autori in costellazione l'uno con l'altro – utilizzando su Benjamin lo stesso metodo benjaminiano della costellazione di estremi – perché crediamo che prenderne uno dei due separatamente non dia una visione abbastanza completa della profondità e dell'alterità di quest'altro modo di pensare e abitare il tempo. Mentre Walter Benjamin è la più nota delle due figure, sosterremo che Furio Jesi fornisce una serie critica di illuminazioni che ci danno non solo i contorni di questa alternativa ma anche un senso acuto di come essa funzioni, di come cioè utilizzi la forma della presupposizione per garantire i suoi esiti inevitabili.

Benjamin ci dice infatti che il futuro non è altro che «tempo vuoto omogeneo», cioè che non esiste affatto⁴. Nel suo *Sul concetto di storia*, Benjamin scrive che la proiezione nel futuro fornisce solo la materia per gli indovini, una forma di proiezione in avanti che cerca di dominare il futuro e che volge intenzionalmente le spalle al passato, un tempo questo che non solo è esistito ma continua ad esistere nel senso che «neppure i morti saranno al sicuro dal nemico, se vince»⁵. Benjamin contrappone a questa falsa visione in avanti una descrizione dell'angelo della storia che guarda all'indietro. Egli scrive:

[L'angelo] ha il viso rivolto al passato. Là dove davanti a noi appare una catena di avvenimenti, egli vede un'unica catastrofe, che ammassa incessantemente macerie su macerie e le scaraventa ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenerci, destare i morti e riconnettere i frantumi. Ma dal paradiso soffia una bufera, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che l'angelo non può più chiuderle. Questa bufera lo spinge inarrestabilmente nel futuro, a cui egli volge le spalle, mentre cresce verso il cielo il cumulo delle macerie davanti a lui. Ciò che chiamiamo il progresso è questa bufera.⁶

Il proposito del materialista storico, ci dice Benjamin, non è quello di guardare verso un futuro desertico e vuoto, ma piuttosto di riscattare le generazioni passate degli oppressi. In questo modo, la teoria dialettica della storia è singolarmente inutile nella misura in cui è un meccanismo che sembra muoversi in una sola direzione, in avanti. Più precisamente, come argomenteremo più avanti, la teoria dialettica potrebbe funzionare in due direzioni, avanti e indietro, ma il senso del movimento e della storia che deriva dalla dialettica insiste sempre nel muoversi attraverso la storia in un modo o nell'altro - ma non in entrambi – e, per di più, inesorabilmente. Potrebbe sembrare audace sostenere che Benjamin usi l'idea di materialismo storico per rimuovere o sfidare uno dei principi centrali del marxismo, ma noi

² Ci si potrebbe chiedere perché mettere in costellazione autori così lontani tra di loro, a livello temporale *in primis*, ma anche spaziale. Innanzitutto, consideriamo Furio Jesi un autore benjaminiano, colpito e influenzato profondamente dall'opera di Benjamin, anche se con un percorso di studi radicalmente differente. Ci racconta lui stesso in una lettera, che nel 1971 aveva già pronta una monografia sullo stesso Benjamin, a testimonianza della sua enorme influenza. In secondo luogo, sia nell'opera di Benjamin che in quella di Jesi si riesce a notare una comune metodologia che consiste nel prendere in considerazione delle polarità dialettiche antitetiche in funzione della loro disattivazione o indistinzione.

³ W. BENJAMIN, *I Passages' di Parigi*, Einaudi, Torino, 2000, N3,1, p. 517, 518.

⁴ W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino, 1997, tesi XIII, p.45.

⁵ Ibid., tesi VI., p.27.

⁶ Ibid., tesi IX, p.37.

sosterremo che non è esattamente così⁷. La riappropriazione di Benjamin della teoria dialettica mostra una forma di materialismo storico che non dipende dalla teoria dialettica o forse, più precisamente, usa quella teoria per scopi che lavorano contro i suoi metodi e le sue direzioni abituali. Noi crediamo che il marxismo possa essere accolto all'interno di quest'altro metodo, almeno in certe modalità.

Il tanto decantato concetto di Benjamin di «dialettica in stato di arresto» non riguarda tanto il congelamento della dialettica per amore del congelamento stesso, quanto l'alterarne i meccanismi attraverso tale sospensione, prendendo i binarismi che sono la materia della dialettica – il cui nome in greco suggerisce una conversazione tra due interlocutori, tra due posizioni, senza la quale non si può dare dialettica – giustapponendoli piuttosto che risolvendoli, rompendo ciascuno di essi in modo che il senso degli aspetti materiali delle sue parti componenti venga esaltato piuttosto che superato/conservato (*Aufheben*). Furio Jesi contribuisce con il suo pensiero critico a questo progetto con il suo meccanismo del «Ci non-è». Questa breve locuzione descrive splendidamente il processo che stiamo cercando di chiarire. Il dispositivo jesiano del «Ci non-è» a prima vista sembra offrirci una scelta tra ciò che è e ciò che non è, tra la storia ed il mito, tra la temporalità e l'eternità. Qui sembriamo trovarci in un territorio familiare con una sorta di risoluzione dialettica a favore in questo caso del negativo. Tuttavia, come in tutte le risoluzioni dialettiche, l'altro termine non è dimenticato: è incorporato nella sua stessa negazione. Si conserva anche se viene annientato come forma di opposizione. Ma questo non spiega del tutto ciò che Jesi intende con questo termine. Il «Ci non-è» suggerisce sì un binarismo, ma complicato dal fatto che in un certo senso questo non è mai esistito. O meglio, il binarismo è, in un certo senso, disattivato proprio nel momento in cui è espresso e – costellativamente – mantenuto (dire che una polarità è eliminata interamente è presumere che un vuoto, una vera negazione, sia possibile, mentre sia per Jesi che per Benjamin non è così; per entrambi questi pensatori non sembra ontologicamente darsi il vuoto).

Ciò che emerge da questo processo non è tanto una semplice contraddizione quanto una sorta di *zen koan* in cui la questione stessa dell'esistenza e della non esistenza – così come le polarizzazioni tra questi termini – è sia messa in discussione che effettivamente sperimentata. In un certo senso, affrontiamo la realtà di questi termini attraverso la loro apparente occlusione. Attraverso la resilienza dei concetti che passano sì attraverso un processo dialettico ma rimangono presenti e non si superano-conservano l'un l'altro, ci viene lasciato un senso della materialità dei termini con cui abbiamo a che fare, così come la nostra incapacità di determinare ciò che questi termini significano e come sono collegati. Ciò che emerge allora è una sorta di umiliazione del senso dell'*agency* umana che cerca di capire – e quindi controllare – il passare del tempo. Rinunciando a questo potere, ne troviamo un altro, un modo di impegnarci con ciò che è.

Tutto questo è differente da una certa lettura della dialettica come sostenuto, per esempio, da Andrew Cole nel suo libro *The Birth of Theory*. In questa visione, la dialettica che troviamo in Hegel è interamente negativa, non il semplicistico scontro di forze positive ma un radicale disfacimento e annullamento – presumendo dunque che si possa dare il vuoto. Il lavoro di Cole cerca di riconciliare le forme hegeliane di dialettica con alcune forme di pensiero esplicitamente anti-dialettiche, comprese quelle di Nietzsche e Deleuze. L'argomento di Cole è che Hegel è influenzato, non tanto dall'antica

⁷ Per una più ampia discussione della relazione con la dialettica e la temporalità in Benjamin, si rimanda a M. LÖWY, *Fire Alarm: Reading Walter Benjamin's 'On the Concept of History'*, Verso Presso, New York, 2016; K. S. FELDMAN, *Not Dialectical Enough: On Benjamin, Adorno and Autonomous Critique*, in "Philosophy and Rhetoric", No. 44, No. 4 (2011); P. FENVES, *The Messianic Reduction: Walter Benjamin and the Shape of Time*, Stanford University Press, Stanford CA, 2011; A. BENJAMIN, *Working with Walter Benjamin: Recovering a Political Philosophy*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2013; M. PENSKY, *Melancholy Dialectic: Walter Benjamin and the Play of Mourning*, University of Massachusetts Press, 1993; S. BUCK-MORSS, *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*, MIT Press, Cambridge MA, 1999; B. HANSEN, *Walter Benjamin's Other History: Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*, University of California Press, Berkeley CA, 1999.

nozione greca di dialettica, ma più dal modello di pensatori tardo antichi come Plotino o da neoplatonici medievali come lo Pseudo Dionigi. La differenza è che i pensatori medievali hanno invertito la priorità di Platone e Aristotele tra l'essere e il non essere, vale a dire che per loro il non essere è precedente all'essere e quindi il venire in essere delle cose è la fonte del movimento dialettico.

Cole scrive: «Plotino, in breve, prende il binarismo di Platone essere/non essere e ne inverte i termini, non essere/essere, ponendo così la negatività come punto di partenza della dialettica stessa»⁸. Continua dicendo che: «senza la dialettica figura/concetto (cioè, una figura che si basa su un concetto fallito o inesistente) [...] non può esserci movimento dialettico, da un momento all'altro [...] la dialettica figura/concetto impedisce alla dialettica di restare ferma»⁹.

Questo è il punto chiave. Per Cole, come per quasi tutti i pensatori dialettici, il punto fondamentale della dialettica è proprio il continuo movimento. Questo movimento avviene, ancora una volta, o in avanti o all'indietro (per lo più in avanti), e così, nonostante il fatto che ci sia l'accogliere un vuoto radicale o un'aporia nel cuore del processo dialettico, il movimento temporale nondimeno rimane ben saldo. Qui possiamo vedere che, sebbene Plotino possa aver invertito l'essere/non essere di Platone, non inverte la direzionalità della dialettica stessa. Per Cole, Benjamin stesso è uno «storicista tradizionalista (cioè platonico)» in termini di processo dialettico e quindi viene velocemente liquidato¹⁰. Questo perché egli vede sia il modello classico di dialettica che l'idea di Benjamin stesso di «dialettica in stato di arresto» come una cosa sola. Ma questa apparente somiglianza è fuorviante perché arrestare la dialettica, come suggerisce Benjamin, non significa rinunciare al cambiamento e al movimento, ma piuttosto permettere che il cambiamento avvenga a un livello diverso. Piuttosto che coprire la realtà con un processo che va dal non-essere all'essere – o viceversa – Benjamin e Jesi ci permettono di vedere l'essere come tale, cioè di connetterci alla materialità che sta al cuore del processo dialettico e permettere che questa connessione alteri il modo in cui sperimentiamo il tempo e la realtà stessa.

Non stiamo quindi dicendo che la dialettica sia qualcosa di nocivo o inutile. Invece, stiamo sostenendo che limitarsi a far passare la dialettica attraverso il suo stesso processo significa non approfittare del suo potenziale più radicale, che non è affatto quello di essere realizzato, ma piuttosto quello di sconvolgere gli stessi binari che sembra sostenere. Più precisamente, i binari si scombussolano a vicenda, cambiando entrambi, almeno secondo la nostra percezione di essi e, così facendo, cambiano il modo in cui ci relazioniamo con le strutture e gli ordinamenti più fondamentali del mondo che abitiamo. Questo non può accadere quando la dialettica è in movimento, perché in quanto movimento non fa che reiterare la temporalità – e le dimensioni spaziali di quel tempo – in cui è contenuta.

Ciò che Benjamin e Jesi ci insegnano è che per rompere davvero con i presupposti occulti e il loro carattere di determinazione, con un legame assoluto tra causa ed effetto, dobbiamo permettere agli oggetti materiali che ci appaiono nella temporalità di farci evadere da quella stessa temporalità, non stando quindi né dentro né fuori dal tempo ma piuttosto in una soglia in cui ogni momento temporale e ogni figura di un facile binarismo si interrompe, incontra e cambia l'altro.

Polarità dialettiche.

Nell'intera opera sia di Walter Benjamin che di Furio Jesi si incontrano infatti spesso dei binarismi di pensiero, delle alternative dialettiche, degli aut-aut, che ci si propone in questo lavoro di analizzare in quanto obiettivo polemico tanto del filosofare benjaminiano che del pensiero jesiano. Sia Benjamin che

⁸ A. COLE, *The Birth of Theory*, (Chicago: University of Chicago Press, 2014), p.38.

⁹ Ivi, p. 158.

¹⁰ Ivi, p. 161.

Jesi sembra, infatti, che vogliano dimostrare chiaramente come i due possibili e antitetici momenti di una dialettica, in realtà, anche se contrastanti e opposti l'uno all'altro, soggiacciono alla stessa logica, alla stessa grammatica di fondo. Lo stesso porre due polarità come dialetticamente contrapposte e antagoniste, crea sì un movimento che si basa su l'attrito e lo scontro, ma, allo stesso tempo, ci irretisce in quello stesso movimento e processo, creando una potentissima logica e onto-logica che ci impedisce di vedere un fuori da questo stesso movimento e processo.

Il problema della dialettica non è cioè solo il fatto che due momenti antagonisti vengano mantenuti e superati/risolti [*Auf-beben*] in un momento sintetico pacificato, bensì proprio il fatto che i due momenti antagonisti si oppongano e mettano così in moto un movimento incessante di presupposizione reciproca dei momenti. Dunque, le suggestioni che tematizzeranno sia Benjamin che Jesi non indicano in direzione di una adorniana 'dialettica negativa' – per cui il movimento dialettico viene mantenuto invariato, per quanto non si arrivi ad una sintesi finale in quanto l'elemento 'non-identico' non lo permette – bensì verso un'interruzione / disattivazione dello stesso *movimento* dialettico. L'obiettivo polemico – soprattutto avendo come *focus* una dialettica storica e temporale – è la categoria stessa di 'processo' e 'processualità', il concatenarsi infinito di polarità dialettiche superantesi per negazione determinata, il concatenarsi infinito di cause ed effetti che si presuppongono vicendevolmente.

Quello che faranno sia Benjamin che Jesi sarà appunto il cercare una via d'uscita, un'interruzione, una frattura in questo processo dialettico, dove ogni polarità antagonista richiama necessariamente e stringentemente l'altra, dove ogni passato richiama strutturalmente un presente ed un futuro che sono anch'essi strutturalmente intrisi della logica e dei contenuti di quello stesso passato. Insomma, senza un ripensamento radicale, un'interruzione e una frattura del potentissimo dispositivo dialettico che ha influenzato le sorti del pensiero, dell'etica, e della politica occidentali, viene preclusa la via a qualsiasi reale novità, e una nuova epoca storica non potrà mai delinearsi.

Le alternative dialettiche che si andranno a delineare in questo presente lavoro sono innanzitutto quella tra violenza (*Gewalt*) che pone e violenza che conserva il diritto in *Per la critica della violenza* di Walter Benjamin – che richiama direttamente il ciclo di potere costituente e potere costituito su cui si è soffermato Giorgio Agamben proprio a partire da questi passi benjaminiani – l'alternativa dialettica tra rivolta e rivoluzione che si trova sia nel saggio sul Surrealismo di Benjamin che in *Spartakus* di Furio Jesi e la dialettica jesiana tra mito e storia. Insomma, si tenterà qui innanzitutto di delineare le dicotomie, le alternative dialettiche, e poi di analizzare come Benjamin e Jesi cercheranno di trovare una via d'uscita, o meglio, una disattivazione, delle stesse. Proprio per questo, Benjamin teorizzerà la dialettica in stato di arresto, e Jesi il meccanismo del «ci non-è».

Radicalizzando fino alle estreme conseguenze il discorso all'interno della tradizione del pensiero occidentale, si arriverà a vedere come lo stesso nesso causa-effetto e lo stesso dispositivo potenza-atto siano alla base del procedimento teleologico, prima, e dialettico, poi.

Gewalt che pone e Gewalt che conserva il diritto.

In *Per la critica della violenza* del 1921, il giovane Walter Benjamin è già alla ricerca dell'interruzione di uno specifico tipo di dialettica, quella tra la violenza che pone nuovo diritto e la violenza che conserva il diritto stesso¹¹. Innanzitutto, bisogna ricordare che il termine tedesco *Gewalt* copre lo spettro semantico dei significati non solo di violenza, ma anche di potere e di autorità: quello che sta cercando cioè

¹¹ Su *Per la critica della violenza* si rimanda a B. HANSEN, *Critique of Violence: Between Poststructuralism and Critical Theory*, Routledge, New York, 2000); W. HAMACHER, *Affirmative Strike: Benjamin's Critique of Violence*, in A. BENJAMIN, P.OSBORNE (a cura di), *Benjamin's Philosophy*, Taylor and Francis, New York, 1993. Si rimanda anche alla nuova traduzione di Peter Fenves and Julia Ng, *Walter Benjamin: Toward the Critique of Violence*, Stanford University Press, Stanford CA, 2021.

Benjamin in questo testo giovanile è una via d'uscita dal ciclo infinito della violenza, del potere e dell'autorità, che lui vede, proprio in quanto totalizzante e ciclico, come l'universo chiuso del destino e del mito. E per fare questo dimostra innanzitutto come sia il diritto naturale che il diritto positivo soggiacciono ad una stessa logica di fondo, e formino anche loro un meccanismo dialettico potentissimo¹². Normalmente, un modello dialettico sembrerebbe suggerire un rifiuto radicale delle norme dell'illuminismo liberale, ma per Benjamin lo perpetuano con la scusa di esporlo e ridurlo, un po' come quello che i maoisti chiamavano 'sventolare la bandiera rossa per opporsi alla bandiera rossa'.

Come è noto, Benjamin ci mostra come sia il diritto naturale – per cui la violenza sarebbe un dato naturale ed il fine giuridico giustificerebbe i mezzi a quel fine – che il diritto positivo – per cui la violenza per essere legittima deve essere storicamente divenuta e sanzionata, e saranno dunque i mezzi legittimi a garantire la correttezza dei fini – s'incontrano in un comune:

dogma fondamentale: fini giusti possono essere raggiunti con mezzi legittimi, mezzi legittimi possono essere impiegati a fini giusti. Il diritto naturale tende a 'giustificare' i mezzi con la giustizia dei fini, il diritto positivo a 'garantire' la giustizia dei fini con la legittimità dei mezzi.¹³

Cosa ci sta sottolineando qui Benjamin? Innanzitutto, e prepotentemente, e al di là delle differenze tra giusnaturalismo e giuspositivismo, la loro comune logica di fondo, cioè quella del rimando necessario tra mezzi e fini. Quello che Benjamin cercherà sarà proprio l'interruzione di questo rimando funzionale: senza l'interruzione del rimando mezzo-fine, secondo Benjamin rimarremo per sempre intrappolati in questa dialettica infinita, destinale e mitica, di violenza e potere. Quello che lui cercherà saranno appunto dei mezzi puri, dei mezzi cioè liberati dalla teleologia, dal fine, cioè dei gesti.

Ma innanzitutto qual è la violenza che pone diritto? Benjamin ce la delinea ad esempio nella violenza bellica: questa è una violenza a fini naturali (non giuridici) – come, ad esempio, conquistare un nuovo territorio con violenza contro un'altra nazione – che però sfocia ineluttabilmente in un porre nuovo diritto – come avviene emblematicamente nei trattati di pace. Ogni guerra è inizialmente una violenza al di fuori del diritto, che però rientra costantemente nei fini giuridici, creando nuovo diritto.

Quale invece la violenza che conserva il diritto? È semplicemente ogni violenza come mezzo a fini giuridici. Benjamin ci fa l'esempio del militarismo, come obbligo dell'impiego universale della violenza come mezzo ai fini dello Stato. Ma ogni coercizione imposta dallo stato di diritto rappresenta una violenza a fini giuridici. Si vede qui come si venga a creare una circolarità: una violenza come mezzo a fini naturali pone nuovo diritto – quindi nuovi fini giuridici –, e questo nuovo diritto utilizzerà la violenza come mezzo a scopi giuridici per conservarsi in quanto potere. Benjamin cita proprio la categoria di dialettica, e ci dice che qui siamo in presenza di una vera:

altalena dialettica tra le forme della violenza che pone e che conserva il diritto. La legge di queste oscillazioni si fonda sul fatto che ogni violenza conservatrice indebolisce, a lungo andare, indirettamente, attraverso la repressione delle forze ostili, la violenza creatrice che è rappresentata in esse [...] Ciò dura fino al momento in cui nuove forze prendono il sopravvento sulla violenza che finora aveva posto il diritto, e fondano così un nuovo diritto destinato ad una nuova decadenza. Sull'interruzione di questo ciclo che si svolge nell'ambito delle forme mitiche del diritto [...] si basa una nuova epoca storica. [...] Se alla violenza è assicurata realtà anche al di là del diritto, come

¹² Per un approfondimento sulla relazione generale di Benjamin con la teoria dialettica, e in particolare con la Scuola di Francoforte specialmente nel lavoro di Theodor Adorno, si rimanda a, S. BUCK-MORSS, *The Origin of Negative Dialectic: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, The Free Press, New York, 1977.

¹³ W. BENJAMIN, *Per la critica della violenza*, in Walter Benjamin, *Angelus Novus*, 1962, (1995), Einaudi, Torino, p.6.

violenza pura e immediata, risulta dimostrato che e come sia possibile anche la violenza rivoluzionaria, che è il nome da assegnare alla suprema manifestazione di pura violenza da parte dell'uomo.¹⁴

Ogni potere cioè contiene in sé la violenza creatrice che lo ha portato ad essere un potere costituito; con il corso del tempo questa violenza viene indebolita dalla violenza che conserva questo stesso potere, finché non arriva una nuova violenza che prende il sopravvento sulla violenza che aveva precedentemente posto in essere il diritto. E così via all'infinito. Quello che Benjamin cercherà sarà una violenza pura, cioè una violenza che non sia un mezzo ad un fine, tantomeno ad un fine giuridico, che possa così interrompere precisamente la dialettica infinita tra violenza che pone e violenza che conserva il diritto, il rimando infinito tra mezzi e fini. Questa violenza pura per Benjamin sarà la violenza divina: se questa è possibile al di là del diritto, allora anche la violenza rivoluzionaria potrà essere pensata come possibilità al di là del mondo ciclico, chiuso e destinale del diritto.

Rivolta - Rivoluzione

Di tutti i binarismi – e le polarità dialettiche – che incontriamo nel prendere in considerazione Benjamin e Jesi, quello tra rivolta e rivoluzione è probabilmente il più importante. Questa distinzione può essere il luogo in cui vediamo più chiaramente la differenza tra una comprensione benjaminiana (o jesiana) della dialettica e una più convenzionale. La distinzione tra rivolta e rivoluzione sembra in superficie essere semplicemente la differenza tra una sospensione della storia e del tempo – la 'rivolta' nei termini di Jesi – e una forma fasulla di rottura che rafforza solo le dinamiche e le tirannie del tempo storico. Come mostreremo, questo non è sbagliato, ma non esaurisce il discorso. Cominciamo con la trattazione di Jesi. È lui che usa più chiaramente la distinzione o il binarismo tra rivolta e rivoluzione. In *Spartakus*, che descrive il momento della rivoluzione tedesca del 1919, Jesi scrive:

Ogni rivolta si può invece descrivere come una sospensione del tempo storico. La maggior parte di coloro che partecipano a una rivolta scelgono di impegnare la propria individualità in un'azione di cui non sanno né possono prevedere le conseguenze.¹⁵

In questo modo, essere in rivolta è allontanarsi dal tempo storico, dalla logica di causa ed effetto (Jesi chiama anche questo un «rifugio dal tempo storico in cui un'intera collettività trova scampo»¹⁶). Jesi dice che si tratta di una sospensione, non di una rottura radicale, indicando forse che il tempo storico non è da abbandonare completamente – né i processi dialettici che avvengono al suo interno – ma è da rivisitare da una posizione che è già stata sospesa. L'importanza di queste frasi sta nel fatto che per Jesi, in uno stato di rivolta, il rapporto tra le azioni e le loro conseguenze non è prevedibile. La rivolta – per il fatto che non è dentro il tempo storico, ma sospesa da esso – mina la possibilità di una dialettica temporale. Ciò che qui ci interessa è proprio il fatto che Jesi considera la rivolta come un'interruzione dei legami tra causa ed effetto, come un'interruzione della teleologia e della dialettica mezzi/fini.

Nel momento della rivolta – che, nella misura in cui 'momento' è un termine temporale, non è affatto un momento, ma solo un'esperienza – Jesi continua dicendo che il proprio rapporto con il mondo materiale che ci circonda e con gli altri della propria comunità è radicalmente alterato. Jesi scrive:

¹⁴ W. BENJAMIN, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, Einaudi, Torino, 1995 (1962), p.29.

¹⁵ F. JESI, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino, 2013(2000), p.23.

¹⁶ Ivi, p.24.

Si può amare una città, si possono riconoscere le sue case e le sue strade nelle proprie più remote e più care memorie; ma solo nell'ora della rivolta la città è sentita veramente come la *propria* città, propria poiché dell'io e al tempo stesso degli 'altri'; propria poiché campo di battaglia che si è scelto e che la collettività ha scelto.¹⁷

Quando la propria città è calata nel tempo storico, tutto è già dato e conosciuto quindi non è in realtà la propria città. Solo quando la prevedibilità e l'inevitabilità del tempo storico sono sospese si può sperimentare la città come propria, la si può abitare senza i presupposti che orientano e coprono la propria esperienza di essa quando si vive nel tempo 'normale'. La rivoluzione, invece, per Jesi, «designa correttamente tutto il complesso di azioni a lunga e a breve scadenza che sono compiute da chi è cosciente di voler mutare *nel tempo storico* una situazione politica, sociale, economica, ed elabora i propri piani tattici e strategici considerando costantemente nel tempo storico i rapporti di causa ed effetto, nella più lunga prospettiva possibile»¹⁸.

Jesi continua a sottolineare il fatto che il fenomeno della rivoluzione giace completamente dentro il tempo storico, cioè in una temporalità fondata sul processo infinito della dialettica tra causa ed effetto, tra mezzi e fini. Tutto nella rivoluzione deve essere preparato, essere un mezzo per determinati fini, e servire al compito di qualcos'altro. Finché non c'è e non ci sarà una sospensione di una temporalità mezzi/fini, di una logica causa/effetto, resteremo – in termini jesiani – intrappolati nel tempo storico.

Fin qui, questo sembra suggerire che per Jesi la rivolta sia una polarità positiva mentre la rivoluzione negativa. Eppure, se questo fosse il caso, avremmo quel tipo di binarismo dialettico ordinario che è esso stesso la materia del tempo storico (cioè dialettico, preso nel suo senso più ortodosso). Un altro modo per dire questo è che se si legge un binarismo in questo modo si è già all'interno del tempo storico e della logica ad esso sottostante, perché i significati di questi termini sono già fissati e prevedibili. Di conseguenza, supporre di conoscere la posta in gioco di questo binarismo crea una contraddizione interna al binarismo (cioè la distinzione tra il termine 'positivo' e quello 'negativo' in realtà favorisce il termine negativo nella misura in cui partecipa alla stessa temporalità [negativa], quella basata su causa ed effetto, che il secondo termine pretende). In realtà, l'analisi di Jesi è molto più complicata di così, come possiamo vedere attraverso un'applicazione dell'analisi di Jesi nel suo libro *Spartakus*, la sua analisi della rivoluzione tedesca.

Si è tentati di chiamare questa rivoluzione tedesca come 'fallita', dato che finì effettivamente in un disastro per il comunismo tedesco, costando la vita a molti dei suoi leader, in particolare Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht, e ponendo effettivamente fine alle possibilità del partito comunista tedesco di arrivare al potere. Jesi stesso usa questo termine, come quando dice semplicemente: «La rivolta spartichista fallì»¹⁹. Peggio ancora, dice che «la rivolta era servita in misura considerevole proprio al potere contro il quale si era scagliata»²⁰. Fu utile, ci dice ancora, perché nella sua sconfitta, la rivolta spartachista ripristinò quello che lui chiama il tempo 'normale' (cioè storico), qualcosa che era già stato sospeso dagli straordinari sviluppi della Prima guerra mondiale. Il ritorno al tempo normale era un requisito per il potere e l'autorità borghese per reintegrarsi.

Eppure, nonostante tutto questo, Jesi vede qualcosa di fortemente critico compiersi nella rivolta spartachista. Per cominciare, chiamandola rivolta e non rivoluzione, ammette il suo potere di sospendere ancora una volta il tempo storico. Perché tutto ciò ha importanza nel momento in cui il

¹⁷ Ivi, p.25.

¹⁸ Ivi, p.23.

¹⁹ Ivi, p.29.

²⁰ Ivi, p.29.

risultato finale (cioè il fallimento della rivolta e il ripristino del tempo storico) rappresenta un fatto compiuto? Ha importanza perché la sospensione del tempo storico significa che qualsiasi cosa accada in quell'esperienza non può essere influenzata dal tempo storico; è di un altro registro e di un'altra temporalità, non legata alle determinazioni del tempo storico. Il 'fallimento' della rivolta spartachista è quindi un fallimento solo se misurato dal punto di vista tempo storico stesso (il tempo in cui ci capita di vivere). Ma questo fallimento non altera o condiziona la rivolta stessa perché causa ed effetto, quel troppo maestro della temporalità borghese, è esso stesso sospeso e non può essere applicato, non ha effetto. Inoltre, e più precisamente, il fatto che la rivolta tagli il tempo storico in realtà influisce sul tempo storico stesso. Per esempio, Jesi ci dice che:

il neonato Partito comunista tedesco non era – diciamo pure: non era ancora – un partito. La sua strumentalizzazione da parte dell'avversario che lo trascinò nella rivolta trovò scarsi ostacoli proprio perché non si trattava ancora di un partito ma, di là dalle parvenze formali, di un raggruppamento di uomini dotati tutti in maggiore o minore misura di coscienza di classe e di volontà di lotta.²¹

Se la rivolta non fosse avvenuta, sembra, il partito comunista tedesco avrebbe potuto avere il tempo di svilupparsi e fare quello che fanno tali partiti, promuovere e poi pianificare una rivoluzione. Dal punto di vista di Jesi, il fatto che la rivolta sia stata così prematura (giudizio di Rosa Luxemburg fin dall'inizio) o, più precisamente il fatto che il passaggio alla rivolta abbia impedito una spinta più misurata e costante verso la rivoluzione è solo (per lui) un bene. Una rivoluzione non può uscire dal tempo e quindi può solo continuare il funzionamento ordinario della dialettica storica. Se la rivoluzione fosse stata lasciata andare nel suo tempo (storico), sarebbe stata solo un'ulteriore riproduzione di causa ed effetto, un fallimento in un modo molto più profondo del fallimento della stessa rivolta spartachista.

Invece, dato il carattere prematuro della rivoluzione – ma essendo il momento giusto per la rivolta: essere fuori tempo significa che è sempre il momento giusto per la rivolta – la rivolta spartachista ha significato che il partito «non ha trovato il modo di essere (e quindi non era) un partito ma solo un raggruppamento di una classe in rivolta»²². In quanto tale, il partito non aveva la possibilità di sostituirsi alle masse con la sua volontà, la sua propria realtà oggettiva non si sovrapponeva quindi alla realtà oggettiva dei lavoratori in quanto tali. Tutto ciò fa sembrare che la rivoluzione non abbia alcun ruolo in questa questione, ma non crediamo che neanche questo colga nel segno. Il concetto di rivoluzione è critico perché, nonostante il suo inserimento nella storia, è tuttavia ciò che porta in primo luogo alla possibilità immanente di uscire dal tempo storico. In altre parole, è solo come una rivoluzione fallita – o prematura – che gli spartachisti sono riusciti a creare la loro rivolta. La rivolta spartachista aveva bisogno dell'esca di una promessa all'interno del tempo storico, in questo caso della rivoluzione, per sfuggire al tempo storico; avendo cercato la rivoluzione, ottennero invece la rivolta. Qui, la causa e l'effetto sono in un certo senso dirottati, usati, non per fare di più, ma per sospendere e abbandonare l'infinito fluire, che è il segno distintivo del tempo storico. È qui che abbiamo un senso più chiaro di come la dialettica, ancora una volta, non sia irrilevante o piuttosto la sua irrilevanza appare solo se considerata nei suoi propri termini, ma diventa davvero molto importante come medium che permette ad altre forme ed esperienze politiche di verificarsi attraverso il suo fallimento o la sua sospensione.

La spiegazione di Jesi della rivolta spartachista ci aiuta quindi a capire meglio sia il ruolo della dialettica sia il modo in cui questo modello deve essere interrotto. La tensione dialettica tra rivolta e rivoluzione si 'risolve' – anche qui usando impropriamente un termine storico, anzi dialettico, per parlare di qualcosa di completamente diverso – solo quando il tempo storico – il tempo della dialettica

²¹ Ivi, p.26.

²² Ivi, p.27.

stessa – viene sospeso. Al di fuori di questo tempo, tra questi due termini si può vedere un rapporto diverso e non del tutto antagonista. Mentre la teoria dialettica tende a farci cercare vincitori e vinti, vediamo che la reciprocità può assumere forme molto diverse quando l'intero modello viene tolto dal suo contesto. Come possiamo vedere, il processo dialettico, in questo caso l'idea di rivoluzione, interrompe il procedimento ordinario del tempo storico, ma questa interruzione non è sufficiente. Ancora una volta l'interruzione stessa deve essere interrotta.

Passando ora alla visione di Benjamin di questa problematica, egli non usa i termini 'rivolta' e 'rivoluzione' allo stesso modo di Jesi. Eppure, una dinamica simile può essere vista in particolare nel suo saggio del 1929 sul surrealismo. In quel saggio, Benjamin, come Jesi, articola una sorta di antagonismo tra ciò che si potrebbe chiamare tempo storico e non storico, o più precisamente, nel suo caso, tra rivoluzione e ebbrezza. In questo caso, l'argomento centrale di Benjamin è che, mentre si dice che il surrealismo è qualcosa che è 'sopra' la realtà, in effetti è richiesto per accedere alla realtà in un modo che è molto simile al modo in cui Jesi descrive la rivolta. Poiché per Benjamin, come per Jesi, la realtà e il tempo sono coperti da false forme fantasmatiche capitalistiche, l'unico modo per sperimentare realmente il mondo che ci circonda è attraverso espressioni che appaiono – nel nostro falso modo fantasmatico – ridicole o irreali.

Il saggio di Benjamin sul surrealismo è pieno di riferimenti alla dialettica al lavoro ed è qui che possiamo vedere quanto poco ortodosso sia il suo trattamento di questo concetto. Un lettore disattento del saggio potrebbe essere perdonato per non aver notato la rottura di Benjamin con l'ortodossia dialettica su questo argomento. Egli parla, per esempio, del «germe dialettico che si è sviluppato nel surrealismo»²³, sembrando suggerire molto una lettura ordinata, da causa ed effetto, del tempo storico. Inoltre, gran parte del saggio guarda in direzione dell'attesa, del futuro (si parla molto di profezia, chiaroveggenza e predizione). E in più, come già notato, lo stesso termine dialettico è usato frequentemente.

Ma vediamo come Benjamin utilizza effettivamente questo termine. Constatiamo un po' della complessa relazione tra i modi del tempo e della realtà quando Benjamin scrive – parlando del romanzo *Nadja* di Breton: «Vivere nella casa di vetro è una virtù rivoluzionaria per eccellenza. Anche questa è una forma d'ebbrezza, è un esibizionismo morale di cui abbiamo grande bisogno»²⁴. Combinare la virtù rivoluzionaria, che sembra essere ancora una volta l'apice del tempo storico, con l'ebbrezza è una mossa che Benjamin fa spesso. Nel lavoro sui *Passages*, il suo più ampio studio sulla Parigi del XIX secolo – di cui il saggio sul surrealismo sembra un primo precursore – Benjamin descrive l'atmosfera nei vari *marchands de vin* (negozi di vino) nella Parigi prerivoluzionaria. Anche qui vediamo una combinazione di disciplina rivoluzionaria e di ebbrezza e disordine. Benjamin cita Marx stesso che scrive che:

il cospiratore, di carattere allegro, come del resto tutti i proletari parigini, in questa continua atmosfera di bettola non tarda a trasformarsi nel più perfetto *bamboucher*. Il cupo cospiratore, che nelle riunioni segrete fa sfoggio di spartana virtù, si dissolve tutto a un tratto per trasformarsi in un frequentatore di osterie, conosciuto da tutti, grande intenditore di vino e di donne.²⁵

Mentre Marx stesso sembra molto critico nei confronti di questi pseudo rivoluzionari ubriachi, Benjamin vede questa ubriachezza come una virtù in quanto ferma l'attento flusso continuo del tempo

²³ W. BENJAMIN, *Il Surrealismo. L'ultima istantanea sugli intellettuali europei*, in W. BENJAMIN, *Aura e choc. Saggi sulla teoria dei media*, a cura di A. Pinotti, A. Somaini, Einaudi, Torino, 2012, p. 321.

²⁴ Ivi, p. 323.

²⁵ K. MARX, F. ENGELS, *Opere*, X, Roma, 1977, pp.317-319; cit. in W. BENJAMIN, *I Passages di Parigi*, Einaudi, Torino, 2010 [2000], V2, V2a, p. 675.

storico e della pianificazione rivoluzionaria. Ricordiamo nei suoi commenti sul vivere in una casa di vetro come Benjamin dica che «è una virtù rivoluzionaria per eccellenza. Anche questa è una forma di ebbrezza». Vediamo che in questo caso non c'è bisogno di un'alternativa. L'ubriachezza, o il surrealismo, o qualsiasi altro modo di interrompere e bloccare la marcia verso dove la rivoluzione pensa di essere diretta – cioè il culmine del processo dialettico – serve, non tanto a far deviare la rivoluzione – anche se fa anche questo – ma piuttosto a compiere la sua promessa in un modo diverso, inaspettato, persino inconoscibile. Parlando in generale del ruolo del surrealismo e di ciò che realizza, Benjamin afferma:

In questi movimenti c'è sempre un momento in cui la tensione originaria della società segreta deve esplodere nella lotta pratica, profana per il potere e il dominio, o annullarsi come tale, trasformandosi in una manifestazione pubblica. Il Surrealismo si trova attualmente in questa fase di trasformazione. Ma allora, quando irruppe nei suoi fondatori nella forma di un'ispiratrice ondata di sogni, esso apparve come sommamente integrale, definitivo, assoluto. Tutto ciò con cui veniva a contatto si integrava. La vita pareva degna di essere vissuta soltanto quando la soglia che c'è tra la veglia e il sonno era come cancellata, in ciascuno, dai passi di mille immagini fluttuanti; il linguaggio pareva veramente tale solo là dove il suono e l'immagine, l'immagine e il suono erano ingranati l'uno nell'altra con tale automatica esattezza e in modo così felice che non restava più alcuna fessura dove infilare il gettone 'senso'.²⁶

In questo passaggio, vediamo molto di ciò che Benjamin intende per «dialettica in stato d'arresto». Da un lato, sembra darci una semplice istantanea di un processo congelato. Ci descrive il valore rivoluzionario del Surrealismo e sembra suggerire che quando il Surrealismo iniziò era semplicemente un sogno. Ma questo è narrato dalla prospettiva del tempo storico stesso. Dalla sua stessa prospettiva sospesa, Benjamin vede come, molto simile alla rappresentazione di Jesi di una città che si conosce solo quando si è in uno stato di rivolta, la vita è reale solo quando il Surrealismo «irruppe sui suoi fondatori [...] in un'ondata di sogni». Benjamin non ci costringe a scegliere tra questi due stati. Possono essere entrambi veri allo stesso tempo perché occupano realtà e temporalità diverse.

Eppure, sembra giusto chiedersi, qual è il valore di tali stati, anche se 'reali', quando sembrano essere inevitabilmente riportati nel tempo storico e retroattivamente – cioè dialetticamente poiché, la dialettica si muove, come abbiamo detto prima, in due direzioni anche se non nello stesso momento – ridotti in qualcosa di politicamente privo di senso – in questo caso un 'movimento artistico'? Potremmo fare la stessa domanda a Jesi per quanto riguarda cosa è cambiato veramente – cioè nel tempo storico – il tempo in cui viviamo effettivamente? Cosa ci ha guadagnato il sacrificio dei comunisti tedeschi, della stessa Rosa Luxemburg? Benjamin mette un po' più di pepe nella sua idea del valore politico del Surrealismo quando ci dice che, «il trucco che governa questo mondo di cose (è più opportuno parlare di trucco che di metodo) consiste nella sostituzione dello sguardo storico su ciò che è stato con quello politico»²⁷. Sostituendo la politica alla storia, possiamo essere in grado di ricordare quei momenti di ciò che Jesi – e talvolta anche Benjamin – chiama rivolta, quelle rotture con la storia e i segni che si lasciano dietro. Per illustrare questo punto, Benjamin cita da Apollinaire dicendo:

Apritevi, tombe, voi, morti delle pinacoteche, cadaveri dietro paraventi, nei palazzi, nei castelli e nei chiostrini, ecco qui il favoloso custode delle chiavi, che tiene in mano un mazzo dove ci sono chiavi di

²⁶ W. BENJAMIN, *Il Surrealismo. L'ultima istantanea sugli intellettuali europei*, p. 321.

²⁷ Ivi, p. 324.

tutti i tempi, che sa come fare per aprire le serrature più difficili, e che vi invita ad entrare nel mondo di oggi.²⁸

Questo passaggio ricorda molto il passaggio già citato del suo saggio ultimo saggio del 1940 *Sul concetto di storia* dove Benjamin scrive: «neppure i morti saranno al sicuro dal nemico, se vince. E questo nemico non ha mai smesso di vincere»²⁹. In entrambi i casi, sembra che il passato possa essere ‘riportato in vita’, per così dire. Più precisamente, sembra che il passato non sia mai morto. Rimane disponibile per essere cambiato e alterato, portato fuori dal tempo storico e letto invece politicamente. Questo significa due cose fondamentali. Primo, che tutte le rivolte ‘fallite’ – dalla prospettiva del tempo storico – non sono indisponibili per noi che rimaniamo nel tempo storico. Continuano ad essere disponibili e possono continuare ad interferire nel e con il tempo storico, forse portando ad un nuovo tipo di rivolta che è anche una rivoluzione (come già detto, le due variabili devono agire come veleno e controveleno, disattivando la dialettica delle due polarità). In secondo luogo, questo mostra perché la dialettica stessa non è solo uno strumento di rivolta, una cosa da ingannare, come altre cose che sono alimento della rivolta e della realtà materiale. La dialettica è ciò che ci permette di accedere al passato grazie al suo movimento. Se tutto fosse sempre e solo puramente determinato, non saremmo mai in grado di recuperare questi eventi o esperienze del passato. La dialettica crea un movimento nel tempo storico che permette poi di sospendere questo stesso. La teoria dialettica è una mistificazione della storia che ha una funzione indesiderata o non voluta, cioè che nel mettere in moto gli aspetti della storia permette la sua stessa interruzione. Qui agisce un po’ come un *pharmakon*, un veleno che lavora contro il suo stesso avvelenamento, qualcosa che potremmo esplicitare, rovesciando lo slogan maoista, ‘sventolare la bandiera bianca [cioè reazionaria] per opporsi alla bandiera bianca’.

Quello che ci rimane è una specie di enigma; la dialettica sembra essere allo stesso tempo ciò che è necessario – rendendo dialettica la tensione tra rivolta e rivoluzione, dopo tutto – ma anche ciò che va sospeso e arrestato. Ma questo enigma, anzi questa apparenza di dialettica, si presenta solo quando si insiste a leggere il tutto attraverso la lente dell’inevitabilità del tempo storico (in una direzione o nell’altra). Il motivo dell’uno o dell’altro che Jesi dimostra e Benjamin impiega è esso stesso un modo diverso di leggere questo rapporto, un modo che non ci costringe a risolverlo all’interno del tempo storico ma a impiegare entrambi nelle loro varie modalità e poteri per annullarsi a vicenda, per così dire, lasciandoci indecisi e, in questa indecisione, facendo sì che anche qualcosa di storico come la rivoluzione abbia nuove possibilità e forme.

Mito e storia.

Il terzo e ultimo binarismo che discuteremo può essere considerato come il più fondamentale. La distinzione tra mito e storia sembra a prima vista la meno rilevante per le questioni della dialettica, nella misura in cui la teoria dialettica, sia nella sua versione idealista che in quello materialista, ha a che fare con una presupposta realtà e tende a liquidare il mito a priori. Tuttavia, come suggerisce la nostra discussione sul trattamento del surrealismo da parte di Benjamin, il mito non può essere escluso da quei fattori che determinano le nostre vite e i nostri tempi, anzi, l’idea stessa di storia potrebbe essere considerata in sé un mito. Il binarismo di mito *versus* storia allora è critico perché suggerisce un processo di selezione attraverso il quale certi elementi di un dato insieme di credenze possono essere chiamati ‘mito’ e altri ‘storia’, vale a dire che alcuni elementi sono relegati sullo sfondo mentre altri sono posti

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, p. 27.

come costituenti di ciò che passa per la realtà stessa. Ciò che la nostra precedente discussione del saggio di Benjamin sul surrealismo ci mostra è che questa distinzione non esclude l'influenza del mito e infatti il mito può ritornare e, paradossalmente, servire a contrastare la pretesa della storia alla realtà senza ostacoli, servendo ancora una volta come una sorta di *pharmakon* che neutralizza il vasto potere che il mito esercita sia dallo sfondo che dal centro della nostra esistenza temporalizzata.

Proprio la dialettica stringente tra la spontaneità della rivolta – con la sua sospensione del tempo – e la strategia della rivoluzione – col suo pieno collocarsi in un tempo lineare – sono le due polarità dialettiche che Jesi vede riverberarsi nella più generale dialettica tra mito e storia.

Anche a livello prettamente gnoseologico Furio Jesi tenta una fuoriuscita dalla dialettica stringente tra storia e mito, tra innovazione e continuità, tra rivoluzione e rivolta. Scegliere una delle due polarità vuol dire sempre rimanere irretiti nella logica dialettica ad essa sottostante: per questo nella *Lettura del Bateau Ivre di Rimbaud*³⁰, Jesi ci propone un modello alternativo nella tematizzazione del rapporto mito/storia, così come di quello fede / non-fede: il modello del *ci-non-è* e della macchina mitologica. E proprio questo modello alternativo ha immediate ricadute a livello politico e nello stesso modo di abitare la temporalità. Cos'è il mito infatti? E qual è il suo rapporto con il tempo della storia? Proprio questa dialettica si rivelerà essere problematica, porterà cioè ad una a-poria, ad una mancanza di passaggio, ad una strada senza via d'uscita.

Se per il marxismo ortodosso il mito è sempre stato visto – illuministicamente – come un'allucinazione della ragione, un febricitante delirio da cui svegliarsi, da parte della destra conservatrice è invece stato dotato di sostanzialità e realtà. Entrambe queste posizioni teoriche portano ad errori teorici e pratici che si sono rivelati fatali per la storia del Novecento. Se è facile individuare come pericolosamente reazionario il fatto di dare una realtà sostanziale al mito – presupponendo dunque una purezza e un'autenticità precedenti al tempo della storia, a cui quest'ultimo si dovrà sempre dialetticamente affidare per legittimarsi e dotarsi di naturalità ed eternità – meno scontata sarà la critica mossa alla seconda polarità dialettica, quella marxista a difesa della storia come contrapposta al mito. Come delinea precisamente Andrea Cavalletti:

se accogliere l'apparizione del demone ritenendo di staccarsi dalla concretezza della storia, non è soluzione vera al problema posto dalla manipolazione del tempo, la pretesa di trattenersi al piano storico è solo una falsa alternativa: rivolta e rivoluzione restano termini di un'aporia, ancora separate, eppure strettamente coimplicate.³¹

Accogliere il mito come se fosse una realtà sostanziale non è sicuramente una strada percorribile per Jesi, che vede proprio in questo atteggiamento la modalità della destra conservatrice, ma neppure è possibile pretendere di trattenersi solo ed esclusivamente sul piano storico – come vorrebbero i 'critici di sinistra' del mito, negando le mitologie e simbologie che riemergono risemantizzate dal passato. Rivolta e rivoluzione sono dunque due polarità della stessa dialettica, quella tra mito e storia, che porta ad una mancanza di passaggio, di via di uscita, cioè ad un'aporia, quella cioè che viene chiamata da Jesi la «manipolazione borghese del tempo».

Per Jesi, infatti, il tempo della storia non può essere visto semplicemente in opposizione al tempo mitico: quest'ultimo riemerge costantemente nella storia, risemantizzandosi in contesti completamente diversi da quelli di partenza. E porta con sé energie e simbologie che non possono essere facilmente rimosse come se fossero allucinazioni e deliri. Proprio questa è una delle variabili per cui il marxismo

³⁰ F. JESI, *Lettura del Bateau Ivre di Rimbaud*, in F. JESI, *Il tempo della festa*, Nottetempo, Roma, 2013.

³¹ A. CAVALLETTI, *Prefazione. Leggere Spartakus*, in F. JESI, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino, 2013 [2000], p. XIX.

ortodosso è stato soppiantato in Europa da movimenti quali il fascismo ed il nazionalsocialismo, che si richiamavano in maniera fanatica ad una supposta esistenza e realtà del mito. Negare il mito come un'allucinazione da rimuovere, lo fa riemergere solo in maniera più intensa in forme distorte e pericolose. Quale sarà allora l'atteggiamento gnoseologico da tenere verso il mito? Ci dice infatti Jesi che il mito in sé è inconoscibile, noi non possiamo stabilire se il mito esista o non esista all'interno o come origine del tempo storico: ancor di più, questa stessa logica nel porre la domanda è sbagliata. Il mito come sostanza, per Jesi, è inconoscibile. Tutto ciò che noi possiamo studiare e tematizzare non è il mito come sostanza – della cui esistenza dubitiamo – bensì la mitologia come processo, i discorsi attorno ad esso. Discorsi che però sono performativi, che hanno conseguenze reali e pratiche, ma che derivano da un qualcosa di cui non possiamo affermare né l'esistenza, né la non esistenza: entrambe queste formulazioni apodittiche rimarrebbero intrappolate nella logica dialettica di mito e storia.

Ciò che esiste prima della mitologia è il mito: ma sarà ben difficile che una ricerca scientifica riesca a cogliere tale precedente dei precedenti, destinata com'è a rimanere nell'ambito della storia e dunque a incontrare dietro ogni mitologia un'altra mitologia più antica, non un mito in senso stretto [...] Bisognerebbe piuttosto parlare di un *tema mitologico* e quindi circoscrivere esplicitamente la ricerca agli sviluppi tematici di un mito in una mitologia, [...] rinunciando a priori all'impossibile studio scientifico di un mito in sé.³²

Per questo Jesi formulerà il modello epistemologico e gnoseologico della «macchina mitologica»: il mito è come se fosse un centro vuoto, inarrivabile, che però genera intorno a sé dei discorsi performativi, è «parola efficace». Noi possiamo studiare il mito solo come macchina che produce, come processo ininterrotto, mai come sostanza:

Così come i miti, essi [i luoghi comuni] sono innanzitutto qualcosa di cui un'esperienza creativa insiste nel farci credere l'esistenza, tenendocene al tempo stesso celata l'essenza [...]. È qui in funzione una vera e propria macchina mitologica, *la* macchina mitologica, che produce mitologie e induce a credere, pressante, che essa stessa celi il mito entro le proprie pareti non penetrabili.³³

L'astuzia della macchina mitologica è proprio quella di farci credere che esista qualcosa di sostanziale al suo centro, che esista cioè il mito come sostanza. Se invece comprendiamo il meccanismo teoretico dietro la creazione di mitologie performative, riusciamo anche a disattivare il falso problema dell'esistenza o inesistenza del mito come sostanza, e, in questo modo, il suo rapporto specifico con il tempo storico. Innanzitutto, Jesi ci delinea chiaramente che credere o non credere alla realtà del mito sono due facce della stessa medaglia, della stessa logica dialettica, così come in questa stessa sono intrappolati sia i sostenitori della destra conservatrice che i critici di sinistra. Negare apoditticamente qualcosa è rimanere intrappolati nella stessa identica logica di chi quel qualcosa lo afferma perentoriamente:

Anche il più convinto sostenitore della non-fede è costretto a consentire ad un involontario atto di fede: non vi è fede più esatta verso un 'altro mondo' che ci non-è della dichiarazione che tale 'altro mondo' non è [...] Vi è d'altronde una differenza importante fra il negare per affermare e il negare per negare, fra il dire che quel mondo 'altro' ci non-è e il dire che esso non è.³⁴

³² F. JESI, *Thomas Mann*, La nuova Italia, Firenze, 1972, p. 8

³³ F. JESI, *Lettura del Bateau Ivre di Rimbaud*, in F. JESI, *Il tempo della festa*, Nottetempo, Roma, 2013, p.51.

³⁴ Ivi, p.53.

Per la prima volta qui nella sua *Lettura del Bateau Ivre di Rimbaud*, Jesi introduce il dispositivo teorico del «ci non-è». Riguardo la dialettica tra mito e storia non possiamo né affermare l'esistenza del mito, né negarla. Questo per il semplice fatto che non possiamo dire che il mito esiste come sostanza, però non possiamo neanche negare gli effetti performativi che il mito in quanto discorso, dunque in quanto mitologia, ha. Il meccanismo gnoseologico del ci non-è permette esattamente questo, il disattivare la dialettica tra le polarità contrapposte del mito e della storia, per un'interruzione di esse. Questo stesso comportamento conoscitivo si riverbera però immediatamente nel pratico:

codesta differenza è invece molto istruttiva circa il comportamento degli uomini che essa discrimina. Gli uni, gli uomini del 'ci non-è', possono essere gli uomini della rivolta e certamente sono predisposti a divenirne i profeti, ad essere usati come i profeti di essa o come i suoi fiancheggiatori che promettono la sua ripetibilità; gli altri, gli uomini del 'non è', hanno dinanzi soltanto la rivoluzione, o la conservazione se decidono di rinunciare a sé stessi e di accettare i rapporti di forze in cui si trovano.³⁵

Cosa ci vuol dire qui Jesi? Nonostante la rivolta e la rivoluzione anche siano due polarità della stessa dialettica, cioè della manipolazione borghese del tempo, gli esseri umani della rivolta però quantomeno hanno consapevolezza del ci non-è. Nella rivolta, infatti, il tempo storico è sospeso e riemergono mitologie e simbologie dal passato atavico, quindi non possono non farsene carico: loro compito, piuttosto, sarà quello di disattivarle e giocarci, non di negarle. Inoltre, all'interno della rivolta, non ci sono né presupposti, né finalità: quello che accade ha senso in sé stesso, non c'è una fede nel fluire costante della temporalità lineare, né nel nesso di causa ed effetto. Gli esseri umani della rivoluzione, invece, sono coloro che sostengono la non esistenza del mito, sono i 'critici di sinistra', coloro che negandolo, rendono la stessa ragione un mito, come Adorno e Horkheimer si soffermano a dimostrare lungamente in *Dialettica dell'Illuminismo*.

La rivolta, per Jesi, è analoga all'esperienza poetica. La potenza della parola poetica sta infatti nella sua simbolicità, nel suo essere libera dal nesso strumentale di dover comunicare qualcosa al di fuori di sé stessa – come si vede in Benjamin nel saggio *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*³⁶: proprio grazie a questa potenza simbolica della parola poetica, al fatto che essa sia bachofenianamente un «simbolo che riposa in sé stesso», essa è sovvertitrice della temporalità borghese. La parola poetica è sì una risemantizzazione di luoghi comuni, di miti – dunque non una 'rimozione' del mondo della mitologia e delle energie ad essa legate, bensì una sua disattivazione ed un suo giocarci attraverso la citazione, la completa disponibilità dei precedenti poetici, e la sua fruibilità totale – ma è allo stesso tempo radicalmente nuova e non assoggettata al nesso di mezzi e fini, tipici della razionalità strumentale borghese. La parola poetica prende cioè in carico la mitologia – attraverso i luoghi comuni – non la scansa o la rimuove semplicemente, però, giocandoci, la disattiva come temporalità conservatrice che legittimerebbe il presente come frutto di un passato inattingibile, autentico, puro. La poesia stessa si rende interruzione della dialettica infinita e destinale tra mito e storia, ipostatizzate come polarità negantesi a vicenda.

Allo stesso modo abbiamo visto come la rivolta sia per Jesi esattamente un momento di sospensione del tempo storico 'normale', sì una riapparizione di mitologie – nella forma di polarità dialettiche a cui è purtroppo facile essere soggiogati, come quella dei grandi sacrificatori e delle grandi vittime, degli eroi santificati e dei nemici inumani e mostruosi – dove però ogni azione vale di per sé stessa, dunque è libera dal nesso causa/effetto, mezzo/fine. Esattamente come la parola poetica, anche la rivolta non ha

³⁵ Ivi, p. 54.

³⁶ W. BENJAMIN, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino, 1995 [1962], pp. 53-70.

bisogno di comunicare nulla, è un simbolo che riposa in sé stesso, ed indica verso una temporalità altra rispetto a quella della manipolazione borghese del tempo. Non è un caso, infatti, che Jesi metta come esergo del suo libro *Spartakus* – quindi quasi come un emblema che cristallizza in sé il senso del libro – proprio la citazione di Nietzsche che recita, «poi v'è d'un tratto un momento d'esitazione inesplicabile, simile ad una lacuna tra la causa e l'effetto, un'oppressione che ci fa sognare, quasi un incubo»³⁷.

D'un tratto, dunque, in un momento non prevedibile razionalmente e logicamente, vi è un istante inesplicabile, cioè autonomo da quello che succede prima e da ciò che avverrà dopo, un momento di esitazione, cioè di sospensione dal fluire regolare del tempo. E questo istante rappresenta proprio una lacuna, un'interruzione, tra la causa e l'effetto: proprio in questo «attimo di pericolo», come direbbe Benjamin, si trova sia l'incubo di non avere più presupposti, che, immediatamente, il sogno, di poter fuoriuscire dalla dialettica storica. Quello che Jesi sta tentando qui è cioè proprio una fenomenologia della temporalità borghese, la cui grammatica di base è appunto quella del nesso dialettico di presupposizione reciproca tra causa ed effetto, stesso nesso che critica Benjamin nelle *Tesi sul concetto di storia*.

Conclusione.

L'esplorazione di questi binarismi, e la loro sospensione, è intesa non tanto ad ottenere un maggiore apprezzamento delle complessità filosofiche del pensiero di Benjamin e Jesi, quanto piuttosto a pensare concretamente alla politica, al potere e alla possibilità della rivoluzione nel tempo storico che non replichi semplicemente la fatalità che quella stessa storia è normalmente destinata a trasmettere. Di conseguenza, la nostra affermazione è che il concetto di rivoluzione, come quello di teoria dialettica, si arricchisce proprio di quegli elementi che vengono sperimentati oltre i confini del tempo storico. Mentre possiamo parlare di rivoluzioni 'fallite' così come di rivolte 'fallite', la nostra tesi è che il fallimento di queste ultime non è del loro stesso tipo e, infatti, anche in quanto fallimento dal punto di vista del tempo storico, la rivolta fallita può influenzare – non vogliamo dire 'effettuare' poiché ciò ci riporta esclusivamente al linguaggio del tempo storico stesso – la rivoluzione in quanto tale. Quando la rivoluzione entra in contatto con una rivolta, anche – o forse soprattutto – una rivolta fallita, beneficia di tale connessione. Idee, conoscenze ed esperienze del tempo della rivolta possono fare cortocircuito con il tempo storico. Così facendo, non solo forniscono idee specifiche per la pratica rivoluzionaria ma, molto più criticamente, servono a ridurre il monopolio che il tempo storico ha sulla rivoluzione in quanto tale. Offrendo oggetti e pensieri da una dimensione completamente diversa dell'esperienza, del tempo e dello spazio, il tempo della rivolta ossessiona la rivoluzione e aiuta – certamente senza garanzie, ma le garanzie sono la materia dei presupposti di base del tempo storico in quanto tale – a rendere possibile – o almeno meno impossibile – qualche risultato che non sia teleologico, che non sia predeterminato o predestinato.

Questo ha anche importanti implicazioni su come pensare il rapporto tra Benjamin e Jesi e il marxismo. Per molti pensatori, Benjamin in particolare non è semplicemente un marxista, nonostante la sua frequente citazione di Marx e le sue stesse affermazioni di essere comunista. Quando leggiamo Benjamin e Jesi, non tanto come discepoli di Marx ma piuttosto come figure che espandono ed estendono le logiche marxiane, possiamo vedere meglio quali siano effettivamente i loro contributi alla teoria dialettica.

³⁷ F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, cap. VIII, par. 240, cit. in F. JESI, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino, 2013 [2000], p. 1.

In questo modo, stiamo sostenendo che c'è una possibilità sovversiva in Marx – e anche in Hegel, se è per questo – ma solo/soprattutto nel momento in cui viene dischiusa da Benjamin e Jesi. Marx ha usato la dialettica in modo radicale, ma è stato limitato dalla struttura temporale su cui ha fatto affidamento attraverso la dialettica stessa. Si potrebbe anche dire che il radicalismo di Marx si è manifestato, non grazie, ma nonostante, la sua devozione al pensiero dialettico. Più precisamente, dato che, come abbiamo sempre sostenuto, il pensiero dialettico è una preconditione necessaria ma non sufficiente per ciò che emerge dalla sua sospensione, vediamo che non è solo come teorici dialettici ma anche come qualcos'altro che fa di Benjamin e Jesi due pensatori che hanno un'affinità, seppur particolare e critica, con il marxismo.

C'è un elemento in Marx, che Benjamin e Jesi riprendono ed estendono, che non è vincolato dai suoi stessi teleologismi, e che cerca le stesse sospensioni del sistema che ordina normalmente il pensiero marxista nel suo nucleo. Si è tentati di chiamare questo il nocciolo anarchico della teoria marxista, ma la strenua denuncia dell'anarchismo da parte di Marx è tale che probabilmente non risulta essere un argomento sostenibile o credibile. Comunque lo si voglia chiamare, questo è la base di una deviazione dal copione all'interno marxismo stesso che esce da e attraverso la dialettica, che si potrebbe dire che trascende – anche se discende potrebbe essere una parola più azzeccata – la sua stessa trascendenza e ci porta in contatto con forme di politica che, essendo state lette interamente fuori dal tempo e dallo spazio, possono tuttavia essere presenti nella nostra vita reale e politica.

Per riassumere i nostri argomenti e per analogia, possiamo dire che noi, il soggetto, siamo come un toro in un'arena e la dialettica è simile al mantello rosso che il torero sventola. Qualcosa deve distogliere il toro dalla ferma convinzione che ciò che sta vivendo è la 'realtà', qualcosa che è parte di quella realtà. Il mantello rosso fa parte di quella realtà percepita, ma lo scopo del mantello è quello di distogliere l'attenzione – e la rabbia – del toro da quel contesto; quando il toro cerca di attaccare il mantello, quello che trova invece è il nulla – ammesso che il torero riesca ad allontanare il mantello in tempo.

La dialettica è come quel mantello; è parte del tempo storico e tuttavia serve ad attirare la nostra attenzione lontano dal nostro contesto e verso sé stessa. Ma la dialettica, come il mantello stesso, non è l'oggetto finale. L'oggetto ultimo è il presunto nulla che incontriamo dall'altra parte. Quel nulla è ciò che ci suggerisce che il mondo come lo conosciamo non è, non è mai stato realmente tale. Dobbiamo sperimentare la delusione della nostra mancanza di appagamento dalla dialettica come ultima promessa di liberazione all'interno del tempo storico, per poter avere un sentore di qualcosa che non sia esso stesso legato e parte del tempo storico. Il mantello ci fa sperimentare l'artificialità della logica dialettica e, in quanto tale, ci dà un assaggio del nostro esilio dal tempo storico, un assaggio che potrebbe, forse, portarci al tipo di esperienze che, con la rivolta, si presentano a noi.