

MITO, DISTRUZIONE E RIVOLTA: NOTE SU FURIO JESI

di

Sergio Villalobos-Ruminott

Il saggio di S. Villalobos-Ruminott, *Mito, destrucción y revuelta: notas sobre Furio Jesi* è stato pubblicato in Revista Diálogos Mediterrânicos, Número 14, Giugno 2018, pp. 155-174 ed è consultabile su [Mito, destrucción y revuelta: notas sobre Furio Jesi](#). Di seguito la traduzione a cura di V. D'Angelo.

La rivoluzione socialista si nutre di una dialettica storica con il mondo borghese: rispondendogli in mondo concreto, oggi e domani, ma senza mai superarlo. La rivolta è l'iperbole del mondo borghese, portata fino al suo stesso superamento.

FURIO JESI

Collettività significa comunità di uomini che si riconoscono nel rispetto dell'uomo, non nelle loro malattie morali e nelle colpe.

FURIO JESI

I

Negli ultimi anni, il nome di Furio Jesi ha fatto irruzione grazie ai riferimenti da parte di Giorgio Agamben nei suoi saggi, all'edizione delle sue monografie realizzata da Andrea Cavalletti e alla traduzione di alcuni suoi libri in inglese e spagnolo, insieme all'edizione di numeri monografici a lui dedicati in portoghese e italiano¹. Nonostante ciò, sarebbe alquanto prematuro cercare di dare un'immagine definitiva dell'insieme di questioni che ne caratterizzavano gli interventi poiché, lungi dall'aver una scrittura organizzata e incentrata su una problematica specifica, Jesi fu uno scrittore vertiginoso che cambiava i temi e l'enfasi a seconda del ritmo delle proprie scoperte. Mitologo, romanziere, saggista, critico, commentatore, traduttore, editor, ecc., ci troviamo di fronte a una scrittura non convenzionale che, piuttosto che attenersi al formato universitario, proprio quello che rinnova permanentemente il business transnazionale della 'teoria', lo interrompe innestandovi una circolazione di materiali, preoccupazioni e problemi difficili da comprendere per la sensibilità dell'epoca, Jesi dunque non è solo uno studioso, ma anche uno scrittore *sui generis*.

Per iniziare a commentare il suo lavoro, mi piacerebbe far menzione, come pretesto, a un confronto tra alcuni dei partecipanti al catalogo *Soulèvements*, che è stato editato in occasione della mostra itinerante con lo stesso nome, curata da Georges Didi-Huberman. Si tratta, infatti, di un catalogo adattato alle varie scene locali (New York, Buenos Aires, Città del Messico, Parigi, Barcellona, ecc.) e tradotto come *Uprisings* in inglese, *Sublevaciones* in spagnolo (il nome scelto per la mostra in Catalogna fu invece *Insurrecciones*)². Al di là di alcune differenze dovute alle circostanze, i saggi che compongono il volume

¹ Solo come esempio, oltre ai materiali citati in questo testo, si veda, in portoghese il BOLETIM DE PESQUISA NELIC, v. 14, n.22 - *Dossiê Furio Jesi*, 2014, con una selezione dei testi di Jesi tradotti da V. Nicastro Honesko e D. Pessoa Carneiro; oltre la monografia di E. MANERA, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci, Roma 2012.

² AA.VV., *Soulèvements*, a cura di G. Didi-Huberman, Gallimard, Paris, 2016. La versione inglese è AA.VV., *Uprisings. Catalogue of the exhibition*, a cura di G. Didi-Huberman, Gallimard/Jeu de Paume, Paris 2016, quella in lingua spagnola AA.VV., *Sublevaciones*, Jeu de Paume/MUAC - Museo de Arte Contemporáneo, UNAM, México, 2018. La mostra *Insurrecciones* si tenne al MNAC (Museu Nacional d'Art de Catalunya), tra il 24 Febbraio e il 21 Maggio 2017.

originale, scritti da Nicole Brenez, Judith Butler, Marie-José Mondzain, Antonio Negri e Jacques Rancière, concordano nel problematizzare non solo l'attualità della mostra, ma anche le difficoltà inerenti al suo argomento³. In effetti, la domanda su come organizzare una mostra dedicata alle rivolte appare adesso non solo come una questione tecnica relativa alle strategie usate per allestire tali mostre, ma anche una questione di carattere sostanziale, relativa alla difficile relazione tra la rivolta stessa e i dispositivi usati per la sua rappresentazione.

In questo modo, la questione che attraversa alcuni dei testi compilati nel catalogo interroga la specificità della rivolta e abbozza una definizione che, sebbene aperta e flessibile, possa distinguerla non solo dalla nozione monumentale di Rivoluzione ma anche dall'immagine morale e negativa dell'ammutinamento e dell'insubordinazione. Al di là di tutte le possibili precisazioni concettuali che si potrebbero stabilire tra queste e altre nozioni (sollevamento, insurrezione, sciopero generale, ecc.) è fuori questione che ognuna di esse evoca, in modo quasi epifanico, una relazione estemporanea con il tempo regolare degli avvenimenti, come se, nell'ambiguità stessa della 'rivolta' fosse inscritta la possibilità di interrompere quello che Walter Benjamin chiamava il «tempo omogeneo e vuoto» dello storicismo⁴.

Rivolta, insurrezione, sollevamento, sciopero generale, ribellione, protesta, e molte altre nozioni simili costituiscono una cornice concettuale ampia e non necessariamente esente da contraddizioni, in cui è possibile intravedere una relazione non convenzionale con il tempo storico. È come se ciascuna di queste nozioni volesse far riferimento a un'alterazione della concezione lineare e spazializzata del tempo, favorendo un'esperienza non convenzionale della storia e dell'essere in comune. In altre parole, ciascuna di queste parole renderebbe possibile la domanda sul modo d'essere della storia che non potrebbe essere riferita, in modo aproblematico, alla rappresentazione archeo-teleologica della sua disposizione sequenziale⁵. Così, la mostra itinerante di Didi-Huberman diventa attuale stabilendo una relazione complessa con il presente, una relazione che non lo pensa più come contemporaneità neutra e mediaticamente abilitata, ma come il punto d'incontro di una molteplicità di *tempi* storici che disarticola qualsiasi narrazione volta a calmare questa molteplicità. Nel suo montaggio, Didi-Huberman cerca di catturare i tempi della rivolta e non il tempo omogeneo e vuoto della sua neutralizzazione.

Tuttavia, c'è un'altra linea di discussione nel catalogo aperta dall'intervento di Jacques Rancière (*One Uprising can Hide Another*), che non solo mette in discussione la rilevanza della mostra ma anche la sua disposizione rappresentativa, mettendo in discussione non solo i criteri di selezione, ma anche il dispositivo museale stesso come cattura di una serie di dinamiche sociali legate alle rivolte. Per Rancière, in altre parole, non è possibile omologare, senza inconvenienti, l'evento specifico delle rivolte e la loro registrazione nella logica rappresentazionale delle immagini, poiché queste ultime, anche quando si sforzano di coglierne la singolarità, fanno passare queste rivolte attraverso la comoda disposizione organizzativa del museo. La rivolta come evento effettivo (come *l'aver luogo della storia* e non solo come evento che si verifica *nella* storia) non deve essere confusa con la sua immagine, soprattutto perché

³ È interessante, in questa occasione, considerarne quelli di J. BUTLER, *Uprisings*; A. NEGRI, *Uprising as Event*; e, J. RANCIÈRE, *One Uprising can Hide Another*, tutti in AA.VV., *Uprisings. Catalogue of the exhibition*, a cura di G. Didi-Huberman, Gallimard/Jeu de Paume, Paris 2016, rispettivamente a pp. 23-36, pp. 37-45 e pp. 62-70.

⁴ W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, trad. it. G. Bondola, Einaudi, Torino 1997. La citazione si riferisce al frammento XIV che recita così: «La storia è oggetto di una costruzione il cui luogo non è costituito dal tempo omogeneo e vuoto, ma da quello riempito dell'*adesso*», p. 45-47. La rivolta è, in questo senso e prima di tutto, un'interruzione dello storicismo.

⁵ Intendiamo per orientamento archeo-teleologico del tempo storico quell'orientamento, comune alla metafisica occidentale, chiaramente espresso nella sua filosofia della storia, che organizza la storia e il suo significato non solo in funzione di una finalità determinata ma, ancor prima, in funzione di un determinato *arché* o origine che determina questa finalità. Si veda R. SCHÜRMAN, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger. Essere e agire in Heidegger*, a cura di G. Carchia, Neri Pozza, Roma 2019.

L'immagine stessa risponde a una diversa economia di significato, che potrebbe benissimo intorpidire la turbolenza del tempo della rivolta che pretende di rappresentare. In questo senso, il museo non è la strada, e in questa differenza è in gioco una politica dello spettatore che non deve essere spostata facendo semplicemente appello al virtuosismo estetico della mostra e del suo allestimento⁶. Naturalmente, la risposta di Didi-Huberman a questa osservazione non è né ingenua né nuova, perché una critica simile, anche se con un maggior grado di scetticismo, gli era stata presentata in precedenza, riguardo al suo lavoro di curatore delle fotografie dell'Olocausto⁷. Bisognerebbe notare, inoltre, che nella sua risposta troviamo il punto di partenza della sua attività di saggista e curatore, che sembra rispondere in vari modi alle apprensioni e alle critiche contro la rappresentazione elaborate in nome di una verità o autenticità inaccessibile e fugace. Se è vero che esiste una distanza incolmabile tra la rivolta reale e la sua immagine, è anche vero che pensando, da curatore, secondo la logica dell'allestimento e la poetica della mostra, si fanno convergere una serie di elementi contaminanti che sporcano l'asepsi istituzionale; questi convergono nello spazio istituzionale e neutralizzato del museo, contrabbandando nel suo 'interno' un 'appuntamento segreto' con gli aspetti 'minori' della rivolta. In questo senso, negare a priori la possibilità di organizzare una mostra sulle rivolte non è solo condannarle a un mutismo insondabile, ma anche dissolverle in una dimensione noumenica e inaccessibile, scartando le immagini nel loro insieme, cioè come una massa indifferenziata e destoricizzata. Nonostante ciò, l'osservazione di Rancière, anche se non intende criticare la mostra, serve a mettere in evidenza il rapporto tra il tempo della rivolta e il tempo della sua rappresentazione, facendoci vedere il modo in cui, nelle loro differenze, si mette in gioco una problematica politica fondamentale per il nostro presente. Fino a che punto il virtuosismo dell'artista, dell'intellettuale o del curatore riesce a catturare le dinamiche contorte della storia, fino a che punto la poetica del montaggio e dell'esposizione riesce a interrompere l'effetto estetizzante di ogni messa in scena istituzionale? Dopo tutto, non stiamo parlando solo di rivolte in generale, ma anche della rete transnazionale di musei e gallerie che compongono quella pratica più o meno definibile chiamata 'arte contemporanea'. Fino a che punto, allora, la fedeltà alla dinamica della rivolta, con il suo modo di essere intempestiva, dipende da una concezione circostanziale e non problematizzata della pratica critica e curatoriale? Infine, cos'è il tempo della rivolta e come si distingue dal tempo della rappresentazione? Per affrontare questi problemi dobbiamo fare riferimento al lavoro di Furio Jesi in quanto ha sviluppato tutta una complessa concettualizzazione sulla conoscibilità del mito, i suoi lasciti moderni e la sua tecnicizzazione. Infatti, Jesi non solo indaga la differenza tra l'esperienza epifanica e gnoseologica della festa, ma approfondisce anche il rapporto tra mitologia, demitizzazione e macchina mitologica. Oltre a ciò, dobbiamo al pensatore italiano anche un'intelligente monografia sul Movimento Spartachista, guidato da Karl Liebknecht e Rosa Luxemburg, il cui tema centrale riguarda la rivolta e la sua radicale sospensione del tempo storico, un tema assolutamente centrale per pensare, appunto, la problematica stessa della rivolta e le sue possibili rappresentazioni⁸.

II

Effettivamente, all'interno delle difficoltà che *Soulèvements* ha aperto, possiamo distinguere analiticamente due piani. Da un lato, c'è il problema epistemologico riguardante la conoscibilità e

⁶ Scrive Rancière: «Ma l'artista che organizza le immagini delle rivolte popolari per aumentare le emozioni del pubblico sa che, sia sugli schermi del cinema che sui muri dei musei, non ci sono emozioni. Ci sono solo immagini. E le immagini non si rivoltano [...]» in J. RANCIÈRE, *One Uprising can Hide Another*, in AA.VV., *Uprisings. Catalogue of the exhibition*, a cura di G. Didi-Huberman, Gallimard/Jeu de Paume, Paris 2016, p. 69. Traduzione nostra.

⁷ G. DIDI-HUBERMAN, *Immagine malgrado tutto*, Cortina Raffaello, Milano, 2005.

⁸ Ci riferiamo, fondamentalmente, a F. JESI, *Il tempo della festa*, a cura di A. Cavalletti, Nottetempo, Roma 2013; e a F. JESI, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, a cura di A. Cavalletti, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

L'accessibilità delle rivolte, sia se postuliamo un accesso diretto e non mediato, sia se riconosciamo che ciò che sappiamo di esse avviene sempre a posteriori, una narrazione 'ricostruttiva' volta a dare un 'principio di ragione' ai fatti. Dall'altro lato, tuttavia, al di là di una concezione epistemologica o metodologica ristretta, c'è il problema stesso del tempo della rivolta (come direbbe Jesi), cioè il problema del rapporto tra rivolta e temporalità, questione che richiede una riflessione su ciò che Jesi stesso intende per distruzione e sospensione del tempo della storia.

Naturalmente, questi due piani non si escludono a vicenda e la loro separazione è solo analitica, poiché la rottura del tempo della storia implica anche una trasformazione del modo in cui la coscienza vuole apprendere, conoscere e concettualizzare la realtà della rivolta. È proprio qui che il pensiero di Jesi, in quanto pensiero dinamico e interessato alla coappartenenza strutturale o costitutiva tra l'ontologico e l'epistemologico nello studio del mito e delle sue perpetuazioni culturali, è illuminante, poiché la distruzione che caratterizza il suo approccio alla cultura non opera semplicemente a livello metodologico, come demitizzazione o smascheramento, ma tesse l'intensità distintiva del suo lavoro in generale. Nell'introduzione a *Il tempo della festa*, Andrea Cavalletti presenta così la questione della distruzione.

La categoria di distruzione, che almeno da Bakunin in poi definisce l'essenza del fenomeno insurrezionale, e che l'anarchismo messianico di Benjamin legava a quella di giustizia, viene così ripensata, nella 'fenomenologia della rivolta', in maniera del tutto originale. Se nel linguaggio del mitologo Jesi (e sin dai saggi giovanili, come Rilke e l'Egitto, del 1964), distruzione di sé non significa infatti morte come fine della vita ma perdita dei limiti dell'io individuale nell'incontro col mito quale 'eternità presente nella vita dell'uomo', questo incontro assume in *Spartakus* un senso politico: corrisponde a un atto di insurrezione che può essere compreso non come sacrificio della vita ma come sacrificio e autodistruzione delle componenti borghesi del soggetto, nell'accesso al tempo altro e nuovo del mito.⁹

In effetti, ciò che Cavalletti ci mostra è la coerenza del processo distruttivo di Jesi, che si esprime tanto nei primi lavori come egittologo, come nelle elaborazioni post '68 sul mito, tanto nell'attenta ed erudita lettura della cultura e della letteratura tedesca, come anche nelle riflessioni sulla singolarità dello *Spartakusaufstand*, avvenuto nel mese di gennaio 1919 in Germania. In tal caso, la distruzione dell'io non implica solo uno spostamento del presupposto cartesiano del soggetto della conoscenza proprio delle scienze moderne, comprese, naturalmente, l'antropologia, l'etnologia e la mitologia, ma anche uno spostamento dell'io borghese e della sua 'esperienza privata' come chiave di interpretazione non solo del mito, ma anche della dinamica stessa della rivolta¹⁰. Si tratta, in questo senso, di una strana contiguità tra mito, festa e rivolta, motivi ricorrenti nella sua problematizzazione del rapporto tra storia, violenza e politica.

Tuttavia, lo statuto del mito nel pensiero di Jesi è complesso in quanto assolutamente lontano dalla posizione scienziata che vede nel mito un residuo premoderno destinato ad essere dissolto grazie al progresso della verità, ma anche lontano dalle filosofie autoteliche, *à la Hegel*, che vedono in esso un'immagine 'superata' dal dispiegamento della ragione; per il pensatore italiano il mito costituisce una forma di legame sociale basato su un immaginario collettivo che supera i presupposti razionalisti e normativi delle teorie del legame sociale. Gli uomini vivono in società non solo per un calcolo razionale

⁹ A. CAVALLETTI, *Festa, scrittura e distruzione*, in F. Jesi, *Il tempo della festa*, Nottetempo, Milano 2013, pp. 17-18.

¹⁰ Ci sarebbe bisogno di pensare la radicalità di questa distruzione come spostamento dell'«esperienza privata o individuale borghese» verso un'esperienza distinta, collettiva o non individuale, in cui si sente l'eco della ricerca di Georges Bataille e la nozione di esperienza interiore come distruzione dell'ego borghese grazie all'erotismo, la festa e il sacrificio. Cfr. G. BATAILLE, *L'esperienza interiore*, trad. it. C. Morena, Dedalo, Bari 2002.

sui loro interessi, né per un'aprobematica inclinazione naturale alla vita gregaria, ma per la possibilità di condividere narrazioni comuni (orali, scritte o visive) sull'origine e un destino comuni. Il rapporto che essi stabiliscono con queste narrazioni non è teologico, nel senso che non organizzano la loro vita in modo marziale come se in queste narrazioni ci fosse un codice di condotta che determina comportamenti basati su una propedeutica fondata sulla punizione e la ricompensa, ma in modo lassista, mediata da inclinazioni individuali e da disposizioni legate al contagio sociale e all'economia immanente di scambi e affetti¹¹. È lo stesso Jesi ad avvertirci che:

La mitologia non fu, anche nelle sue antiche forme genuine, una religione rivelata. Essa fu piuttosto una partecipazione al reale, un'aprirsi della conoscenza del reale, che restava di qua dalla metafisica. Come tale, quando sia genuina, essa può ancora essere guaritrice e ripristinare con la realtà un vincolo profondo e genuino.¹²

Ma se lo statuto del mito richiede di andare oltre la rappresentazione volgare della verità scientifica e di abbandonare l'idea che tutte le forme non scientifiche dell'esperienza appartengano alla categoria dell'errore (il *falsum* metafisico che Heidegger già identificava nell'emergere della *veritas* romana e della sua disposizione imperiale¹³), è però necessario affrontare due problemi centrali che si intrecciano con le riflessioni sulla possibilità del mito e lo studio della mitologia oggi. Da un lato, bisognerebbe affrontare la sussistenza o meno del mito, la sua possibilità in un mondo che non permette più la scena festiva di un immaginario collettivo o condiviso, una questione che Benjamin stesso ha problematizzato a partire dall'emergere del romanzo borghese e la fine del narratore tradizionale¹⁴. Se è vero che la scena festiva ci è stata inevitabilmente sottratta, questo però non ci rende meno adatti allo studio delle mitologie, ma anzi ci permette di aprirci alla letteratura e alla cultura partendo da un modello epistemologico indiretto, quello della spia e della spiabilità della festa, che trova nella narrativa proustiana un esempio, e che si riferisce non solo alla capacità figurativa dello scrittore, ma ci ricorda anche lo spettatore distratto di Benjamin e il problema della memoria involontaria¹⁵.

In questo caso, così come «la differenza tra l'uomo 'antico' o 'primitivo' che ha vissuto la festa, e lo studioso moderno che si preoccupa di conoscere la festa, mobilita la differenza tra epifania e gnosi»¹⁶, allo stesso modo anche la pretesa di una conoscenza sostanziale della festa, invalidata dall'inesistenza delle condizioni collettive e materiali che l'hanno resa possibile, ci permette solo un rapporto negativo con la festa, ma è una negatività che una volta restituita all'orizzonte dell'etnologo e del mitologo, permette la destituzione del concetto universale e omogeneo di uomo. In questo senso, lo studio indiretto e la preoccupazione per la festa e la sua impossibilità non è solo una pratica interessata ai limiti

¹¹ Questo stesso argomento è stato magnificamente illustrato da P. VAYNE, *¿Creyeron los griegos en sus mitos? Ensayo sobre la imaginación constituyente*, Granica, Città del Messico 1987. D'altra parte, la relazione tra mito e legame sociale andrebbe ricercata, al di là dei legami utilitaristi e normativi della teoria sociale classica, nella teoria del contagio di Gabriel Tarde. Cfr. G. TARDE, *Monadologia e sociologia*, a cura di F. Domenicali, Ombre Corte, Verona 2013.

¹² F. JESI, *Avanguardia e vincolo con la morte*, in Id. *Letteratura e mito*, a cura di A. Cavalletti, Einaudi, Torino 2002, p. 53.

¹³ M. HEIDEGGER, *Parmenide*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1999. Heidegger aveva già identificato in Platone (nel seminario *Sull'essenza della verità* per esempio) questa nuova logica della verità costitutiva della metafisica occidentale.

¹⁴ W. BENJAMIN, *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nikolaj Leskov*, a cura di A. Baricco, Einaudi, Torino 2015. Anche se, d'altra parte, non sarebbe sbagliato continuare a contemplare l'ipotesi riguardante non una mera scomparsa (secolarizzazione) del mito nell'età moderna, ma la sua trasformazione, questione che ci permetterebbe di interrogare le manifestazioni collettive o di massa, al di là del formato normativo della teoria sociale classica, aprendo un interessante rapporto con ciò che Elias Canetti ha problematizzato nel suo *Massa e Potere*.

¹⁵ Questa stessa *spiabilità* si evince anche dall'interesse per il lavoro dell'influente antropologo italiano Ernesto de Martino e il suo studio sugli aspetti socio-economici del tarantismo.

¹⁶ F. JESI, *Il tempo della festa*, Nottetempo, Milano 2013, p. 104.

insormontabili della conoscenza, ma una problematizzazione della macchina antropologica e delle sue operazioni universalizzanti. In altre parole, continuano a funzionare sia la negatività assoluta che il suo contrario, la negatività dialettica, alimentata dalla logica di una moderna macchina antro-po-mitologica, relativa al soggetto e alla conoscenza assoluta.

Ne consegue allora che Jesi, nel suo ultimo periodo (precipitato dagli eventi del maggio '68 e dalla rottura con Károly Kerényi, periodo caratterizzato da una produzione frenetica, come se volesse anticipare la sua stessa morte), ha elaborato una progressiva complessità della problematica del mito e della sua conoscibilità, che raggiungerà la sua massima coerenza con la formulazione della famosa macchina mitologica. In un'intervista editata di recente da Andrea Cavalletti, abbiamo accesso a una sintesi di tutti questi movimenti analitici, gravidi di conseguenze politiche:

Se per *mito* intendiamo il quid, alla cui esistenza la macchina mitologica allude come a quella del suo presunto motore immobile, e per *materiali mitologici* i prodotti storicamente verificabili della macchina, la scienza del mito è una tipica scienza di ciò che storicamente non c'è, mentre la scienza della mitologia è lo studio dei materiali mitologici in quanto tali. La scienza del mito, nella mia prospettiva, tende ad attuarsi come scienza delle riflessioni sul mito, dunque come analisi delle diverse modalità di non-conoscenza del mito. La scienza della mitologia, per il fatto di consistere nello studio dei materiali mitologici 'in quanto tali', tende ad attuarsi innanzitutto come scienza del funzionamento della macchina mitologica, dunque come analisi della interna e autonoma circolazione linguistica che rende mitologici quei materiali. Uso la parola mitologia per indicare, appunto, tale circolazione linguistica e i materiali che la documentano.¹⁷

Di fatto, Jesi non è un antropologo né un mitologo, né tanto meno uno storico con una sensibilità verso i sistemi mitologici. Il nostro rapporto con il mito non può essere che quello della non conoscenza, mentre la mitologia è una conoscenza, ma non del mito, bensì del materiale mitologico prodotto dalla macchina; questione che segna una differenza insuperabile tra l'analisi di Jesi e ciò che fanno i mitologi, gli antropologi o gli storici con il mito, con le sue tracce e le sue modulazioni.

D'altra parte, se ci occupiamo del nostro secondo problema, si impone la questione degli usi del materiale mitologico, perché tali usi sono gravidi di conseguenze. In altre parole, senza osare negare o affermare nulla di sostanziale sul contenuto finale o essenziale del mito, ciò che Jesi ci mostra con il modello della macchina è che già abitiamo sempre l'interno di dispositivi di circolazione e funzionamento del materiale mitologico, tra i quali, e in modo centrale, una certa rappresentazione dell'umano (relativa alla macchina antropologica)¹⁸. In questo modo, la messa in discussione degli usi di tale materiale non punta all'autenticità di ciò che la macchina mette in circolazione (poiché questa autenticità sarebbe inverificabile), ma alla funzione che intende svolgere. Così, questo *funzionalismo* che si installa al di là delle essenze non pretende di determinare l'esistenza ultima del mito come struttura trascendentale, ma di comprendere le forme concrete di configurazione del materiale mitologico nel campo immanente delle pratiche sociali di significazione¹⁹. In questo caso, la sua critica alla tecnicizzazione del mito non è legata a un'ipotetica distorsione della sua essenza, ma alla manipolazione del materiale mitologico per fini politici parziali, nel contesto di un'Europa divisa dall'esperienza bellica

¹⁷ F. JESI, *Quando Kerényi mi distrasse da Jung*, in Id., *Il tempo della festa*, Nottetempo, Milano 2013, pp. 225-226.

¹⁸ Come ci conferma Agamben: «Come non può esservi, per il mitologo, una sostanza del mito, ma solo una macchina che produce mitologie e genera la tenace illusione di nascondere il mito entro le proprie imperscrutabili pareti, così non vi è nemmeno, per l'antropologo, un 'uomo universale', vero e reale in sé e per sé, al di là o al di qua dell'io e degli altri, dei simili e dei diversi, che troverebbe nella festa la sua epifania privilegiata, dove "l'umanità nella sua massima concentrazione coincide paradossalmente con l'acme della differenza"»: Cfr. G. AGAMBEN, *Sull'impossibilità di dire Io. Paradigmi epistemologici e paradigmi poetici in Furio Jesi*, in Id., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005, p. 109.

¹⁹ Sarebbe necessario pensare qui alle convergenze e distanze con lo studio archetipico del mito in Jung, o l'elaborazione simbolica del mito di Cassirer, per esempio.

e segnata dall'impronta indelebile del nazionalsocialismo. Come si vede, le preoccupazioni del precoce papirologo, lungi dal rifugiarsi nella sicura pienezza della tradizione classicista, sono sempre state segnate da una predisposizione intempestiva che trova in Nietzsche non solo un modello analogico, ma un punto di riferimento centrale, soprattutto se si pensa ai sospetti genealogici che l'autore tedesco solleva contro il culturalismo rinascimentale *à la* Burkhardt (monumentale e imbiancato) che domina la scena intellettuale tedesca del XIX secolo²⁰. In un giudizio estremamente lucido, Jesi riassume le diverse posizioni e difficoltà legate alla questione del mito che segnano i percorsi del pensiero del suo tempo:

Nella storia più recente sarà la scelta *à la* Sorel, di privilegiare e tecnicizzare il mito efficiente per precise finalità politiche; o la scelta di M. Heidegger di volere/potere riconquistare 'l'autentico' fungendo da custodi dell'"autentico" stesso, identificato con la sostanza del mito, sacrale e riposante in se stessa; o, per converso, la scelta di G. Lukacs (dell'ultimo Lukacs) di negare la sostanza del mito con l'impegno dell'ateo che nega l'esistenza di Dio: la scelta di rifiutare che il mito sia sostanza, poiché accettare che esso sia tale equivarrebbe ad una colpa di lesio umanesimo razionalistico.²¹

Al di là della difficile questione dell'autenticità nell'analitica esistenziale di Heidegger – sulla quale bisognerebbe tornare in un'altra occasione per pensare non solo a ciò che c'è nella tecnicizzazione, ma anche all'apertura ad una forma di esistenza dell'esserci con altri già da sempre nel mondo, e al di là della nozione volgare o metafisica di verità e della sua caduta nella volgare rappresentazione del tempo²² – accontentiamoci per ora di sottolineare il carattere complesso della posizione di Jesi, che senza ignorare la posta in gioco della problematica del mito, sembra distinguere analiticamente tre dimensioni che ne riassumono il modo di intendere il problema: 1) Non è il mito, ma la sua tecnicizzazione e manipolazione ciò che bisogna contestare in quanto reindirizzamento della ragione allo stato di sonno mitico o inconscio. 2) Bisognerebbe anche interrogare la cura (categoria centrale per Heidegger) della sua autenticità, al di là del fatto che questa sia accessibile o meno; domanda alla quale bisogna rispondere non più a partire da una teoria generale della secolarizzazione come demitologizzazione (poiché lì si configura un'altra storia mitica, come ci ha mostrato insistentemente Hans Blumenberg e già prima il Nietzsche della *Genealogia della morale*), ma da una critica immanente del materiale mitologico e delle sue forme di circolazione; questione che ci porta a 3) problematizzare la negazione *tout court* di ogni sostanzialità o contenuto del mito a partire dalla formulazione della macchina mitologica il cui centro, il mito, è inaccessibile e presupposto (un centro assente), ma il cui funzionamento favorisce la produzione e circolazione del materiale mitologico²³. In questo caso, se il suo rapporto con Kerényi fu decisivo, lo fu anche la sua rottura con il mitologo ungherese, nella misura in cui gli permise di depurare le posizioni del maestro e andare oltre la semplice critica della tecnicizzazione. Infatti, nel famoso saggio sulla macchina mitologica, pubblicato nel 1973, cioè dopo la rottura con Kerényi, Jesi propone la seguente posizione:

Rompere la sicurezza ideologica del positivismo e dello storicismo, o delle loro sopravvivenze e metamorfosi tardive, quanto alla negazione della sostanza del mito, ci sembra perciò un obiettivo indispensabile – così come, d'altronde, rompere la sicurezza di coloro che affermano la sostanza del

²⁰ Senza menzionare poi la rottura estremamente rilevante di Nietzsche con Wagner e la sua monumentale orchestrazione della mitologia tedesca della casa, della purezza del destino e dell'unicità della sua storia.

²¹ F. JESI, *Epilogo. La macchina mitologica: ideologia e mito*, in Id., *Mito*, Mondadori, Milano 1980, p. 106.

²² Nonostante richiederebbe una trattazione più dettagliata, Segnalo quest'aspetto solo per illustrare la complessità e l'attualità dell'approccio di Jesi, nonché la forza che se ne potrebbe ricavare contro la ricezione convenzionale del pensiero heideggeriano.

²³ Non deve passare inavvertita questa formulazione del mito in quanto centro assente della macchina, come prefigurazione del cosiddetto «centro assente» che Jaques Derrida indica nell'interazione tra segno e struttura nel discorso delle scienze umane, nel suo *Scrittura e differenza*, per esempio.

mito per coerenza con posizioni ideologiche tali da fondare teoria e prassi dei rapporti sociali su valori extra-umani metafisici, di cui si esige epifania e riprova nel tempo e nello spazio della storia.²⁴

La critica alla tecnicizzazione è frequentemente associata all'uso nazista di una serie di immagini mitiche e mitologiche utilizzate nelle loro campagne e nella loro singolare propaganda²⁵. Anche se può essere letta come una critica all'uso emblematico della figura dell'operaio e all'*ethos* sacrificale e progressista del periodo di modernizzazione accelerata dell'URSS (per non parlare della ricca produzione di motivi mitici nell'opera di Ernst Jünger, che lo stesso Heidegger spazzola contropelo)²⁶. Tuttavia, c'è una terza dimensione in questa critica che è interessante notare, perché se Jesi prende da Kerényi il rifiuto della tecnicizzazione del mito, non si accontenta però di dare alla letteratura, e al letterato classico, un accesso esclusivo e garantito al mito, ma pensa il rapporto stesso tra letteratura e mito in termini problematici e non definitivi. Ecco perché le sue letture di Cesare Pavese, Thomas Mann, Arthur Rimbaud, Reiner Maria Rilke, Bertolt Brecht e molti altri non insistono su una rivendicazione del genio letterario, né tanto meno su una banale postulazione delle continuità tra mito e letteratura, in una dimensione epifanica o allegorica, ma ciò che è in gioco in ognuno dei suoi saggi è la questione dell'elaborazione letteraria del materiale mitologico, ben oltre la semplice osservazione della sensibilità individuale dello scrittore come 'genio' individuale nascosto. Grazie a ciò, la relazione problematica e circostanziale di letteratura e mito apre una possibilità per la critica letteraria prima messa a tacere dal predominio dei modelli identitari, storicisti e sociologizzanti; modelli che continuano ad essere egemoni nelle scienze umane anch'esse tecnicizzate, nell'orizzonte mitologico del neoliberalismo contemporaneo e che trovano il loro punto di partenza nella stessa questione del soggetto e della verità, ereditata dalla configurazione metafisica o mimetologica del pensiero moderno²⁷.

III

Pensando la letteratura come elaborazione di materiali mitologici esistenti a livello degli immaginari culturali, Jesi rompe con la concezione della letteratura come «alta cultura», ma anche con l'idea di letteratura impegnata – che ha avuto tante conseguenze nell'orizzonte cosiddetto realista – e la mostra in continuità con le forme collettive dell'immaginazione sociale. E sebbene la sua critica al mito tecnicizzato sia radicale, non finisce per opporre a questa tecnicizzazione un accesso originale o autentico, al riparo dalla contaminazione prodotta dagli usi e dalle circolazioni sociali del materiale mitologico. In questo modo, si produce una costellazione di termini che, nella misura in cui sono intrecciati, funzionano in modo contro-intuitivo nel pensiero dell'autore italiano. Se dell'esistenza del mito non abbiamo nessuna certezza, né per affermarlo né per negarlo; se la letteratura ha una relazione con il mito, ma una relazione che deve essere pensata caso per caso e, se l'uso arbitrario e politico-convenzionale del materiale mitologico produce tecnicizzazione e 'sonno' – dunque, «il mito

²⁴ F. JESI, *Epilogo. La macchina mitologica: ideologia e mito*, in Id., *Mito*, Mondadori, Milano 1980, p. 107.

²⁵ Centrale e illuminante è il volume di Jesi intitolato F. JESI, *Cultura di destra. Con tre inediti e un'intervista*, a cura di A. Cavalletti, Nottetempo, Milano 2011.

²⁶ Non mi riferisco solo al differendo attorno alla questione del 'superamento' del nichilismo (M. HEIDEGGER, E. JÜNGER, *Oltre la linea*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1990), ma anche al volume 90 della *Heidegger Gesamtausgabe*, M. HEIDEGGER, *Ernst Jünger*, a cura di M. Barison, Bompiani, Milano 2013.

²⁷ «L'indubbio fallimento della letteratura regolata dai canoni del realismo sociale è un esempio evidente e drammatico dello scarsissimo frutto che può maturare dall'incontro di forme letterarie cristallizzate con un'ideologia altrettanto cristallizzata» in F. JESI, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, a cura di A. Cavalletti, Bollati Boringhieri, Torino 2000, pp. 10-11. Pensare la questione della mimesi e della sua co-origenarietà metafisica con l'ontologia tradizionale è naturalmente in questione nell'opera di Philippe Lacoue-Labarthe, sulla quale dovremmo tornare in questa discussione, seppur in un altro momento, per riprendere il rapporto tra mito e verità a partire da ciò che il filosofo francese identifica come co-originario alla metafisica stessa, una certa onto-mimetologia, secondo Derrida.

tecnicizzato, sopprimendo il valore collettivo e oggettivo del processo cognitivo e linguistico, riconduce l'uomo allo 'stato di sonno' e apre la via al predominio dell'inconscio»²⁸ – ; dovremmo ancora pensare alla propaganda stessa al di là del modello Frankfurtiano che la identifica come pura manipolazione ideologica o espressione volgare della dialettica imbarbarita dell'Illuminismo e delle sue industrie culturali. Come comprendere allora l'apparente contraddizione tra la critica del mito tecnicizzato e, dall'altra, la lettura ambivalente della propaganda, soprattutto nel contesto della rivolta? Citiamo ancora una volta Jesi:

Essi si propongono di utilizzare determinate immagini mitiche per conseguire determinati scopi (che sono generalmente scopi politici, poiché i tecnicizzatori del mito sono per lo più discepoli di Sorel), e dunque il loro linguaggio non è un linguaggio comune all'umanità, bensì comune solo a un determinato gruppo sociale. Le immagini del mito tecnicizzato sono, inoltre, immagini deformate nel senso della finalità dei tecnicizzatori per il fatto stesso di essere state evocate intenzionalmente da essi, e non prescelte spontaneamente dal flusso mitico. Esse, dunque, costituiscono una realtà linguistica particolarmente soggettiva, come soggettivo è il cosmo di chi – nelle parole di Eraclito – è in 'stato di sonno'.²⁹

Questa critica della tecnicizzazione come *stato di sonno* è estremamente rilevante perché non è fatta in nome di uno stato di lucidità o di una chiarezza ottenuta una volta per tutte, ma di un risveglio relativo alla distruzione stessa del materiale mitologico tecnicizzato che ci conduce al sogno. Non c'è un fuori rispetto alla circolazione dei materiali mitologici perché l'esistenza stessa si dirama all'interno della macchina e i suoi vari dispositivi, cioè dentro una macchina assorbente che permette la circolazione e il funzionamento del mito, potendo divorarci nella sua stessa *performance*. Dopo tutto, il problema è l'uso *intenzionale* del materiale mitologico, perché in esso si sente, senza alcun dubbio, l'eco del precoce sguardo benjaminiano che pensa che «la verità è la morte dell'intenzione»³⁰, questione che, d'altra parte, singolarizza la fenomenologia jesiana, distinguendola dalle pretese ultra-razionaliste di una fenomenologia dedicata ai compiti infiniti della coscienza. Su questa differenza dovremmo dunque fermarci per riflettere sulla strana convergenza tra fenomenologia, rivolta e anarchia, purché per anarchia non si intenda né una dottrina né un movimento, ma la liberazione dell'azione rispetto all'*arché* che la determina. Ancora una volta, anche qui c'è una possibile relazione con la distruzione heideggeriana della metafisica, che, lungi dal presentarsi come una 'confutazione' o 'superamento' dialettico, si mostra come un dover fare, un mescolarsi con essa, senza la possibilità di determinare una risoluzione in senso fattuale o volgare. Più che un momento preciso e identificabile, la distruzione della metafisica indica la sua stessa realizzazione come esaurimento della sua organizzazione nomica e principiale. Quindi la distruzione è soprattutto affermativa, nel senso che svela una possibilità di andare oltre l'Essere dell'ontologia classica. Allo stesso modo, il confronto con la macchina mitologica, un confronto in cui c'è sempre il rischio di auto-identificazione, implica l'impossibilità di separare definitivamente mito, mitologia e verità o autenticità, ma una permanente elaborazione critica del funzionamento della macchina. La critica alla tecnicizzazione del mito a Jesi, dunque, non mira a denunciare o smascherare le sue oscillazioni ideologiche in senso convenzionale, appoggiate su una certezza (stato di veglia) sempre precedentemente costituita come territorio di verità, ma a un processo permanente di revisione che parte dalla sospensione del presupposto di una temporalità trascendentale e costitutiva delle analisi, per aprirsi all'inattualità degli accadimenti.

²⁸ F. JESI, *Mito e linguaggio della collettività* in Id., *Letteratura e mito*, a cura di A. Cavalletti, Einaudi, Torino 2002, p. 37.

²⁹ Ivi, p. 36.

³⁰ W. BENJAMIN, *Il dramma barocco tedesco*, trad. it. F. Cuniberto, Einaudi, Torino 1999, p. 11.

In questo senso, la critica del sonno assomiglia a ciò che Jacques Derrida, in uno dei suoi primi seminari dedicati proprio a *Essere e Tempo* di Heidegger, chiamava l'ineluttabile «sonnambulismo» della metafisica, finché essa rimane impigliata in un'economia metaforica che funziona, per il nostro contesto, come una produzione permanente tecnicizzata di materiale mitologico (metaforico)³¹. In tal senso questo sonnambulismo non può essere scongiurato una volta per tutte attraverso l'appello a una politica della verità e della luce, una sorta di *eliopolitica* (come la chiama Derrida stesso³²), che emana da una posizione e da un preteso possesso della verità, poiché tale eliopolitica non è se non un altro nome per una procedura di smascheramento che nel regno del mito non solo ne disconosce l'esistenza, ma ne confuta il contenuto sulla base di una concezione 'mitologica' involontaria della scienza, della verità e della secolarizzazione (si pensi qui al riso nietzscheano). Per dirla in modo un po' forzato, il lavoro di elaborazione proposto da Jesi non comporta né una confutazione né una negazione del mito e dei suoi usi tecnicizzati, non una semplice 'de-mitologizzazione' in linea con il discorso della Verità, della Storia e della Ragione, ma una 'decostruzione' che sospende non solo le dicotomie analitiche convenzionali (verità/funzione, autenticità/simulacro), ma anche l'orizzonte temporale in cui questi processi hanno luogo, per assistere al funzionamento sociale della macchina mitologica, *al di là del bene e del male*. Grazie a questo spostamento che possiamo chiamare *funzionalista*, per Jesi la propaganda non fa riferimento al regno infelice della mera manipolazione ideologica o del *falsum*. Il *funzionalismo pragmatico* della macchina ci permette ora di pensare alla propaganda senza gerarchizzarla a partire da una concezione involontaria della verità; ci permette, in altre parole, di concepirla come una strategia inerente al contesto stesso della rivolta, un momento di sospensione del tempo convenzionale e di dislocazione dei nostri sistemi di credenze. Così, la propaganda è subordinata all'immanenza assoluta della rivolta e il suo contenuto non conta tanto quanto la sua efficacia. Anche se «la maggior parte dei partiti politici continua a fare uso di immagini mitiche nella loro propaganda; continuano, cioè, a fondare il futuro sull'accettazione del passato, contando sull'illusione di lavorare per il progresso», la critica di Jesi non è una critica alla propaganda come volgarizzazione di una verità essenziale, ma indica i suoi usi, che si basano sulla «tecnicizzazione del mito» che «significa immergersi in ciò che è morto e deformato nel passato [in] miti non spontanei, non genuini, tecnicizzati»³³. Così, l'uso della propaganda da parte dei partiti politici non invalida la funzione stessa della propaganda, ma la sua subordinazione a un programma che, per quanto progressista, è ancora basato sulla perpetrazione del passato. Tuttavia, per quanto efficaci possano essere i partiti e le organizzazioni rivoluzionarie e progressiste nell'elaborazione di una loro propaganda, nel momento della rivolta tutti i legami si sciolgono, sono 'de-soggettati', tutti i calcoli sono dislocati e tutta la pianificazione viene lasciata alla dinamica autoreferenziale della lotta nelle strade:

Nella rivolta, infatti, si manifesta una realtà che a sua volta è oggettiva, collettiva, esauriente, esclusiva. Partiti e sindacati sono ricacciati dalla rivolta nel 'prima' e nel 'dopo' la rivolta stessa. O essi accettano di sospendere temporaneamente la loro autocoscienza di valore, oppure si trovano in aperta concorrenza con la rivolta. Nella rivolta non esistono più partiti e sindacati: esistono solamente gruppi di contendenti. Le strutture organizzative dei partiti e dei sindacati possono anche essere adoperate da chi prepara la rivolta: ma da quando la rivolta ha inizio esse divengono

³¹ Anche se bisogna chiarire che, nel testo derridiano, è presente l'avvertimento su un certo sonnambulismo caratteristico della metafisica, per mostrare non solo i malintesi intorno a Heidegger, ma anche un certo 'intreccio' di Heidegger stesso con una metaforicità che non può non essere interrogata, decostruttivamente (casa, essere, pastore, suolo, autenticità, ecc.). Cfr. J. DERRIDA, *Heidegger. La questione dell'Essere e la storia. Corso dell'ENS-ULM 1964-1965*, a cura di G. Dalmaso, Jaca Book, Milano 2019.

³² J. DERRIDA, *Violenza e metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Levinas*, in Id., *La scrittura e la differenza*, a cura di G. Vattimo, Einaudi, Torino 2002, pp. 99- 198.

³³ Questo e gli altri frammenti tra virgolette sono presi da F. JESI, *Mito e linguaggio della collettività* in Id., *Letteratura e mito*, a cura di A. Cavalletti, Einaudi, Torino 2002, pp. 35-44.

unicamente strumenti per garantire l'affermazione operativa di valori che non sono i valori del partito e del sindacato ma soltanto i valori intrinseci della rivolta.³⁴

Questo è il momento in cui la rivolta 'ricorda' l'immanenza de-soggettivante della festa, poiché, come si diceva prima, se la festa ci sfugge a causa della cancellazione delle condizioni di vita che l'hanno resa possibile, la rivolta, anche se solo per qualche giorno, come parentesi inscritta nel plesso della temporalità storica ripristina questa festa come un gioco di maschere in cui l'io e le sue preoccupazioni non contano più. Anche le cause che scatenano lo scoppio della protesta vengono rapidamente trascinate nello sviluppo della dinamica e, sebbene in ogni rivolta si tratti di distruggere i simboli del potere e dell'oppressione, o di impossessarsene, la dinamica che la giustifica è quella di una vera eccezionalità, o «vero stato di eccezione» come direbbe Benjamin, in cui vengono sospesi non solo i programmi e le agende, ma anche la mitologia tecnicizzata del diritto, restituendo il presunto momento originario del contratto sociale alla sua unica istanza possibile: la gente per strada e sulle barricate, un momento in cui l'ipotetico stato di natura preistorico delle filosofie contrattualiste classiche viene svelato nel suo contenuto reale: il partito come deturpazione del sé e delle sue proprietà. Come afferma Vinícius N. Honesko, in un testo che si occupa minuziosamente proprio di questa problematica:

Ora, così come per Benjamin non è possibile sfuggire alla natura (ad una certa dimensione del mito, per esempio), nella lettura di Jesi non è possibile, neanche in una rivolta, la cancellazione del mito, ma solo la distruzione propagandistica del nemico che opera sul mito, in questo caso, del mito borghese del Diritto e della storia come un *continuum* che tende al progresso. In Jesi, dunque, proprio come la violenza pura di Benjamin, la dinamica della rivolta è possibilità di distruzione del mito borghese che, utilizzando una propaganda genuina, può darci accesso alla storia.³⁵

Nel calore della rivolta, la propaganda non risponde più alla pianificazione rivoluzionaria, ma alla logica intrinseca alla lotta, e nella misura in cui le sue aspirazioni coincidono con questa lotta, senza cercare di sottometterla alla forma della pianificazione rivoluzionaria, diventa una propaganda genuina, cioè una pratica che non ha un principio di ragione al di là della rivolta stessa. Da lì, potremmo dire, la propaganda genuina svela il segreto ideologico del potere e della legge, mostrandoli per quello che sono; forme non genuine di propaganda basate su una tecnicizzazione del mito dell'ordine e dell'uomo. La rivolta è de-soggettivante nella misura in cui interrompe la macchina antropologica mettendo in discussione la concezione universale e atemporale dell'umano. Ma è anche senza tempo, non perché avviene in una dimensione inaccessibile al tempo, ma perché lo sospende e, così facendo, tradisce il 'mito tecnicizzato' del progresso. Contro tutto il 'progressismo' che Walter Benjamin denunciava come denominatore comune delle filosofie finisecolari della storia (marxismo volgare, positivismo, storicismo, ecc.), Jesi contrappone la sua «fenomenologia della rivolta» (l'espressione è di Cavalletti), avvertendo che tale rivolta non può essere assorbita nella concezione 'omogenea e vuota' del tempo storico, rimanendo nell'ambito della reazione. Infatti, se la rivoluzione è progressista, nella misura in cui realizza una certa predisposizione destinale della storia³⁶, la rivolta è reazionaria, nella misura in cui interrompe il progresso, sospendendo il tempo della sua realizzazione. Ora capiamo perché non c'è, in Jesi, una

³⁴ F. JESI, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, a cura di A. Cavalletti, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 27.

³⁵ V. N. HONESKO, *Será que podemos destruir nosso destino?*, in "Cadernos Walter Benjamin", n.20, Janeiro-Junho 2018, Fortaleza, UECE, p. 204. Traduzione nostra.

³⁶ «La parola *rivoluzione* 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 e di effetto, nella più lunga prospettiva possibile» in F. JESI, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, a cura di A. Cavalletti, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 23.

critica illuminista della propaganda, poiché nel momento della rivolta la propaganda può diventare 'genuina' nella misura in cui esprime gli interessi inerenti o immanenti alla lotta stessa.

Usiamo la parola *rivolta* per designare un movimento insurrezionale diverso dalla rivoluzione. La differenza tra rivolta e rivoluzione non va ricercata negli scopi dell'una o dell'altra; l'una e l'altra possono avere il medesimo scopo: impadronirsi del potere. Ciò che maggiormente distingue la rivolta dalla rivoluzione è invece una diversa esperienza del tempo. Se, in base al significato corrente delle due parole, la rivolta è un improvviso scoppio insurrezionale, che può venire inserito entro un disegno strategico, ma che di per sé non implica una strategia a lunga distanza, e la rivoluzione è invece un complesso strategico di movimenti insurrezionali coordinati e orientati a scadenza relativamente lunga verso gli obiettivi finali, si potrebbe dire che la rivolta *sospende il tempo storico* e instauri repentinamente un tempo in cui tutto ciò che si compie vale di per se stesso, indipendentemente dalle sue conseguenze e dai suoi rapporti con il complesso di transitorietà o di perennità di cui consiste la storia. *La rivoluzione sarebbe invece interamente e deliberatamente calata nel tempo storico.*³⁷

Il funzionalismo pragmatico dell'analitica sviluppata da Jesi, sia della problematica del mito che della rivolta, non si concentra sulla determinazione delle grandi linee maestre dell'ordine sociale; non subordina la rivolta al principio di ragione che arresta la storia nella sua coniugazione arche-teleologica; non moralizza la distruzione a partire da una rappresentazione pacifista e cristiana della pace; e non fa appello al diritto come mitologia al servizio del sonnambulismo e dello stato di sonno del potere. La sua elaborazione della problematica del mito e la sua fenomenologia (senza coscienza trascendentale) della rivolta permettono di pensare, contro ogni forma di storicismo, la singolarità dei processi storici di insurrezione, mostrandoci che in essi, lontano dal solito catechismo rivoluzionario, non prevale l'*ethos* sacrificale di una militanza votata alla costruzione di un mondo migliore, ma l'*ethos* festivo di una distruzione senza rimborso né profitto. La rivolta come forma intempestiva di celebrazione distrugge non solo l'ego borghese e la sua pretesa proprietà-unità, ma disarmava anche il calcolo dell'economia politica che governa i corpi, per aprirsi a un'*an-economia* generale dello sperpero improduttivo e della dispensazione, al di là di qualsiasi principio morale di equivalenza e reciprocità.

L'istante della rivolta determina la fulminea autorealizzazione e oggettivazione di sé quale parte di una collettività. La battaglia fra bene e male, fra sopravvivenza e morte, fra riuscita e fallimento, in cui ciascuno ogni giorno è individualmente impegnato, si identifica con la battaglia di tutta la collettività: tutti hanno le medesime armi, tutti affrontano i medesimi ostacoli, il medesimo nemico.³⁸

Il dono della rivolta consiste allora nel restituire un senso della storia al di là della spazializzazione della temporalità che definisce il mito tecnicizzato della metafisica e del diritto. Così, la rivolta come festa intempestiva è la distruzione del patto, il suo sfregio in un teatro di maschere che non possono più essere ricondotte al percorso del soggetto, come se la rivolta fosse in definitiva un modo perverso e contorto di disattivare il mito borghese della formazione del cittadino.

IV

Pensare la rivolta in questo modo, come una rivolta (*soulèvement*) che sospende il tempo storico, che lo mette tra parentesi non per eluderlo, ma per permettere un'esperienza diversa da quella abituale, è precisamente ciò che definisce la lettura di Jesi della ribellione spartachista, che costituisce il tema centrale della sua monografia, ma dalla quale non ricaviamo più una narrazione ricostruttiva o uno studio delle sue cause e sviluppi. E questo non è secondario, perché Jesi è consapevole, tanto quanto

³⁷ Ivi, p. 19. Il corsivo è di Sergio Villalobos-Ruminott.

³⁸ Ivi, p. 24.

Benjamin, dell'impossibilità di assistere alla specificità della rivolta a partire dal modello narrativo o scritturale convenzionale. La singolarità della rivolta *rivolta*, per così dire, la disposizione narrativa che tende a catturarla e tradurla secondo la legge della più grande narrazione della Storia. Quindi, *Spartakus* non è uno studio limitato agli eventi legati all'omonima rivolta, ma un'interrogazione sulla sua immanenza, un'interrogazione liminare, basata su montaggi argomentativi che scrutano i fatti in modo indiretto. Il libro, la cui pubblicazione postuma si deve ad Andrea Cavalletti, unisce raffinate analisi concettuali a profonde letture della letteratura dell'epoca, sempre con la finalità di dare spazio al simbolismo intrinseco alla rivolta, senza tradirlo con un simbolismo improprio o che abbia una pretesa universale. Se in Benjamin la citazione apocrifia, il montaggio, la mancanza di virgolette e l'uso elegante del frammento sono procedure necessarie, richieste dalla natura contorta dei problemi, lo stesso accade in *Spartakus*, dove non c'è né una narrazione che dia ragione dei fatti, né la proposizione di un quadro teorico referenziale per tradurre la singolarità nel linguaggio plausibile della teoria della storia.

È qui che, ancora una volta, dovremmo ripensare a *Soulèvements*, la mostra curata da Georges Didi-Huberman, nella misura in cui ciò che quella particolare strategia di montaggio itinerante tentava di fare – senza aver mai preteso di catturare la verità delle rivolte –, era proprio la restituzione, precaria e imperfetta, di una 'imminenza' che poteva arrivare a produrre nello spettatore la sensazione di un diverso rapporto con il tempo addomesticato dalla narrazione ufficiale della storia. È vero quello che dice Rancière, le esposizioni museali non hanno lo stesso grado di atemporalità delle insurrezioni effettive ma, come il mitologo e l'antropologo che si occupano della conoscibilità della festa, anche il curatore e l'artista possono emulare un simulacro dei fatti – dopo tutto, c'è tantissimo materiale mitologico disponibile a questo scopo – o possono tentare, al massimo, di avvicinarsi a *questo rapporto di imminenza che promette la possibilità di un divenire che non rischia mai di far-si presenza*. Forse questa *imminenza senza metafisica della presenza* è tutto ciò a cui si può aspirare da una pratica intellettuale attenta alla condizione intempestiva della rivolta. Il resto è mitologia, metafora, sonnambulismo o stato di sonno.

Ma questa sensibilità al problema della narrazione implica anche che la stessa opposizione fondamentale posta da Jesi – cioè l'opposizione tra rivoluzione e rivolta – presenti sempre la rivolta, in quanto sospensione della storia e arresto del suo movimento incessante, come una pratica reazionaria. Dimorare e soffermarsi nella rivolta, nel contropelo della storia, implica una posizione politica delicata, o anche una delicata di sottrazione dalla politica, ogni volta che quest'ultima si è identificata, troppo automaticamente, con una certa lettura della storia e del suo movimento. Non basta rintracciare il germe dell'*impolitico italiano* nel pensiero di Jesi; ciò che il rapporto tra rivolta e sospensione della storia permette è proprio una sospensione di ogni criterio di strumentalizzazione della rivolta, cioè di ogni operazione di traduzione che voglia piegare la sua specificità all'orizzonte di senso di una lotta costruita intorno a schieramenti e interessi settoriali. Non è che la rivolta neghi la lotta di classe, al contrario, se la lotta di classe favorisce la rivolta, questa non avviene come risposta dei dominati ai dominanti, ma come dissoluzione radicale delle condizioni stesse che rendono possibile il dominio. La rivolta non ci dà, nell'orizzonte delle possibilità, un quadro partigiano del conflitto fondamentale (amico/nemico), ma lo dissolve nella celebrazione collettiva e de-soggettivizzante delle condizioni che viziano l'esistenza sociale. La rivolta, nella sua immanenza, non può allora essere ricondotta alla meta-narrazione della liberazione, e se la differenza dalla rivoluzione sta in questo, allora la rivolta come reazione è una disattivazione della lotta per egemonizzare l'azione. In effetti, la rivolta non incarna la dialettica amico/nemico, perché anche se può essere innescata da una tale dialettica, le posizioni stesse di amico e nemico sono definite nella topologia della città in fiamme. «I membri di un partito o di un sindacato di

classe possono, come tali, decidere l'opportunità strategica di una rivolta: ma ciò significa che essi decidono di sospendere temporaneamente la vita del partito o del sindacato»³⁹.

La rivolta, come sospensione del tempo del progresso, non può dunque più essere pensata né come una negazione, né come una conferma di un certo piano segreto della natura o della storia. La classica richiesta marxista, che mette sotto scacco le insurrezioni accusandole di mancare di direzionalità strategica, qui non ha più senso poiché la logica stessa della rivolta non può essere capitalizzata sui presupposti di un certo orientamento trasformativo. Come ne *La nuit des prolétaires*⁴⁰, nella rivolta gli attori non giocano un ruolo precedentemente assegnato, non incarnano il copione di una storia sacrificale e organizzata identitariamente, ma si liberano, in un atto quasi rituale, che consiste nel dissolvere le loro identità nella convergenza collettiva di un godimento senza colpa. In questo senso, la rivolta, così come è pensata nella fenomenologia jesiana, non solo interrompe il tempo del progresso e il principio di ragione, ma disattiva anche la logica egemonica e l'organizzazione identitaria della politica. Forse, per tutto questo, non è fuori luogo immaginare il sempre giovane Furio Jesi come un precoce pensatore infrapolitico.

³⁹ Ivi, p. 28.

⁴⁰ Notte di gioia in Boemia, dove i lavoratori si tolgono l'uniforme che determina la loro identità di classe e si dedicano a fumare, bere e leggere poesie. In J. RANCIÈRE, *La nuit des prolétaires: archives du rêve ouvrier*, Fayard, Paris 1981. Traduzione nostra.